



© Camila Becattini Pereira de Caux

## ARTIGOS

**Tradução intersemiótica, sequencialidade e variação nos rituais musicais das terras baixas da América do Sul**  
Rafael José de Menezes Bastos

**O grande jogo do casamento: um desafio antropológico e computacional em área de fronteira**  
Marcio Silva

**A casa do tio e a casa do sogro: metodologias da antropologia do parentesco no País Basco**  
Ion F. de las Heras

**À procura da vida: pensando com Gregory Bateson e Tim Ingold a respeito de uma percepção sagrada do ambiente**  
Gustavo Ruiz Chiesa

**O solteiro, o porco inteiro, o caçador sem caça: o “um” entre os Araweté**  
Camila Becattini Pereira de Caux

**A artificação da cultura: a economia da arte e o consumo da cultura no Musée du quai Branly**  
Bruno Brulon

**Godllywood de Cristiane Cardoso: uma etnografia do “transreligioso”**  
Roberta Bivar Carneiro Campos e Alana Souza

**Nem soja, nem gaúcho: autonomia camponesa e governança ambiental na Resex Chapada Limpa/MA**  
Diana Patrícia Mendes e Benedito Souza Filho

**Rastros da memória na doença de Alzheimer: entre a invenção e a alucinação**  
Daniela Feriani

**Imaginação, linguagem, espíritos e agência: ayahuasca e o tratamento da dependência química**  
Marcelo S. Mercante

## ARQUIVO

**Uma tradução do artigo “Die Makú” de Theodor Koch-Grünberg (1906)**  
Danilo Paiva Ramos e Karolin Obert

## RESENHAS

**A morfologia social de Robert Hertz | *Sociologia religiosa e folclore*, de Robert Hertz**  
Pedro Paulo Pimenta

**Seres-terra e a expansão do político nos Andes peruano | *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, de Marisol de la Cadena**  
Fábio Zuker

**Sobre laboratórios e jardins | *Moral Laboratories: Family Peril and the Struggle for a Good Life*, de Cheryl Mattingly**  
Giovana Acacia Tempesta

**Mundos incertos sob um céu em queda: o pensamento indígena, a antropologia e a 32ª Bienal de São Paulo | 32ª Bienal de São Paulo – Incerteza viva. Curador: Jochen Volz; Cocuradores: Gabi Ngcobo, Júlia Rebouças, Lars Bang Larsen e Sofia Olascoaga**  
Nina Vincent

# revista de antropologia

Fundada por Egon Schaden em 1953

EDITOR RESPONSÁVEL – Renato Sztutman

---

COMISSÃO EDITORIAL – Laura Moutinho, Pedro de Niemeyer Cesarino,  
Renato Sztutman e Sylvia Caiuby Novaes

SECRETÁRIO – Edinaldo F. Lima

ASSISTENTE EDITORIAL – Pedro Lopes

ASSISTENTE EDITORIAL (SEÇÃO DE RESENHAS) – Luísa Valentini

REVISÃO – Pedro Lopes

ESTAGIÁRIO – Fabrício Silva

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA – Fernando Bizarri (Estudio Brita)

---

## CONSELHO EDITORIAL

Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz – *Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil*  
Antonio Motta – *Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil*  
Catarina Alves Costa – *Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal*  
Claudio Furtado – *Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil*  
Eduardo Viveiros de Castro – *Museu Nacional, Rio de Janeiro, Brasil*  
Esmeralda Celeste Mariano – *Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, Moçambique*  
Fernando Giobellina Brumana – *Universidade de Cadiz, Espanha*  
Gilton Mendes dos Santos – *Universidade Federal de Manaus, Manaus, Brasil*  
Jane Felipe Beltrão – *Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil*  
Joana Overing – *The London School of Economics and Political Science, Reino Unido*  
João Biehl – *Princeton University, New Jersey, Estados Unidos da América do Norte*  
Júlio César Melatti – *Universidade de Brasília, Brasília, Brasil*  
Klass Woortmam – *Universidade de Brasília, Brasília, Brasil*  
Livio Sansone – *Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil*  
Lourdes Gonçalves Furtado – *Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, Brasil*  
Luiz Fernando Dias Duarte – *Museu Nacional, Rio de Janeiro, Brasil*  
Mara Viveiros – *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colômbia*  
Marisa G. S. Peirano – *Universidade de Brasília, Brasília, Brasil*  
Mariza Corrêa – *Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil*  
Moacir Palmeira – *Museu Nacional, Rio de Janeiro, Brasil*  
Oscar Calavia Sáez – *Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil*  
Paul Henley – *The University of Manchester, Manchester, Reino Unido*  
Roberto Kant de Lima – *Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil*  
Ruben George Oliven – *Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*  
Simone Dreyfrus Gamelon – *Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales, França*  
Tânia Stolze Lima – *Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil*  
Wilson Trajano – *Universidade de Brasília, Brasília, Brasil*  
Zethu Matebeni – *University of Cape Town, Cape Town, África do Sul*

## CAPA

Camila Becattini  
Pereira de Caux

# revista de antropologia

60(2) – Agosto de 2017

## Sumário

---

### ARTIGOS

- 342 **Tradução intersemiótica, sequencialidade e variação nos rituais musicais das terras baixas da América do Sul** | Rafael José de Menezes Bastos
- 356 **O grande jogo do casamento: um desafio antropológico e computacional em área de fronteira** | Marcio Silva
- 383 **A casa do tio e a casa do sogro: metodologias da antropologia do parentesco no País Basco** | Ion F. de las Heras
- 410 **À procura da vida: pensando com Gregory Bateson e Tim Ingold a respeito de uma percepção sagrada do ambiente** | Gustavo Ruiz Chiesa
- 436 **O solteiro, o porco inteiro, o caçador sem caça: o “um” entre os Araweté** | Camila Becattini Pereira de Caux
- 460 **A artificação da cultura: a economia da arte e o consumo da cultura no Musée du quai Branly** | Bruno Brulon
- 487 **Godllywood de Cristiane Cardoso: uma etnografia do “transreligioso”** | Roberta Bivar Carneiro Campos e Alana Souza
- 513 **Nem soja, nem gaúcho: autonomia camponesa e governança ambiental na Resex Chapada Limpa/MA** | Diana Patrícia Mendes e Benedito Souza Filho
- 532 **Rastros da memória na doença de Alzheimer: entre a invenção e a alucinação** | Daniela Feriani
- 562 **Imaginação, linguagem, espíritos e agência: ayahuasca e o tratamento da dependência química** | Marcelo S. Mercante

---

## ARQUIVO

588 **Uma tradução do artigo “Die Makú” de Theodor Koch-Grünberg (1906)**  
| Danilo Paiva Ramos e Karolin Obert

---

## RESENHAS

- 634 **A morfologia social de Robert Hertz | *Sociologia religiosa e folclore*, de Robert Hertz.** | Pedro Paulo Pimenta
- 639 **Seres-terra e a expansão do político nos Andes peruano | *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, de Marisol de la Cadena.** | Fábio Zuker
- 645 **Sobre laboratórios e jardins | *Moral Laboratories: Family Peril and the Struggle for a Good Life*, de Cheryl Mattingly.** | Maria Raquel da Cruz Duran
- 654 **Mundos incertos sob um céu em queda: o pensamento indígena, a antropologia e a 32ª Bienal de São Paulo | *32ª Bienal de São Paulo – Incerteza viva*. Curador: Jochen Volz; Cocuradores: Gabi Ngcobo, Júlia Rebouças, Lars Bang Larsen e Sofía Olascoaga.** | Nina Vincent

# revista de antropologia

60(2) – August 2017

## Table of Contents

---

### ARTICLES

- 342 **Intersemiotic Translation, Sequentiality and Variation in the Musical Rituals in Lowland South America** | Rafael José de Menezes Bastos
- 356 **The Grand Game of Marriage: An Anthropological and Computational Challenge in an Area of Frontier** | Marcio Silva
- 383 **Uncle's House and Father-In-Law's House: Methodologies of Anthropology of Kinship in the Basque Country** | Ion F. de las Heras
- 410 **In Search of Life: Thinking with Gregory Bateson and Tim Ingold about a Sacred Perception of the Environment** | Gustavo Ruiz Chiesa
- 436 **The Bachelor, the Peccary and the Hunter: On the Arawete "One"** | Camila Becattini Pereira de Caux
- 460 **The Artification of Culture: The Art Economy and the Consumption of Culture in the Musée du quai Branly** | Bruno Brulon
- 487 **Cristiane Cardoso's Godllywood: An Etnography of "Tranreligiosity"** | Roberta Bivar Carneiro Campos
- 513 **Neither Soy nor *Gacho*: Peasant Autonomy and Environmental Governance at Resex Chapada Limpa (MA)** | Diana Patrícia Mendes & Benedito Souza Filho
- 532 **Traces of Memory in Alzheimer's Disease: Between Invention and Hallucination** | Daniela Feriani
- 562 **Imagination, Language, Spirits and Agency: Ayahuasca and the Treatment of Addiction** | Marcelo S. Mercante

---

**ARCHIVE**

- 588**    **A Translation of the Article “Die Makú”, by Theodor Koch-Grünberg (1906)**  
| Danilo Paiva Ramos & Karolin Obert
- 

**REVIEWS**

- 634**    **Robert Hertz and His Social Morphology | *Sociologia religiosa e folclore*, de Robert Hertz.** | Pedro Paulo Pimenta
- 639**    **Earth Beings and the Expansion of the Political in the Peruvian Andes | *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, de Marisol de la Cadena.** | Fábio Zuker
- 645**    **About Laboratories and Gardens | *Moral Laboratories: Family Peril and the Struggle for a Good Life*, de Cheryl Mattingly.** | Giovana Acacia Tempesta
- 654**    **Uncertain Worlds Under a Falling Sky: Indigenous Thought, Anthropology and the 32nd Bienal de São Paulo | *32ª Bienal de São Paulo – Incerteza viva*. Curador: Jochen Volz; Cocuradores: Gabi Ngcobo, Júlia Rebouças, Lars Bang Larsen e Sofia Olascoaga** | Nina Vincent

# Tradução intersemiótica, sequencialidade e variação nos rituais musicais das terras baixas da América do Sul

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/  
2179-0892.ra.2017.137312](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137312)

Rafael José de Menezes Bastos

🏠 *Universidade Federal de Santa Catarina | Florianópolis, SC, Brasil*

✉ *rafael@cfh.ufsc.br*

---

## RESUMO

Este texto parte do panorama que elaborei em 2007 da música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul. De lá para cá, houve um crescimento importante da subárea de estudo. Já em 2007, considerei promissores os resultados dos esforços de pesquisa realizados. Algo muito mais forte posso dizer hoje, apontando também para a necessidade de análise da produção em comentário na direção do desenho do perfil da música na região e da projeção de novas investigações. Farei isto aqui brevemente, com base em algumas etnografias, inclusive a do ritual do Yawari dos Kamayurá do Alto-Xingu, de minha autoria.

---

## PALAVRAS-CHAVE

Terras baixas da América do Sul, rituais, cadeia intersemiótica, sequencialidade, variação.

Em 2007, publiquei um artigo sobre as características da produção intelectual acerca das músicas das sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul e sobre as características dessas músicas conforme a produção em tela<sup>1</sup>. Essa dualidade – entre a produção e seu objeto – é interessante, mas não a abordarei aqui. A primeira marca das pesquisas que levantei foi a de sua origem predominante na etnologia. A segunda foi a verificação de que ela quase sempre recusava o rótulo de “etnomusicologia”, tendo preferência pelos de “antropologia da música”, “antropologia musical” e outros. Sugiro hoje que essa preferência tem a ver com a diplomacia dos campos intelectuais envolvidos – antropologia e música (veja meu texto de 2005a). Agora entendo que, dessa maneira, a segunda característica é subsidiária da primeira. Em seguida, observei que a produção referida estava sendo realizada em instituições acadêmicas de vários países, envolvendo igualmente profissionais que eram nacionais de países diversos. Isto concedia uma forte marca internacional à etnomusicologia em análise. O Brasil, a França, a Grã-Bretanha e os Estados Unidos detinham em relação a este aspecto posição de destaque, o primeiro sendo o país onde, ao que tudo fazia parecer, a literatura em foco era mais numerosa – particularmente a partir dos anos 1990 –, mercê da produção cada vez mais expressiva e abundante dos programas de pós-graduação em antropologia social, que – entre outros itens – produziam dissertações de mestrado e teses de doutorado (veja Beaudet, 1993; Menezes Bastos, 2005a; Coelho, 2007). Agora diria que essa afirmação merece ser revista, com base em levantamentos detalhados. A perspectiva comparativa, constituída a partir do interior da etnografia, era a quarta característica da produção considerada no artigo. Ela se sustentava na convicção teórico-metodológica, partilhada pelos americanistas de extrações as mais diferentes entre si, de que as terras baixas da América do Sul constituíam um grande sistema relacional, comunicante inclusive com os Andes. Apesar de hoje essa convicção não parecer estar sendo contestada, vale considerar que os estudos comparativos parecem sempre ter sido baseados em etnografias particulares ou generalizações sub-regionais – conforme tipicamente o caso xinguno, base das minhas próprias investigações. Por fim, a quinta característica apontava para o reconhecimento, no período, do interesse que os estudos etnomusicológicos nas terras baixas encontravam no nível político das relações das sociedades da região com o “mundo dos brancos”, a musicalidade e a artísticidade em geral, tão fortes entre esses povos, sendo, elas mesmas, importantes alavancas de sensibilização e solidariedade dos “civilizados” no sentido de sua arregimentação como aliados dos índios em suas lutas por cidadania. Entendo que agora essa marca é muito mais forte, tendendo inclusive em alguns casos – como o brasileiro (Menezes Bastos, 2011) – a condicionar a natureza mesma dos estudos.

Quanto às características da música da região, levantadas com base na

<sup>1</sup> Conforme Menezes Bastos (2007).



literatura citada, considerarei aqui centralmente três – deixando para trabalhos futuros as demais –, que retomo abaixo, procurando trazer maior substância etnográfica para elas. A primeira característica aponta para o papel desempenhado pela música na cadeia intersemiótica do ritual. Disse em 2007 que isto foi originalmente estudado em áreas bem diferentes da região, e afastadas entre si: (1) na Amazônia peruana, entre os Amuesha (aruaque), conforme Smith (1977); (2) e no Alto Xingu (Menezes Bastos, 1978 [1999a]), entre os xinguanos Kamayurá (tupi-guarani). Para Smith o papel da música no ritual amuesha é o de *centro integrador* dos discursos nele presentes. Similarmente, o caso kamayurá estabelece a música como um sistema *pivot* que faz a intermediação, no rito, entre os universos das artes verbais (poética, mito) e aqueles vinculados às expressões plásticas-visuais (grafismo, iconografia, adereços) e coreológicas (dança, teatro). *Integração e intermediação* seriam, pois, os sentidos que, a partir dessas fontes dos anos 1970, tipificariam o papel da música na cadeia em análise. Basso (1985), estudando os também xinguanos Kalapálo (caribe), confirma esses sentidos, levando-os adiante: para ela, a natureza da performance ritual kalapálo é musical – daí seu conceito seminal de *ritual musical* –, a música constituindo a *chave* (*key*) da performance. Gebhart-Sayer (1986, 1987), abordando os Shipibo-Conibo (pano) da Amazônia peruana, desenvolve esses nexos. Para ela, a relação entre a música e os desenhos visuais é de *tradução*, as canções ali sendo a tradução sonora, reversível, de motivos pictóricos. Brabec de Mori e Laida Mori Silvano de Brabec (2009: 108-110) dão sustentação à existência dessa relação entre o grafismo e a música, mas não estão de acordo com a autora de que ela seria de tradução. Um nexos próximo aos comentados parece fazer sentido também entre os caribe Yekuana da Venezuela, envolvendo a cestaria e o canto (Guss, 1990). Sumarizando, de acordo com o meu texto de 2007, parece ser razoável falar de uma generalidade do papel da música na cadeia intersemiótica do ritual na região, apontando para um lugar semântico que compreende os nexos de *integração*, *intermediação*, *desencadeamento* e similares, em suma, *tradução*. Sugeri em 2001 que o sentido de *tradução* salientava a relação semântica interdependente entre os subsistemas presentes na referida cadeia, de forma entretanto não alegórica. Isto é, ela não deveria ser pensada em termos da reprodução – por assim dizer “sinonímica” – dos mesmos significados pelos diferentes subsistemas significantes. Tal sentido de tradução que sugeri aproxima-se daquela de *evocação*, preconizado por Benjamin (1968).

De 2007 para cá, muito tem sido publicado que vem a reforçar, desenvolver e expandir a teoria que resumi acima sobre a cadeia intersemiótica do ritual. Começo com a investigação de Barcelos Neto (2008, 2011) sobre os Wauja – conhecidos também como Waurá –, povo xinguanos falante de uma língua aruaque (ver também Piedade, 2004 e Mello, 2005). No texto de 2011, esse autor, reto-

mando as minhas elaborações sobre a cadeia em tela – que ele considera ter um profundo interesse para a compreensão das terras baixas como um todo –, elabora a proposta de que a natureza intrínseca da arte do trançado é simultaneamente musical e iconográfica. Faz isto com base na narrativa mítica. A contribuição, entretanto, que me parece mais forte de seu estudo está na resposta que ele oferece à sua grave pergunta: “como esta teoria etnográfica – a de minha autoria –, que tem a música como pivô, relaciona-se com as artes visuais?”. Passando a palavra a um dos seus professores indígenas, este faz a seguinte sequência de afirmações: “o mito vira música e esta se transforma em dança; sobre esta estão as ‘coisas’; não há dança sem tais ‘coisas’”. Note-se que nesta resposta – afirma o autor – “coisas” significa aquilo que torna o corpo capaz de dançar, a saber, adornos e pintura corporal. Essa impressionante resposta do plano explicitamente etnográfico lembra uma outra que, no português de contato dos índios kamayurá, ouvi de um interlocutor quando lhe perguntei sobre a natureza do ritual – “tem história (mito), tem música e tem dança” (Menezes Bastos, 1978). Observe-se que aí meu interlocutor apontava para o ritual como tendo uma composição em cadeia, com âncora na narrativa mítica e se expressando nas artes do corpo, tudo passando pela música, espécie de pivô de conversão do mito na dança. Este nexos está profundamente presente na etnografia do ritual do *Yawari* (conforme meu texto de 2013).

Outra investigação que aqui levarei em conta é a de Cesarino (2011, 2013) sobre os Marubo, falantes de uma língua pano e habitantes do Vale do Javari (conforme também Werlang, 2001). Sua pesquisa tem foco nas artes verbais (mito, poesia, narrativa, e também canto) e seu artigo de 2013 traz como tema especificamente as relações entre essas artes, a iconografia e os desenhos – em termos gerais, entre os planos verbal (incluindo o canto) e o visual. Note-se que o autor, por motivos não explicitados, prefere não usar a categoria *música* – tipicamente, no caso, *música vocal* – mas *canto*, incluindo esta categoria na categoria geral de *artes verbais*. Consistentemente com tal escolha, sua análise desses cantos tem por objeto tão somente suas letras, não atingindo suas músicas. A relação entre os dois planos referidos – o verbal (canto sem música incluída) e o visual – é patente nas formulações do autor, seu encadeamento também, particularmente para os xamãs (também glosados pelo autor de cantadores) e as mulheres desenhistas dos desenhos do tipo *kene*<sup>2</sup>. Finalmente, essas relações são elaboradas por ele enquanto de tradução no sentido acima elaborado, isto é, não alegórico (ou “sinonímico”), muito próximo ao de tradução como *evocação*, de acordo com Benjamin.

Por fim, comento o trabalho de Severi (2014), dono de formulações teóricas e metodológicas de grande interesse, muito próximas às minhas. Seu texto estuda três grupos do Alto Orinoco, dois de língua caribe, os Yekuana (Guss, 1990),

<sup>2</sup> Para os índios kaxinawa (também de língua pano), *kene* são padrões gráficos expressamente não figurativos desenhados somente pelos homens (Lagrou, 2007).

mencionados anteriormente, e os Wayana (Welthen, 2003); e um de língua tupi-guarani, os Wayapi (Beudet, 1997). A reflexão de Severi parte do clássico de Jakobson (1959), e das suas definições de três tipos de tradução: intralinguística, interlinguística e transmutação. Registro que, de acordo com Jakobson,

*intralinguistic translation or “rewording” is an interpretation of verbal signs by means of other signs of the same language,” “interlingual translation or translation proper is an interpretation of verbal signs by means of some other language” and “intersemiotic translation or transmutation is an interpretation of verbal signs by means of signs of nonverbal sign systems (Jakobson, 1959: 233, apud Severi, 2014: 46).*

Severi usa o primeiro caso etnográfico (o trançado entre os Yekuana) para identificar alguns traços formais (que equaciona como semióticos) da transmutação como uma forma de tradução não arbitrária ou idiossincrática de signos verbais em não-verbais. Conforme adiante retomarei, este é um ponto de grande interesse de seu artigo. Quanto ao segundo e terceiro casos – iconografias wayana (para o autor, um desenvolvimento da tradição visual yekuana) e a música wayapi –, eles são usados para confirmar os traços formais da transmutação. De acordo com Severi, o que distingue a iconografia wayana da Yekuana é a complexidade do discurso verbal sobre a representação visual. Na música dos Wayapi, de acordo com o autor, existiria uma forma muito similar às dos Yekuana e Wayana de representar a natureza real dos predadores invisíveis como seres coletivos. Os músicos wayapi tocam a partir do conhecimento dos nomes dos espíritos (aqueles usados nas narrativas mitológicas), da mesma maneira através da qual os Wayana e os Yekuana os representam no plano visual. Na verdade, executar uma música em um instrumento, como flauta ou clarinete, é para os Wayapi um ato de comunicação definido com muita precisão, dirigido tipicamente para seres não humanos (recordo que Piedade, 2004, e Mello, 2005, apontam para algo muito similar entre os xinguanos Wauja). Diria eu, desta maneira, que a pragmática das performances rituais musicais wayapi – e é o que penso de muitos outros grupos ameríndios – é ao mesmo tempo complexa e explícita, não estando ligada, por outro lado, a nenhuma ideologia da inefabilidade. Considero este ponto de funda importância para a continuidade dos estudos sobre a cadeia intersemiótica do ritual no mundo ameríndio, estando fortemente presente em minha etnografia do *Yawari* (2013) e trabalhos posteriores.

No artigo de 2007, anotei como segunda característica da música nas terras baixas da América do Sul a *sequencialidade*. Ela distinguiria a organização musical dos rituais da região no plano intercancional, isto é, naquele definido pela articulação entre as canções (ou peças instrumentais ou voco-

-instrumentais) componentes. A sequencialidade explicitar-se-ia pelo fato de que os repertórios musicais da região – quase sempre, conforme visto acima, parte de complexas cadeias intersemióticas – organizam-se em sequências (ou sequências de sequências) de cânticos (que podem ser canções ou vinhetas), de peças instrumentais ou voco-instrumentais. Essas sequências e sequências de sequências usualmente apontam para a cronologia das partes do dia e da noite e são por elas ancoradas, sendo possível que também o façam em relação àquelas de outros ciclos temporais, como meses, estações e outros. Ainda no artigo em comentário propus a ideia de que peças musicais solitárias não pareciam fazer muito sentido na região em estudo. Recordo que em outro trabalho (2009) eu avancei a proposta de que em uma região do planeta famosa por descurar o tempo histórico – as terras baixas da América do Sul –, a música, vista no Ocidente como a arte que cancela o tempo, opere exatamente a longa duração. Sugeri então, no texto de 2009 – e ora o faço de novo –, que seria como se a música fosse nas terras baixas uma espécie de arquivo. Quer dizer, as célebres sociedades frias amazônicas seriam tão quentes quanto a sua música.

Essa sequencialidade no plano intercancional tem uma organização similar à da suíte ocidental (Fuller, 2007). Ela de começo foi estudada por mim mesmo, entre os tupi-guarani Kamayurá do Alto Xingu (Menezes Bastos, 1990, 1994, 1996a, 2004a, 2004b; Menezes Bastos e Piedade, 1999). Depois, foi abordada entre os aruaque Kulina (Silva, 1997), os tucano Yepamasa (Piedade, 1997), os aruaque xinguanos Wauja (Piedade, 2004; Mello, 1999, 2005), os tupi-guarani guaranis do sul e do centro-oeste brasileiros (Montardo, 2002), os caribe Arara (Coelho, 2003) e entre os Kalankó de Alagoas (Herbetta, 2006, 2013). No artigo de 2007 eu disse que era minha hipótese de trabalho que esse tipo de organização era muito mais disseminado que a abrangência dessa amostra daria a entender, acrescentando, por outro lado, que tudo parecia apontar para o fato de que a sequencialidade apresentar-se-ia como um dos *racionales* da organização dos rituais da região no plano intercancional. Registre também que no caso kamayurá por mim investigado, a sequencialidade assumiria uma elaboração muito complexa, seguindo um padrão que chamei de *estrutura sequencial*, de grande interesse do ponto de vista cognitivo. Sugeri que esse padrão seria muito espalhado pela região e não simplesmente uma ocorrência isolada ou rara (Menezes Bastos, 1990, 2004a, 2004b e enfaticamente 2013).

Uma considerável massa de dados teórico-etnográficos, de autores de origens e orientações as mais diferenciadas, abordando casos igualmente bem diferentes entre si, tem evidenciado, de 2007 para cá, a consistência e interesse do acima levantado sobre a sequencialidade como característica fundamental da música nas terras baixas da América do Sul. Se bem que de maneira inespecífica, a sequencialidade está presente em obras coletivas, como aquelas

organizadas por Brabec de Mori (2013) e Brabec de Mori, Lewy e García (2015). Sua presença mais forte, porém, é verificada em outras fontes. A etnografia de Domínguez (2016), sobre os Chané do Chaco argentino (que a autora caracteriza como Aruaque guarinizados), é uma delas, sendo preta quanto à presença da sequencialidade (assim como dos processos de variação e repetição). Note-se que também em meu texto de 2007 aponte a variação – assim como a repetição (e diferenciação) – como marca relevante da música em comentário. Hoje eu diria talvez a mais importante de todas. Voltarei a isto adiante. Os Chané, que se consideram como mestiços puros (Combès e Villar, 2007), são estudados por Domínguez de maneira aguda, por meio de vídeos feitos por ela de sua música ritual para flautas, vídeos partilhados com os músicos indígenas e por estes usados como instrumentos de análise. Nas elaboradas exegeses feitas em campo pelos nativos com bases nos vídeos resultaram muito fortes a sequencialidade como princípio da organização das peças de música, assim como sua elaboração sutil através do processo de variação, que exibe uma fina dialética entre repetição e diferenciação.

Outra etnografia na qual a sequencialidade está presente tem como objeto o sistema cancional do ritual *Pep-cahàcdos Ràmkkòkamekra/Canela*, dos índios timbira (jê) do Brasil Central (Soares, 2015). Na etnografia em comentário, a autora aponta como a sequencialidade está conectada com as ideias da música como pivô (que estudei em meu livro de 1978), como chave da performance na cadeia intersemiótica do ritual e como sua tradução sonora. Ela também registra que as sequências e sequências de sequências apontam para a cronologia do dia e da noite. Observe-se que a ideia de sequencialidade está presente nessa etnografia desde o conceito de ritual com o qual opera – proveniente de Tambiah (1985) –, como sistema cultural de comunicação simbólica, constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos. Para concluir essa consideração sobre a questão da sequencialidade, vale registrar o texto de Seeger (2013), onde o conjunto dos estudos que tenho feito sobre ela são tomados como *insight* proveniente do pensamento indígena para iluminar a abordagem de tradições musicais de outras partes do planeta – o pensamento ameríndio, longe de ser paroquial, é por excelência aberto para compreender o mundo. Também vale considerar, fechando esta parte do texto, que recentemente recebi do colega xinguanista Mark Munzel a notícia de que um colega seu, matemático, na Alemanha, observando as sequências de fotos de máscaras contendo os célebres desenhos geométricos xinguanos chamados em kamayurá de *tapaka*, estariam baseados na sequência geométrico-matemática de Fibonacci. Deixando este ponto para desenvolver em trabalhos futuros, recordo que constantemente tenho apontado em meus textos – desde mesmo 1978, mas especialmente em 2013 – para a preta matemática dos meus estudos sobre os Kamayurá, xinguanos e ameríndios, o que infelizmente

não tenho podido levar adiante, leigo que sou na matemática.<sup>3</sup>

Encerro aqui este texto retomando brevemente o que disse em 2007 sobre o processo de variação como uma terceira (naquele artigo, quarta) marca da música nas terras baixas da América do Sul. Disse ali que se trataria, a variação, do processo predominante na região de composição de peças musicais. Afirmo também que no citado processo o material temático – os motivos tipicamente – na maioria das vezes, exposto no começo das peças, é elaborado através de vários procedimentos. Entre esses procedimentos estão os de repetição, aumentação, diminuição, transposição e retrogradação. Falei ali que as mudanças resultantes dessa elaboração não seriam de tal ordem a cancelar as características básicas daquele material. Anotei por fim que neste último caso – quando as características em referência são dissolvidas – ter-se-ia *desenvolvimento* e não *variação* (não deixei de comentar, entretanto, que essa diferenciação é polêmica). No texto em comentário, a variação é entendida como atuando no nível micro da composição, envolvendo tipicamente os motivos, apontando como os estudos detalhados de Menezes Bastos (1990, 2013), Piedade (2004) e Mello (2005) “lançam luz sobre como o processo de variação está na base da composição musical em nível *intracancional* entre os xinguanos” (2007, ênfase minha agora). Hoje o que eu diria é que, além de a variação constituir-se na característica mais forte do processo de composição intracancional na região – ou seja quanto a seu nível micro –, ele também parece marcá-lo no plano intercancional, aquele das sequências, conforme o anteriormente estudado, e naquele das sequências de sequências, atingindo ele, assim, também o nível macro. Neste sentido, cada uma das sequências integrantes de um mesmo universo de sequências seria, via de regra, variante da respectiva sequência de referência. Na base de tudo isso estaria, como já disse, uma fina dialética entre repetição e diferenciação (Menezes Bastos, 2013). Recordo, por fim, que em vários textos tenho apontado para o interesse da aproximação entre o conceito lévi-straussiano de transformação e o musicológico de variação. Esta aproximação de começo poderia tomar como base, de um lado, uma comparação entre as análises realizadas por Lévi-Strauss tipicamente n’ *As Mitológicas* e, de outro, o processo de variação na tradição da música clássico-tonal ocidental – através de repertório adequado, a escolher – quanto especificamente às operações – por exemplo, inversão, retrogradação e outras – adotadas por um e outro. Evidentemente, somente novos estudos poderão levar tal proposta adiante. Conforme comentado, o texto de Severi (2014) antes citado tem grande interesse na direção desses possíveis estudos futuros. Recordo que ele parte do clássico de Jakobson (1959), e das suas definições de tradução: intralinguística, interlinguística e transmutação. É exatamente em relação ao último tipo de tradução que o artigo de Severi tem grande importância, suas elaborações envolvendo cadeias intersemióticas entre os Yekuana, Wayana e Wayapi sendo extremamente produtivas.

**3** A sequência de Fibonacci compõe-se de números inteiros começando geralmente por 0 e 1. Cada número subsequente perfaz a soma dos dois anteriores. O matemático italiano Leonardo de Pisa, conhecido como Fibonacci, descreveu em 1202 o aumento de uma população de coelhos, com base nessa sequência. Ela é conhecida desde a antiguidade clássica e pelos índios quíchua das terras altas da América do Sul.

---

**Rafael José de Menezes Bastos** é professor de antropologia na UFSC e compositor, cantor e violonista. Estuda os Kamayurá do Alto Xingu e os índios em geral das terras baixas da América do Sul desde 1969, colaborando com os primeiros nos seus projetos sobre patrimônio musical e cultural. Pesquisa a música no Brasil e na América Latina desde 1971.

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARCELOS NETO, Aristóteles

2008 *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

2011 “A serpente de corpo repleto de canções: um tema amazônico sobre a arte do trançado”. *Revista de Antropologia*, 54 (2): 981-212.

BASSO, Ellen B.

1985 *A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

BEAUDET, Jean Michel

1993 “L’Ethnomusicologie de l’Amazonie”. *L’Homme*, 126-128:527-533.

1997 *Souffles d’Amazonie: Les Orchestres tule des Wayãpi*, Vol. 3. Nanterre, Société d’Ethnologie.

BENJAMIN, Walter

1968 “The Task of the Translator: An Introduction to the Translation of Beaudelaire’s ‘Tableaux Parisiens’”. In *Illuminations*. Nova York, Schocken Books, pp. 69-82.

BRABEC DE MORI, Bernd e BRABEC, Laida Mori Silvano de

2009 “La corona de la inspiración. Losdiseños geométricos de los Shipibo-Konibo y sus relaciones con cosmovisión y música”. *Indiana*, 26: 105–34.

BRABEC DE MORI, Bernd (org.)

2013 “The Human and non-Human in Lowland South American Indigenous Music”, *Ethnomusicology Forum, Special Issue*, 22(3).

BRABEC DE MORI, Bernd; LEWY, Matthias e GARCÍA, Miguel A. (orgs.)

2015 “Sudamérica y sus mundos audibles: Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas”, *Estudios Indiana*, 8.

CESARINO, Pedro de Niemeyer

2011 *Oniska – poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Editora Perspectiva.

2013 “Cartografias do cosmo: conhecimento, iconografia e artes verbais entre os Marubo”. *Mana* 19(3): 437-471.

COELHO, Luis Fernando Hering

2003 *Para uma antropologia da música arara (Caribe): um estudo do sistema das músicas vocais*. Florianópolis, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.

2007 “A nova edição de *Why Suyá Sing*, de Anthony Seeger, e alguns estudos recentes sobre música indígena nas terras baixas da América do Sul”. *Mana*, 13(1):237-249.

COMBÈS, Isabelle e VILLAR, Diego

2007 “Os mestiços mais puros: representações chiriguano e chané da mestiçagem”, *Mana*, 3(1): 41-62.

DOMÍNGUEZ, María Eugenia

2016 “Western Chaco Flutes and Flute Players Revisited”. In LANDA, Enrique Cámara e ISOLABELLA, Matias (orgs.). *Musicam 2014 Symposium, Ethnomusicology and Audiovisual Communication: Selected Papers from the MusiCam 2014 Symposium*. Valladolid, Universidad de Valladolid-ICTM.

FULLER, David

2007 “Suite”. In MACY, L. (org.). *Grove Music Online*. Disponível em: <http://www.grovemusic.com>, acesso em 07/04/2007.

GEBHART-SAYER, Angelika

1986 “Una terapia estética. Los diseños visionários de ayahuasca entre los Shipibo-Conibo”. *América Indígena*, 46(1):189-218.

1987 *Die Spitze des Bewusstseins. Untersuchungen zu Weltbild und Kunst der Shipibo-Conibo*. Hohenschäftlarn, Klaus Renner Verlag.

GUSS, David M.

1990 *To Weave and Sing: Art, Symbol, and Narrative in the South American Rainforest*. Berkeley e Los Angeles, University of California Press.



HERBETTA, Alexandre Ferraz

- 2006 O “idioma” *kalankó*: por uma etnografiada música no Alto-Sertão alagoano. Florianópolis, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.
- 2013 *Peles Braiadas: modos de ser Kalankó*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco.

JAKOBSON, Roman

- [1959] 2008 “Aspectos lingüísticos da tradução”. In *Lingüística e comunicação*. São Paulo, Cultrix, pp. 63-72.

LAGROU, Els

- 2007 *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro, Top Books.

MELLO, Maria Ignez C.

- 1999 *Música e mito entre os Wauja do Alto Xingu*. Florianópolis, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.
- 2005 *Iamurikuma: música, mito e ritual entre os Wauja do Alto Xingu*. Florianópolis, tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.

MENEZES BASTOS, Rafael José de

- 1978 *A musicológica kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto-Xingu*. Brasília, Fundação Nacional do Índio.
- 1990 *A festa da jaguatirica: uma partitura crítico interpretativa*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
- 1994 “Aspects of Music in Amazonia: Comparative Perspectives from the Study of Kamayurá Music (Apùap/ Upper-Xingu)”. Comunicação apresentada no 48o. Congresso Internacional de Americanistas. Estocolmo/Uppsala, 4-9 de julho de 1994).
- 1999a *A musicológica kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto-Xingu*, 2a. edição. Florianópolis, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina.
- 2001 “Ritual, história e político no Alto Xingu: observações a partir dos Kamayurá e do estudo da festada jaguatirica (Jawari)”. In: FRANCHETTO, Bruna e HECKENBERGER, Michael (orgs.). *Os povos do Alto Xingu. História e cultura*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, pp. 335-357
- 2004a “Estrutura seqüencial como *rationale* dos rituais musicais das terras baixas da América do Sul: uma hipótese de trabalho a partir do estudo do *Yawari kamayurá*”. Comunicação apresentada na 24ª. Reunião Brasileira de Antropologia, Recife, 12-15 de junho de 2004.

- 2004b “The Yawari Ritual of the Kamayurá: A Xinguanó Epic”. In KUSS, Malena (org.). *Music in Latin America and the Caribbean: An Encyclopedic History* (vol.1: *Performing beliefs*). Austin, University of Texas Press, pp. 77-99.
- 2005a “Etnomusicologia no Brasil: algumas tendências hoje”. In: LÜHNING, Ângela Elisabeth e ROSA, Laila Andresa Cavalcante (orgs.). *Etnomusicologia: lugares e caminhos, fronteiras e diálogos. Anais do 2º. Encontro Nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia*. Salvador, Contexto, pp. 89-103.
- 2007 “Músicas nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte”, *Mana*, 13(2): 293-316.
- 2009 “Claude Lévi-Strauss, o mito ameríndio e a música ocidental”. In *Comunidade Virtual de Antropologia, Artigos no. 50*. Disponível em: <http://www.antropologia.com.br/>, acesso em 22/4/2016.
- 2011 “Etnomusicología, producción de conocimiento y apropiación indígena de la fonografía: el caso brasileño hoy en día”. *Trans*, v. 15: 23.
- 2013 *A festa da jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Florianópolis, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina.

MENEZES BASTOS, Rafael José de e PIEDADE, Acácio Tadeu de Camargo

- 1999 “Sopros da Amazônia: sobre as músicas das sociedades Tupi-Guarani”. *Mana*, 5(2):125-143.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira

- 2002 *Através do “Mbaraka”: música e xamanismo guarani*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo. (Publicada também na versão: 2009. *Através do Mbaraka - Música, Dança e Xamanismo Guarani*. São Paulo, Edusp).

PIEADADE, Acácio Tadeu de C.

- 1997 *Música yepamasa: por uma antropologia da música no Alto Rio Negro*. Florianópolis, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.
- 2004 *O canto do Kawoká: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu*. Florianópolis, tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.

SEEGER, Anthony

- 2013 “Fazendo parte: seqüências musicais e bons sentimentos”. *Revista Antropológicas*, 17/24 (2): 7-42.

SEVERI, Carlos

2014 "Transmutating Beings: A Proposal for an Anthropology of Thought". *Hau* 4 (2): 41-71.

SILVA, Domingos A. Bueno da

1997 *Música e personalidade: por uma antropologia da música entre os Kulina do Alto Purús*. Florianópolis, dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.

SMITH, Richard Chase

1977 *Deliverance from Chaos for a Song: A Social and Religious Interpretation of the Ritual Performance of Amuesha Music*. Ithaca, tese de doutorado, Cornell University.

SOARES, Lígia Raquel Rodrigues

2015 "Eu sou o gavião e peguei a minha caça". O ritual *Pep-cahãc dos Rãm kôkamekra/ Canela e seus cantos*. Manaus, tese de doutorado, UFAM.

TAMBIAH, Stanley

1985 *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Harvard University Press.

VELTHEM, Lucia von

2003 *O belo é a fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa, Assírio e Alvin.

WERLANG, Guilherme

2001 *Emerging Peoples: Marubo Myth-chants*. Reino Unido, tese de doutorado, University of St. Andrews.

## **Intersemiotic Translation, Sequentiality and Variation in the Musical Rituals in Lowland South America**

---

### **ABSTRACT**

This text departs from the panorama that I wrote in 2007 about the music of the Amerindian societies in lowland South America. Since then up to now, an important growth of this area of study is happening. Already in 2007, I considered promising the results of the efforts of research. Something much stronger I can say today, also pointing to the necessity of analysis of the respective studies toward the drawing of the profile of music in the region and the projection of new inquiries. I will make this here briefly, on the basis of some ethnographies, including that one by myself, about the ritual of *Yawari* of the Kamayurá of Upper Xingu.

---

### **KEYWORDS**

Lowland South America, Rituals, Intersemiotic Chain, Sequentiality, Variation.

Recebido em 29 de maio de 2017. Aceito em 27 de junho de 2017.

# O grande jogo do casamento: um desafio antropológico e computacional em área de fronteira

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137313)

2179-0892.ra.2017.137313

## Marcio Silva

🏠 Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil

✉ marciofs@usp.br

---

### RESUMO

Para Schneider, os estudos antropológicos de parentesco estão ancorados em uma Doutrina da Unidade Genealógica da Humanidade que teria distorcido a percepção etnográfica e consagrado um “non-subject”. Esta Doutrina pode ser assim resumida: em todas as culturas humanas, parentesco tem a ver com o reconhecimento de vínculos naturais entre os indivíduos, assim aprofundando sua tradução universal em termos genealógicos. Este artigo se contrapõe à crítica de Schneider em duas frentes: indaga se necessariamente convém entender o método genealógico como um dispositivo de tradução; em outra, questiona se o método genealógico requer tal Doutrina para se definir. Paralelamente, a partir da pesquisa etnográfica concernente aos Ewawene-Nawe, este artigo, nos horizontes da teoria da aliança, argumenta em favor da reabilitação do método genealógico que, neste século, não pode abrir mão de ferramentas computacionais. Isto, considerando que “a primeira tarefa da antropologia, pré-requisito de todas as outras, é entender e formular os símbolos e sentidos e suas configurações, de que uma cultura particular consiste” (ênfase no original, Schneider, 1984: 196).

---

### PALAVRAS-CHAVE

Parentesco, genealogia, tradução e modelo, teoria da aliança, Ewawene-Nawe.

## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

Ao longo do período de emergência e consolidação das matrizes teóricas clássicas da disciplina, os estudos de parentesco desempenharam um papel fundamental, acumulando “uma vasta bibliografia que abrange, talvez, mais da metade do total da literatura antropológica” (Fox, 1967: 10) produzida até meados do século XX. Como Holy (1996: 1) chama a atenção, nos primeiros cem anos da disciplina, são raros os antropólogos com alguma projeção que não contribuíram, de alguma forma, para o desenvolvimento dos estudos de parentesco. Mas, quis a história que seus expoentes quase nunca estivessem de acordo sobre as formas de lidar com o tema. Ao contrário, controvérsias, mais ou menos ácidas, desde sempre figuram em primeiro plano, como não desmentem as disputas sobre as origens da família e sobre o sentido dos sistemas classificatórios, que inauguram os estudos de parentesco e, por eles, a antropologia social, na segunda metade do Século XIX. Parodiando uma fórmula sobre as diferenças entre os irmãos sol e lua nos mitos ameríndios, não seria exagero dizer que, desde então, essas e outras controvérsias foram amplificadas, multiplicadas e dispostas em perpétuo desequilíbrio. Um balanço dos *Kinship Studies* no fim do milênio, publicado em um volume especial da revista *L'Homme*, não deixa dúvidas de que as querelas e questões de parentesco continuam na ordem do dia, transpondo as fronteiras temáticas clássicas em todas as direções (Collard, 2000: 635-58). Neste mesmo volume, Lévi-Strauss, em um de seus últimos textos, regozija-se com a riqueza e a diversidade de seus horizontes e conclui que “os problemas do parentesco e da aliança continuam no primeiro plano das preocupações dos etnólogos” (2000: 713).

Os estudos de parentesco lembram um vulcão antigo, em intensa atividade desde as primeiras erupções. Por esta razão, não deixa de ser curioso que um dos autores cujas ideias mais produziram fluxos piroclásticos, nas últimas décadas, tenha sido precisamente aquele que decretou sua extinção. Em uma obra de extraordinário impacto, Schneider (1984) argumenta que parentesco é uma noção etnocêntrica, um senso comum do Ocidente, blindado com foro privilegiado por uma legião de autores, cuja lista é um *Who is Who* da antropologia. Tal blindagem teria aprofundado uma relação de dependência entre parentesco e genealogia, apoiada em um pressuposto enganoso: o de que o parentesco, em todas as culturas humanas, tem por missão representar, refletir, simbolizar, organizar, etc. relações naturais entre os indivíduos. A tradução genealógica universal teria assim produzido um falso denominador comum pelo qual fenômenos incomensuráveis passaram a ser especiosamente tomados como *sistemas de parentesco*. Parentesco, em suma, seria mais um *non-subject* da disciplina, uma ilusão como o totemismo e o matriarcado. Lastreado em uma *Doutrina da Unidade Genealógica*

<sup>1</sup> Uma versão oral deste texto foi apresentada como aula no concurso para professor titular de Antropologia Social, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, em 28 de janeiro de 2016. Agradeço aos colegas do CEstA, Stelio Marras (IEB-USP) e Renato Sztutman (FFLCH-USP) e a Adriana Queiroz Testa (UFCH-UNICAMP) a leitura atenta das notas de aula e os comentários, que me convenceram a produzir este manuscrito. A consolidação dos dados genealógicos enawenawé e a construção do primeiro software empregado em seu estudo receberam o generoso apoio da FAPESP (AP 08/53352-3). Alguns argumentos aqui defendidos nasceram de diálogos com João Dal Poz (UFJF), sócio na construção da ferramenta computacional, com Miriam Hartung (UFSC), que também enfrenta os desafios do tratamento informático do parentesco, e com Carlos Eduardo Ferreira (IME-USP), parceiro no CEstA.

da *Humanidade*, o conceito foi desde sempre um eterno refém da biologia, o que acarretou péssimas traduções (traições) dos “símbolos e sentidos e suas configurações de que uma cultura particular consiste” (1984: 196). A crítica de Schneider não poupa ninguém do panteão do parentesco, nem mesmo ele próprio. Ao contrário. Sua famosa análise do *tabinau* em Yap é a primeira a ir para o paredão.

As provocações do autor, que retomam teses ensaiadas anteriormente (Schneider, 1972) tiveram repercussão imediata. Mas as frases de efeito de seu texto, tão características de seu estilo, foram às vezes mal interpretadas. A própria afirmação bombástica de que parentesco é um *non-subject*, que não existe em lugar nenhum a não ser na cabeça dos antropólogos, foi, por muitos, tomada como voz de comando de ordem unida: os estudos de parentesco deveriam bater em retirada do teatro de operações da antropologia. Os prejuízos deste mal-entendido não tardaram a se manifestar nos batalhões da disciplina.

Ora, “Parentesco é um *non-subject*” não é ordem unida, nem atestado de óbito dos estudos de parentesco. É uma contribuição válida a uma reflexão centenária, como tantas outras do autor. Como tal, não ficou sem réplica. Tendo enviado a Lévi-Strauss uma cópia de sua comunicação “*What is kinship all about?*”, apresentada em um evento que celebrou os cem anos da publicação dos *Sistemas de consanguinidade e afinidade da família humana*, Schneider recebe essas breves linhas de agradecimento, escritas em inglês, reproduzidas por McKinley (2001: 144):

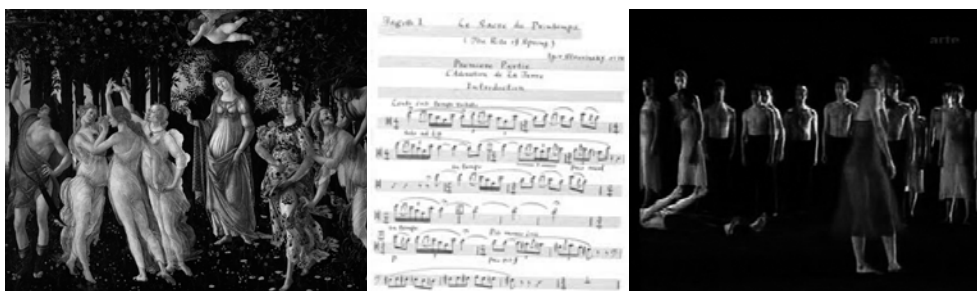
*Muito obrigado por me mandar ‘What is kinship all about?’. Embora eu concorde com você em muitos pontos, não iria tão longe em dizer que parentesco é um “non-subject”. Eu o definiria como um modo de classificar pessoas e definir seus direitos e obrigações de acordo com casamentos passados e com previsão de futuros. Esta formulação é muito desajeitada porque nada é mais difícil que frasar uma definição em uma língua estrangeira, mas estou certo de que você vai captar meu ponto, que é o de que parentesco tem a ver com casamento e que proibições, prescrições e preferências matrimoniais não são um non-subject. Claude Lévi-Strauss, 10 de fevereiro de 1971.*

Os argumentos que submeto a seguir vão nesta mesma direção. São eles: o conceito de parentesco não depende da pressuposição de uma *Doutrina da Unidade Genealógica da Humanidade* para se definir e o método genealógico, inventado por Rivers no Estreito de Torres, em 1898, continua sendo uma boa ferramenta de acesso aos símbolos e sentidos e suas configurações de que uma cultura particular consiste, desde que não o tomemos como um *Google translator toolkit*, mas como um artifício de *modelagem*.

## TRADUÇÃO E MODELO

Minha ressalva à tese de Schneider pode ser assim resumida: antes de tudo, devemos nos perguntar se o que o método genealógico produz são necessariamente *traduções* do parentesco. Boas ou péssimas, não faz diferença. Lições muito conhecidas da linguística estrutural nos ensinam que é possível entender o método genealógico de outra maneira.

Como Jakobson ([1959] 1995: 64) chama a atenção, “para o linguista como para o usuário comum das palavras, o significado de um signo linguístico não é mais que a sua tradução por outro signo que lhe pode ser substituído”. Tal substituição pode se efetuar no interior de um mesmo código, quando se diz, por exemplo, “lousa quer dizer quadro-negro” ou entre códigos linguísticos distintos, quando se diz “*cat* quer dizer gato”. Para o autor, este mesmo processo de substituição pode operar também entre códigos semióticos distintos. Assim, por exemplo, uma narrativa oral pagã russa, *A sagração da primavera*, foi traduzida por Botticelli em signos pictóricos, por Stravinsky em signos musicais, e por Pina Bausch, em signos coreográficos (Figura 1).



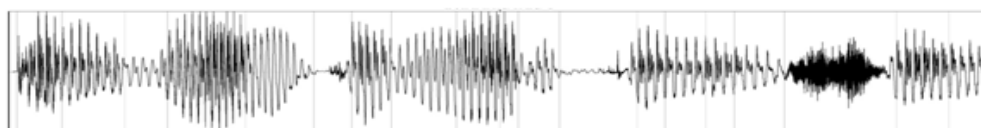
**Figura 1**  
Traduções de Botticelli, Stravinsky e Pina Bausch de uma narrativa mítica.

Para Jakobson, os diferentes tipos de tradução são modalidades de uma mesma operação de *substituição* de signos, que estabelece relações de sentido entre o que é substituído e o que o substitui. Em outro texto, retomando as teses de Saussure e Pierce, o autor lembra que todo signo implica dois modos de arranjo, seleção e combinação. Uma “seleção entre termos implica a possibilidade de substituição de um por outro, equivalente ao primeiro num aspecto e diferente em outro”. Enquanto isso, uma combinação implica um contexto, uma vez que “qualquer unidade linguística serve, ao mesmo tempo, de contexto para unidades mais simples e/ou encontra seu próprio contexto em uma unidade linguística mais complexa” ([1956] 1995: 39-40). Os atos de fala são presididos por essas duas operações simultâneas. A primeira, *seleção / substituição*, define relações *in absentia*, enquanto a segunda, *combinação / contextura*, está voltada às relações *in praesentia*. Com base nessas operações, Jakobson estabelece o sentido moderno de duas figuras da retórica clássica-



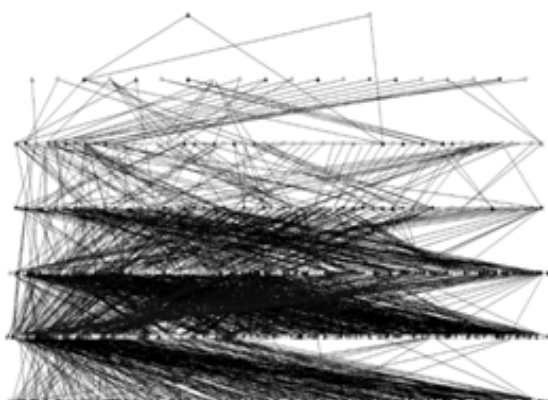
ca: “o mais acertado seria talvez falar de processo metafórico no primeiro caso, e de processo metonímico no segundo, de vez que eles encontram sua expressão mais condensada na metáfora e na metonímia respectivamente” ([1956] 1995: 55).

A distinção consagrada por Jakobson permite em tese entender “genealogia” de duas maneiras que não se confundem: como metáfora ou metonímia de uma rede de relações de parentesco. No primeiro caso, estamos diante de uma tentativa de *tradução* de seu sentido, no segundo, de um exercício de *modelagem* de algumas de suas propriedades<sup>2</sup>. Analogamente, um enunciado pode ser traduzido por outro, se estamos interessados em determinar seu significado, ou modelado, se desejamos isolar algumas propriedades e relações nele observadas, como acontece, por exemplo, em uma transcrição fonética. Neste caso, o sentido do enunciado não está em questão, mas apenas um conjunto de qualidades articulatórias ou acústicas envolvidas em sua produção, que define uma cadeia de elementos discretos. Esta cadeia estabelece relações *in praesentia* com um *continuum* sonoro, como na Figura 2.



[ e l b j e n t o n o r t e j e l s o l ]

A distinção de Jakobson nos autorizaria a dar mais um passo. A genealogia enawene-nawe e o célebre retrato de Clouet, reproduzido por Lévi-Strauss (1962) em *O pensamento selvagem*, são objetos que guardam entre si uma semelhança e uma diferença importantes. Semelhança, porque que ambos são *modelos* (*reduzidos*, por definição). Diferença, porque se situam em lados opostos da distinção de Jakobson, um deles, no polo metonímico, e outro no polo metafórico. Evocando o paralelismo consagrado por Lévi-Strauss, podemos dizer que um deles é obra de engenharia, e o outro, de bricolagem.



**2** Aos interessados no tema da relação genealogia e antropologia, recomendo a leitura de Porqueres i Gené (2008).

**Figura 2**  
Continuum sonoro e modelagem do enunciado espanhol “El viento norte y el sol”.

**Figura 3**  
Dois modelos reduzidos: a genealogia enawene-nawe e o retrato de Clouet.

Recordemos, muito resumidamente, o que Lévi-Strauss nos diz daquele retrato. Clouet “gostava de pintar em proporções menores que as da natureza; seus quadros são, portanto, como os jardins japoneses, os carros em miniatura e os barcos dentro de garrafas o que, em linguagem de bricoleur, denomina-se ‘modelos reduzidos’”. A arte “implica sempre a renúncia a certas dimensões do objeto” e o prazer estético que proporciona parece resultado da inversão do processo cotidiano do conhecimento. Diz o autor, “no modelo *reduzido*, o conhecimento do todo precede o das partes”. Mas não só isso. Lévi-Strauss chama também atenção de que um modelo tem uma qualidade suplementar: “é construído, *man made*, e mais que isso, ‘feito à mão’”, não sendo, “portanto, uma simples projeção, um homólogo passivo do objeto: constitui uma verdadeira experiência sobre o objeto”. O autor prossegue: “na medida em que o modelo é artificial, torna-se possível compreender como ele é feito”. Precisamente por isso, o problema do artista, assim como o do bricoleur, “sempre comporta várias soluções” ou, retomando os termos da linguística estrutural, implica em todos os casos relações *in absentia*. E acrescenta: “Como a escolha de uma solução acarreta uma modificação do resultado a que uma outra solução teria conduzido, o que está virtualmente dado é o quadro geral dessas permutas, ao mesmo tempo que a solução específica oferecida ao olhar do espectador, dessa maneira – mesmo sem o saber – transformado em agente” (Lévi-Strauss, [1962] 2008: 38-40).

Assim, o prazer estético decorreria, entre outras coisas, da percepção das relações *in absentia* implicadas na seleção do artista. Precisamente por isso, podemos entender o retrato de Clouet como uma redução *metafórica* do objeto. Ou, nos termos de Jakobson, a uma modalidade de *tradução*. Mas o que poderia resultar se, diante de um dado objeto, procedêssemos não sua redução metafórica, à moda do bricoleur, mas a sua redução metonímica, à moda do engenheiro? Lévi-Strauss não deixa de sugerir a possibilidade desse outro procedimento ao contrastar os métodos da ciência e da arte, exatamente como Jakobson o faria. “O primeiro procedimento é da ordem da metonímia... ao passo que o segundo é da ordem da metáfora” ([1962] 2008: 40).

Assim, com propósitos e métodos muito diferentes daqueles de um bricoleur ou de um artista, os engenheiros também produzem *modelos reduzidos* quando estão, por exemplo, envolvidos na construção de um novo avião, que deve voar em altas altitudes e enfrentar condições atmosféricas extremas. Diante de um desafio tão complexo, um método é acionado a fim de assegurar a redução de sua complexidade, de modo a tornar possível a abordagem do problema. Observemos mais de perto este outro tipo de experiência sobre o objeto.



**Figura 3**  
Modelo reduzido de um avião em um túnel de vento.

Bem antes de o novo avião existir, os engenheiros constroem um modelo do avião para estudar sua resistência ao ar. Este modelo consiste em uma miniatura que guarda apenas duas qualidades do futuro avião, as proporções de sua superfície e a resistência de seus materiais. Neste aviãozinho (Figura 4), são ignorados comandos, motores, janelas, poltronas, cintos de segurança, etc., e tantas outras coisas que não podem faltar em um “avião de verdade”, mas que, neste momento, são irrelevantes. Uma vez modelado, o aviãozinho é inserido em um túnel de vento, que também é uma miniatura das condições do espaço aéreo na velocidade que o “avião de verdade” voará. Com o uso de potentes ventiladores, os engenheiros dirigem o fluxo de ar contra o aviãozinho e estudam sua interação com as diferentes superfícies do modelo que, supõe-se, são idênticas às que o “avião de verdade” vai enfrentar. Ora, a modelagem genealógica de uma rede de parentesco corresponde a um objeto do mesmo tipo. Como podemos fabricá-la?

Partimos da premissa de que não há como presumir a existência de uma rede de relações, que possa ter algum interesse para a antropologia, que seja *anterior* àquelas definidas por uma dada cultura. São estas, portanto, as matérias-primas de qualquer modelagem antropológica. Assim, diante de uma rede empírica de parentesco, se há interesse em estudar suas dinâmicas, é possível elaborar um modelo reduzido desta rede, levando-se em conta apenas algumas de suas qualidades, como por exemplo, a diferença sexual entre seus nós e a presença ou ausência de orientação de suas linhas, que definem dois tipos de vínculos entre os nós da rede, filiação e casamento, definidos em intervalos temporais. Particularmente, na rede enawene-nawe explorada neste artigo, podemos, além disso, incluir informações sobre os nove clãs existentes e foi o que fizemos. Poderíamos levar em conta também parâmetros como residência, metades, paróquias, relações com não humanos e assim por diante, ou não levar em conta, por exemplo, parâmetros como a distinção sexual. Tudo vai depender dos propósitos do estudo que se quer fazer. A seleção dos parâmetros é parte da análise e, como Borges Neto (2004: 20) aponta, qualquer seleção é arbitrária (no sentido de que deve ser arbitrada pelo analista) uma vez que não é a própria realidade que diz como quer ou deve ser abordada, mas já resultado de escolhas, premissas, crenças, preferências, etc., que cada observador traz consigo. Exatamente como o aviãozinho no túnel de vento sem instrumentos de comando, luzes de sinalização, etc., uma grande quantidade de aspectos importantíssimos de uma rede empírica de relações de parentesco deve ser subtraída em sua modelagem, a fim de favorecer sua abordagem, com um dado propósito. A única condição do método é que as qualidades selecionadas na elaboração do modelo estabeleçam relações *in praesentia* com o objeto no mundo. Este procedimento é o que permite transformar em objeto teórico um dado fenômeno do mundo que se pretende conhecer.

Isto nos conduz a outro ângulo do desafio. Em um texto sobre o lugar e o ensino da antropologia, Lévi-Strauss ([1954] 2003: 403-4) chama a atenção de que sociologia e antropologia são ciências sociais diferentes quanto ao ponto de vista que elaboram em relação a seus objetos. No esforço do sociólogo

*para extrair interpretações e significações (...) são suas próprias categorias lógicas, suas próprias perspectivas históricas, que aplica ao conjunto. [Enquanto isso,] o antropólogo, colocado diante da mesma tarefa, esforçar-se-á, voluntária e conscientemente também (e de modo algum está certo de que um dia tenha sucesso), em formular um sistema aceitável, tanto para o mais longínquo indígena como para seus próprios concidadãos ou contemporâneos.*

E o autor acrescenta, “Enquanto a sociologia se esforça em fazer a ciência social do observador, a antropologia procura, por sua vez, elaborar a ciência social do observado”. Em suma, caberia ao observado, e não ao observador, oferecer os parâmetros de uma modelagem genealógica propriamente antropológica. Até porque, nunca é demais lembrar, “um sistema de parentesco (...) só existe na consciência dos homens; é um sistema arbitrário de representações” (Lévi-Strauss, [1945] 2003: 69). Posto isso, como se pode conceber uma *genealogia do observado*?

#### **UMA GENEALOGIA DO OBSERVADO**

Como as possibilidades de abordagem de qualquer fenômeno são incontáveis, não vale a pena enfrentar o problema abstratamente. No lugar disso, consideremos um caso etnográfico particular. Os Enawene-Nawe, povo indígena de língua aruak, vivem em um território situado no vale do Rio Juruena, um dos formadores do Rio Tapajós, na Amazônia meridional brasileira (Silva, 1998, 2013). Em 31 de julho de 2011, a população era de 610 indivíduos. Até esta data, a pesquisa genealógica registrou a memória de 179 mortos. O emprego intensivo do método de Rivers (1910) permitiu a integração de vivos e falecidos em uma única rede, com as seguintes características gerais: 391 homens, 398 mulheres, 1.368 relações de filiação e 170 matrimônios, envolvendo 159 homens e 165 mulheres, distribuídos em nove clãs patrilineares (*yãkwa*). Ao longo da vida, a imensa maioria das pessoas se casa uma única vez. Na genealogia em questão, 76 pessoas não têm pai. São ditos “filhos de enawene [genérico]” (*enawene hetai*), e, neste caso, pertencem ao clã da mãe ou, para ser exato, ao do pai da mãe. É possível determinar os quatro avós de 546 indivíduos, a mãe de 722 e o pai de 646.

Esta rede tem profundidade genealógica máxima (cadeia linear vertical mais longa) de seis gerações, e média de três. Do ponto de vista matrimonial,

os Enawene-Nawe constituem um isolado demográfico, formando um coletivo estritamente endogâmico. Este povo opera uma terminologia iroquesa (Murdock, 1949; Lounsbury, 1964) que distingue, nas três gerações mediais, parentes consanguíneos colaterais paralelos e cruzados (como, por exemplo, tio paterno e tio materno, filho(a) de germano de mesmo sexo e filho(a) de germano de sexo oposto) e, em contrapartida, cobre com um único termo parentes consanguíneos lineares e colaterais paralelos (como, por exemplo, pai e tio paterno, filho(a) e filho(a) de germano de mesmo sexo). Esta estrutura conceitual opera associada a um subsistema de tecônimos exclusivamente voltado aos afins (sogro = “avô do filho”, nora = “mãe de neto”, cunhado = “tio de filho” e assim por diante). Para Héritier (1981: 74-7), o método iroquês pode ser correlato terminológico de um sistema semicomplexo.

Não obstante, o discurso nativo define o regime de aliança enawene-nawe como uma estrutura complexa (Lévi-Strauss, [1949] 1967), que não formula regra positiva (prescritiva) de casamento, mas apenas algumas proibições. São proscritas as uniões entre pessoas do mesmo clã e entre consanguíneos genealogicamente próximos (como tios, sobrinhos, primos de primeiro grau, etc.) ainda que de clãs distintos. Por outro lado, os Enawene-Nawe apontam o intercâmbio matrimonial de pares de filhos de sexo oposto, entre duas famílias, característico das estruturas elementares de parentesco, como a fórmula virtuosa de união matrimonial (Silva, 2012), para a qual consagram uma expressão nativa (*emamanenase*). O que não se pode fazer é repetir a fórmula na geração seguinte, envolvendo as mesmas famílias parceiras, pois seus filhos serão primos entre si.

Entre os Enawene-Nawe, a relação entre as categorias nativas de parentesco e as redes genealógicas é refratada por normas, condutas, modelos sobre vínculos reprodutivos e esquemas de nominação. A língua falada pelos Enawene-Nawe não dispõe de termos que sejam correspondentes semânticos perfeitos das noções de “F”, “M”, “S”, “D”, “H” e “W”, definidas pelo método genealógico. É verdade que os vocábulos “*hahare*” e “*mamalo*” cobrem, respectivamente, o significado de “F” e “M”, e o mesmo pode ser dito do vocábulo “*etai*”, em relação a “S” e “D”, e do par “*nerani*” e “*neranetõ*”, em relação a “H” e “W”. Mas esses termos também cobrem muitas outras posições genealógicas. Assim, por exemplo, “*hahare*” quer dizer F, mas também FB, FFBS, etc. O mesmo pode ser dito em relação aos termos que designam “H” e “W”, que se referem também aos cônjuges dos germanos de mesmo sexo, e assim por diante.

Uma ciência do observador estaria plenamente autorizada a operar com as categorias de sua própria cultura e, com elas, construir uma rede genealógica, como fez Rivers, que procura “deixar claro” a seu informante, *Kurka* ou *Arthur*, que desejava saber “os nomes de seus pais biológicos e não de alguma outra pessoa que ele assim chamasse, devido ao sistema classificatório de relações”

([1910] 1969: 28). De maneira análoga, um demógrafo, a fim de garantir a comparabilidade de populações distintas, constrói pirâmides com faixas etárias previamente definidas, sem levar em conta as diferentes concepções nativas sobre as fases da vida e as idades, definidas em cada cultura. Contudo, uma ciência social do observado não está autorizada a adotar o mesmo procedimento na construção de seu objeto, que deve conter o ponto de vista dos atores da rede.

Retomando o problema, como proceder em situações em que inexistem nas línguas dos *observados* os rótulos lexicais que coincidam exatamente com os do antropólogo (F, M, S, D, H, W)? Seria apressado desistir da modelagem genealógica diante deste impasse. Voltemos à etnografia. Entre os Enawene-Nawe, um homem só é “F” de uma criança, isto é, só tem direito de transmitir a ela o seu clã, se “pagar peixe” (*kuhase etoile*) para seu sogro. Esta expressão resume um conjunto de obrigações econômicas e cerimoniais de um genro, que devem ser efetuadas antes, durante e depois do nascimento do bebê. Se tais obrigações não forem cumpridas, a criança permanecerá no clã do pai da mãe, independentemente da convicção dos *observados* acerca dos vínculos reprodutivos que a criança eventualmente mantém com um dado parceiro sexual da mulher que acaba de dar à luz. Além disso, o nascimento de uma criança desencadeia um longo período de resguardo (*kadeena*), que é observado *apenas* pela mulher de cujo ventre a criança saiu e não por todas aquelas que o bebê chamará de “mãe” quando aprender a falar.

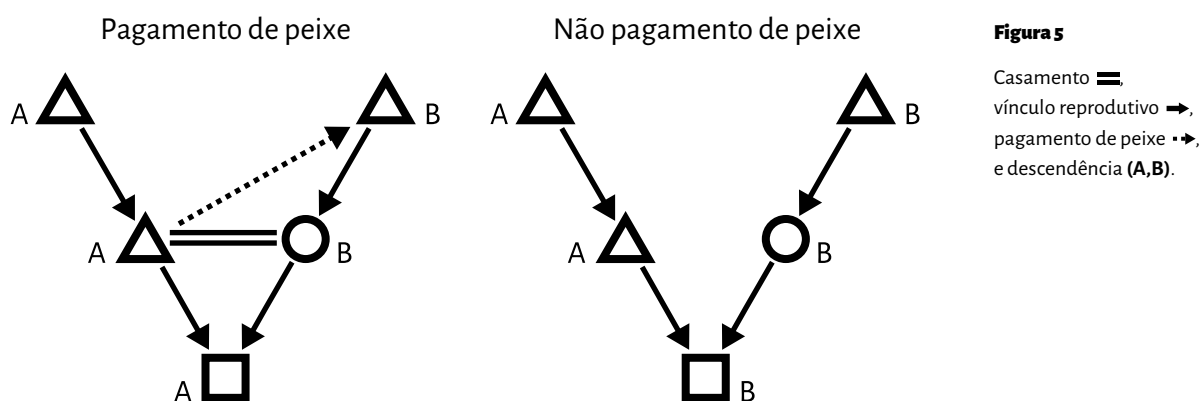


Figura 5

Casamento =  
vínculo reprodutivo →,  
pagamento de peixe ·→,  
e descendência (A,B).

Nesta circunstância, todo marido tem expectativa de pagar peixe a seu sogro e o faz a fim de incorporar a criança a seu próprio clã. Nenhum outro “pai” (*hahare*) da criança o fará. Da mesma forma, nenhum outro “pai” observará os rigores do resguardo e nenhum homem estará socialmente autorizado ou moralmente obrigado a *pagar peixe* ao pai da mulher que acaba de dar à luz, ainda que classifique a criança como “filho(a)”. Além disso, se, por um lado, a gestação e a trans-

missão de substâncias são condições necessárias para o estabelecimento do vínculo de maternidade, por outro lado, são os nomes que a mãe adota, a partir dos nomes transmitidos à criança, que o legitimam. Em suma, entre os Enawene-Nawe, a transmissão de substâncias corporais é necessária para a definição dos laços de paternidade e maternidade, mas não suficiente. A *parentalidade* e a *conjugalidade* trazem para o primeiro plano, antes de tudo, *trocas onomásticas* pelas quais uma *genealogia do observado* pode ser modelada.

Por ocasião do nascimento, uma criança recebe um prenome (X) de seu avô materno e outro (Y) de seu avô paterno. Esses parentes e suas esposas passam a ser designados por tecnônimos como “avô” ou “avó de X ou Y”. No caso de ter sido gerada fora do casamento, a criança recebe nome apenas de seu avô materno. Paralelamente, os pais passam a ser chamados de “pai ou mãe de X” ou “pai ou mãe de Y” pelos parentes maternos e paternos da criança, respectivamente. Com a efetuação do pagamento de peixe, o avô materno esquece/descarta (*hotaka*) o nome “X” que deu à criança. Apenas o nome “Y” transmitido pelo avô paterno se mantém e a criança é definitivamente incorporada a seu clã<sup>3</sup>. Paralelamente, apenas os tecnônimos formados pelo nome atribuído pelo avô paterno se consagram. Nos casos de crianças sem pai, o avô materno, por não receber peixe, jamais esquecerá o nome que transmitiu ao bebê, garantindo a permanência da criança em seu clã. Dessa forma, o método genealógico enawene-nawe subordina a filiação ao casamento e a descendência à aliança de casamento, condicionando o vínculo de paternidade e, conseqüentemente, o acesso ao patriclã ao pagamento de peixe ao sogro. Em suma, do serviço da noiva e dos dispositivos onomásticos nativos ou, parafraseando Schneider (1984: 196), de um pequeno conjunto de signos de que a cultura enawene-nawe consiste, emerge uma rede genealógica *do observado*. Neste caso, uma rede de relações de intercâmbios de afetos, comida, direitos, substâncias corporais, memórias, etc., e não de vínculos de transmissão de DNA.

Mas é preciso dar mais um passo. Tenhamos em mente outro pressuposto de uma modelagem genealógica propriamente antropológica para o estudo dos regimes empíricos de aliança. É preciso supor que os casamentos lá efetuados repousem sobre escolhas de alguma forma conscientes, que se manifestam como arranjos de perspectivas egocentradas e parciais da rede. A modelagem, contudo, produz um objeto sociocentrado. Por esta razão, algumas propriedades do regime de alianças, por ele reveladas, não necessariamente, encontram ecos no discurso do observado. Isto seria uma evidência contrária à possibilidade de uma rede genealógica propriamente antropológica? Certamente, não. Por que não a tomar como o célebre circuito global do *Kula*, que conecta as ilhas de um certo arquipélago da Melanésia? Aquele circuito (*The Kula Ring*), como todos se recordam, é invisível aos olhos do *melanésio de tal ou tal ilha* que, apesar disso,

3 Não deixa de ser curioso o consumo de carne de peixe produzir o esquecimento, ao contrário do que acredita nosso senso comum.

encontra-se incessantemente empenhado em sua construção.

Passemos a outro procedimento imprescindível da modelagem genealógica, a datação dos casamentos. “Datação” talvez não seja uma boa palavra, uma vez que o que importa definir não são propriamente datas, mas a posição relativa dos casamentos em um eixo temporal<sup>4</sup>. Não devemos perder de vista a premissa fundamental da análise das estruturas reticulares do parentesco, segundo a qual:

*cada casamento é, em parte, condicionado pelos casamentos que o precedem e, por seu turno, contribui para determinação dos casamentos subsequentes. (...) O peso de tal ou tal união anterior na determinação de tal ou tal união subsequente certamente pode ser difícil de precisar. Entretanto, o papel que representa a influência conjugada das alianças passadas na seleção de cônjuges futuros parece inegável (Houseman e White, 1996: 60).*

Em suma, as redes de parentesco evoluem não só no espaço social, mas também no tempo e, nelas, os casamentos não ocorrem ao sabor do acaso, mas estariam de alguma forma relacionados uns aos outros. Houseman e White também chamam a atenção de que as análises etnográficas tradicionalmente conferem às práticas matrimoniais um lugar menor. Segundo os autores,

*a abordagem estrutural da aliança de inspiração lévi-straussiana consiste, antes de tudo, na análise lógica de uma série de regras de casamento, positivas ou negativas (...) cuja aplicação repetida conduziria a uma regra com tais e tais propriedades. A verificação dessas propriedades a partir da consideração dos casamentos reais lá representa um procedimento acessório” (1996: 61).*

Normalmente, em uma monografia, alguns poucos casamentos bastam como exemplos de aplicação de uma dada regra de casamento. Enquanto isso, o *corpus* genealógico da pesquisa etnográfica, onde figura o universo das formas matrimoniais a que a pesquisa teve acesso, costuma ter dois destinos. Na pior das hipóteses, permanece inédito para sempre. Na melhor, é despachado para um apêndice, raramente explorado, com diagramas *de complicação impossível*, para fazer eco à exclamação de Goldenweiser, diante do material Crow. Certamente, as monografias clássicas (e seus leitores) não podiam pensar outra coisa, já que, a olho nu, essas redes genealógicas são mesmo *de complicação impossível*. Mas agora, com auxílio de métodos informáticos com os quais, evidentemente, Goldenweiser não poderia nem sonhar, talvez sejam de *complicação possível*.

Houseman e White, em síntese, propõem trazer as redes empíricas para o centro da análise. Mas esses autores também se afastam das análises de redes egocentradas, debruçadas sobre alguns poucos exemplos de “estratégias pelas

4 Durante a pesquisa de campo, procedi à datação das uniões conjugais do corpus enawene-nawe com base em procedimentos muito simples: como o tempo de coabitação do casal, anterior ao nascimento do primeiro filho, varia consideravelmente, optei por estabelecer como data de casamento a data de nascimento do primeiro filho. Com isso, não foi difícil estabelecer as datas dos casamentos mais recentes. Com base nesses mesmos registros e em outros dados censitários produzidos nas décadas de setenta e oitenta, tabulei as diferenças etárias entre os cônjuges e as idades dos homens e mulheres quando pais ou mães pela primeira vez. Em seguida, calculei a idade média na primeira paridade, o número médio de filhos tidos e o intervalo médio entre nascimentos sucessivos, de 1955 a 1997. Com essas informações, estimei a data dos casamentos mais antigos, bem como as datas de nascimento e óbito dos ancestrais da população atual, que figuram na franja superior da rede. Os interessados nos aspectos demográficos dos Enawene-Nawe encontrarão mais informações em Silva (2016).



quais os indivíduos exploram a rede de relações que os rodeia” (1996: 61). No lugar dessas alternativas, que oscilam, como um pêndulo durkheimiano, entre a regra *social* e a estratégia *individual*, os autores prescrevem um terceiro caminho, tornado possível com a incorporação de ferramentas computacionais: a observação da “rede ela mesma, enquanto totalidade produzida pela (e que preside a) interdependência de uma multidão de iniciativas particulares vinculadas entre si” (1996: 61). Esta é a aposta.

Esses e outros autores<sup>5</sup> indicaram o caminho das pedras rumo ao estudo das práticas matrimoniais. A eles devemos o desenvolvimento vertiginoso da informatização dos estudos de parentesco, notadamente a partir da última década do século XX. Ninguém supõe, contudo, que máquinas sejam capazes de fazer milagres. Como Hamberger e Daillant sublinham com razão,

*[u]m sistema de intercâmbio generalizado ou de casamento árabe se reconhece no campo, não atrás de um computador. O tratamento informático das redes de parentesco não serve para descobrir instituições; serve para compreendê-las, tornando visíveis e mensuráveis os efeitos que decorrem de suas interações (2008: 35).*

Mas, se essas ferramentas não são varinhas de condão, por outro lado podem favorecer a retomada do projeto lévi-straussiano, com um novo fôlego. Precisamente por isso, devemos apostar nossas fichas não na *Doutrina da Unidade Genealógica da Humanidade*, que Schneider ironiza com razão, mas na outra *Doutrina* que por razões que me escapam o autor não enfrenta em sua crítica. Por esta razão, em homenagem a de Schneider – e por falta de rótulo melhor – denomino essa outra de *Doutrina da Universalidade da Proibição do Incesto*, que será retomada adiante.

Por fim, alguém poderia ponderar: admitamos que seja possível elaborar uma genealogia do observado. Mas esse não é o problema. Seu rendimento analítico compensaria os custos de sua construção? Qualquer etnólogo que já tenha se dedicado a esta tarefa sabe quanto tempo e esforço ela requer, mesmo em coletivos de proporções relativamente reduzidas. Esta questão é crucial e, nos limites deste texto, lamento não poder enfrentá-la apropriadamente. O que posso é trazer aqui alguns resultados preliminares de uma tentativa de abordagem do funcionamento real de um sistema de parentesco que, a meu ver, são promissores. Começemos pelo princípio.

De uma perspectiva matemática, o modelo reduzido estabelecido pelo método de Rivers (1910) consiste em um *grafo*, constituído por um conjunto de vértices (indivíduos) e um conjunto de relações, que podem ser orientadas (arcos) como a filiação ou não orientadas (arestas) como o casamento. Os casamentos podem produzir ciclos na rede, que resultam quando os cônjuges são previa-

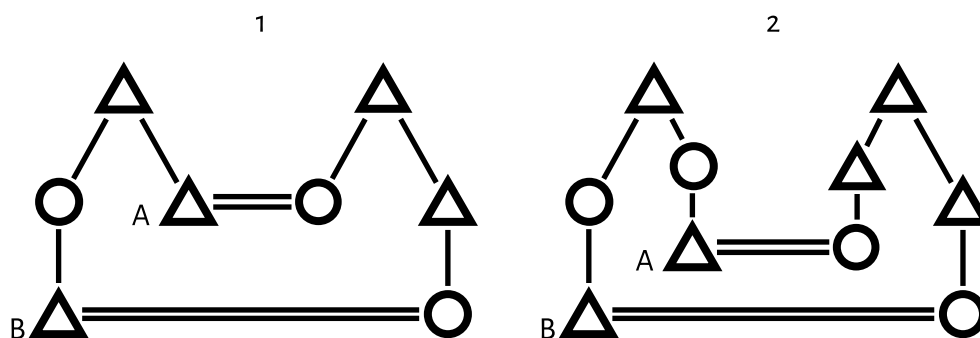
**5** Ver especialmente, Fischer (1994).

**6** Em sua crítica aos estudos de parentesco, Schneider concentra seus ataques à *Doutrina da Unidade Genealógica da Humanidade*. Lembrado apenas em duas discretas passagens, Lévi-Strauss, contudo, não sai ileso. Schneider pinça em sua obra duas afirmações comprometedoras. Em uma delas, Lévi-Strauss afirma que “a mitologia é um produto puro e desembaraçado da mente humana, *de tal maneira que o parentesco não o é*” (citado em Schneider, 1984: 141; grifo meu). Em outra passagem, diz que o “valor da troca não é simplesmente aquele dos bens trocados, uma vez que ele provê os meios de ligar os homens uns aos outros e de sobrepor aos *laços naturais* do parentesco os laços artificiais da aliança” (1984:173; grifo meu). Não obstante, Schneider lembra que Lévi-Strauss ([1945] 2003) diz também que um sistema de parentesco não consiste naqueles “laços objetivos de filiação ou consanguinidade dados entre os indivíduos”, mas “*existe apenas na consciência humana* e constitui um sistema arbitrário de representações, não o desenvolvimento espontâneo de uma situação factual”. Com base apenas nessas evidências, Schneider conclui: “Eu posso então estar errado em atribuir esta posição a Lévi-Strauss. Ou pode ser que Lévi-Strauss não seja inteiramente consistente” (1984: 141).

mente ligados entre si por laços de consanguinidade e/ou afinidade (os matemáticos diriam, *quando já existir um caminho na rede entre eles*). Estes circuitos, na área de fronteira entre os estudos de parentesco e a computação, são denominados *anéis matrimoniais* (K. Hamberger et al., 2004: 86-7). Nos horizontes da aliança, o fenômeno pertinente em uma genealogia do observado é a rede produzida pelo entrelaçamento desses anéis, que são criados a cada novo casamento e que desaparecem com o esquecimento dos ancestrais e de suas relações. Como se percebe, apesar da aparência de novidade informática, os anéis na verdade são velhos conhecidos dos estudos de parentesco.

Em um texto anterior (Dalpoz e Silva, 2010), propusemos uma classificação dos anéis, baseada em seus elementos constitutivos. Os anéis são circuitos genealógicos formados por cadeias de relações de dois tipos: (A) finidade (casamento) e (C)onsanguinidade (filiação). Um anel  $A_1C_1$  é um circuito composto por uma cadeia de filiação e um casamento; um  $A_2C_2$ , por dois casamentos e duas cadeias de filiação, e assim por diante. O número de casamentos em um anel sempre é igual ou maior que o número de cadeias de filiação<sup>7</sup>. Os vértices de um anel, conectados entre si por uma relação de casamento, são os *indivíduos em posição de aliança* deste anel (Dal Poz e Silva, 2009).

As relações, que ao longo do tempo, produzem um dado circuito matrimonial, são entes históricos cujo encadeamento nem sempre é evidente, se levarmos em conta apenas as informações genealógicas *stricto sensu* (filiação e casamento), senão vejamos. Seja um circuito matrimonial com dois casamentos. Este circuito pode ser representado de duas maneiras (1 e 2), como na Figura 6:



<sup>7</sup> Por convenção, o número de casamentos de um anel não pode ser <1:  $A_0C_0$  não é nada;  $A_1C_0$  não é um anel, já que um circuito depende de no mínimo três vértices para se definir.  $A_2C_0$ , no entanto, é um anel que descreveria três pessoas casadas entre si.

Figura 6

Dois representações de um mesmo anel ou de dois anéis diferentes.

As duas representações da Figura 6 são rigorosamente equivalentes, desde que uma delas seja lida em sentido horário e outra em sentido anti-horário. Mas são completamente diferentes se forem lidas no mesmo sentido, já que a da esquerda (1) sugere que o casamento do homem “B” pode ter sido, em parte, condicionado pelo casamento do homem “A”, enquanto o da direita (2) sugere o contrário. No anel da esquerda, um homem (B) se casa com sua MMSWFS; no da direita, um homem (A) se casa com sua MDSWFFD. Como a seniori-

dade genealógica de um parente colateral não necessariamente implica sua prioridade matrimonial, o casamento de um sobrinho (B) pode anteceder ao casamento de seu tio (A). Diante de uma figura circular como são os anéis, por onde então começar a analisá-la? Para que possa ser abordado, a ferramenta computacional deve retificá-la<sup>8</sup>, isto é, *cortá-la*, no casamento *consequente* (ou mais recente)<sup>9</sup>. Por convenção, um anel é iniciado por um dado indivíduo e fechado por seu cônjuge (Richard, 1993).

Observemos agora a Figura 7, em que o homem (1) está casado com a mulher (7). Este homem (1), por sua vez, é filho do homem (2), que é filho do homem (3), que tem outro filho (4), que tem um filho (5), que é casado com a mulher (8), que é filha da mulher (6), que tem outra filha (7), que é cônjuge do homem (1). O circuito aqui representado é um anel do tipo A2C2, uma vez que contém dois casamentos (1=7 e 8=5) e duas cadeias de filiação (1-2-3-4-5 e 7-6-8). Neste circuito, nota-se que o homem (1) não está casado *com* parente, pois, entre (1) e (7), não há um ancestral comum (*junção*, na linguagem da informática). Mas (1) está casado *como* um parente, no caso, *como* o seu primo (5), já que suas esposas (7) e (8) são, ambas, filhas de (6).

O censo matrimonial da rede enawene-nawe, efetuado com o emprego do aplicativo *MaqPar*, identificou 16 anéis A1C1, 2 A2C1, 2.539 A2C2, Ø A3C2 e 144.387 A3C3<sup>10</sup>. O número de anéis matrimoniais de diferentes tipos em

uma rede empírica tem sentido indicativo e não absoluto<sup>11</sup>. Trata-se de um recurso impressionista para avaliar seu grau de densidade. Da relação entre o número de anéis e os números gerais de uma população (Silva, 2016), é possível entrever o grau de imbricação de seus nexos de parentesco. Por razões práticas, até o momento, procuramos em uma rede genealógica anéis com no máximo três casamentos, mas nada impediria a procura de anéis de profundidade maior. Neste universo, levamos em consideração apenas os circuitos *minimais*. Um anel *minimal* é um circuito que não contém outro circuito em seu interior.

Este ponto merece uma breve digressão. A distinção entre anéis *minimais* e *não-minimais*, proposta por White (2004), a meu ver é apenas relativa, pois depende das seleções efetuadas durante a modelagem de uma rede genealógica. Assim, por exemplo, segundo a modelagem padrão (Rivers, 1910), todo anel A1C1 é minimal. O mesmo não se passa com anéis maiores.

8 “Retificar um circuito matrimonial” significa transformá-lo em uma reta, em que o primeiro indivíduo está casado com o último.

9 Em um anel que contenha, por exemplo, o casamento de um indivíduo e o de seu bisneto, não haverá dificuldade em retificar o anel. Mas há situações etnográficas muito frequentes em que não há como decidir qual é o casamento antecedente e o casamento consequente, ainda que um seja anterior ao outro. É o caso de um circuito A2C2 produzido por troca de irmãs, por exemplo. Neste caso, duas retificações de um mesmo anel são necessárias.

10 O aplicativo *MaqPar* foi programado para encontrar anéis matrimoniais em coletivos de pequena escala (Dal Poz e Silva, 2009, 2010). Os interessados em testá-lo poderão encontrá-lo em linha, no endereço <<http://maqpar.zip.net>> “outros sites”, com uso da senha de visitação “maqpar”. A versão 2.7 foi elaborada na plataforma Microsoft Access ©. Neste mesmo endereço, encontra-se também um manual de instruções. Para a varredura de redes de grande complexidade, recomenda-se enfaticamente o emprego da nova versão da *MaqPar* (Ferreira; Franco e Silva, 2014), elaborada em *software livre*, em linha no endereço <<http://www.ime.usp.br/~alvaro/maqpar/>>.

11 O número de anéis em populações que, do ponto de vista demográfico, são praticamente idênticas pode variar muito. Um coletivo ameríndio com perfil populacional semelhante ao dos Enawene-Nawe, mas cuja cultura prescreva casamentos com parentes

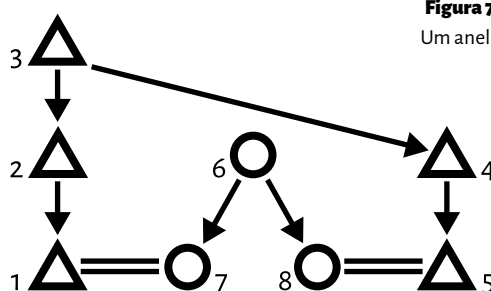


Figura 7  
Um anel.



## OUTRAS PREMISSAS DA MODELAGEM COMPUTACIONAL DE UMA REDE DE PARENTESCO

Retomando nossa miniatura do avião em um túnel de vento, convém insistir que qualquer tentativa de estudo de um fenômeno complexo como o parentesco (e que fenômenos antropológicos não o são?) deve, de início, nele isolar certas propriedades e certas relações que serão consideradas importantes e ignorar tudo o que sobra (e sempre sobrar muita coisa). Em outras palavras, a complexidade que caracteriza o objeto no mundo que designamos “parentesco” deve ser reduzida a fim de permitir sua abordagem computacional. Até hoje, a meu ver, Lévi-Strauss foi quem sugeriu a redução analítica mais promissora. Seguindo pistas muito conhecidas – os conceitos de reciprocidade, como condição de possibilidade da vida social e de troca, como seu nexos instituinte, elaborados por Mauss ([1923-1924] 1974) – o autor privilegia um aspecto central do parentesco, a aliança de casamento. Esta trilha não pode ser descartada.

Como bem assinalam Hamberger e Daillant, retomando Lévi-Strauss:

*A análise dos casamentos é a chave da análise das redes de parentesco. Ainda que a filiação esteja longe de constituir um simples dado, definitivamente estabelecido no nascimento de um indivíduo, a aliança matrimonial corresponde ao lugar principal onde os humanos intervêm para moldar a rede de seus laços genealógicos (2008:13).*

Os fenômenos cobertos pelo rótulo “parentesco” estão longe de compor uma matéria homogênea, dotada de organização interna e limites definidos. Ao contrário, o vocábulo reúne temas ecléticos, de diversas ordens de realidade. A fim de reduzir a complexidade do fenômeno observacional, os estudos de parentesco, ao longo de décadas, acabaram por abstrair três planos de observação e comparabilidade, *categorias*, *normas* e *práticas*. Em linhas gerais, o plano das *categorias* compreende as classificações que fornecem o suporte conceitual pelo qual um dado coletivo organiza suas relações de consanguinidade e afinidade, segmentando o *continuum* genealógico em unidades discretas. O plano das *normas* é aquele em que figuram ideias e valores que definem interdições e preferências matrimoniais, direitos e obrigações, padrões atitudinais, etc., que se manifestam em crenças, costumes e instituições, de alguma forma, implicadas no parentesco. Por fim, o plano das *práticas* é aquele voltado ao modo como os atores de um dado coletivo forjam efetivamente (e como podem) suas redes de parentesco, que evoluem, no espaço e no tempo social, *em estado de turbulência permanente*, para empregar um clichê.

Barnard e Good (1984: 13), autores de um consagrado manual de rotinas de

pesquisa voltadas ao parentesco, chamam a atenção de que categorias, normas e práticas, “uma vez que podem variar independentemente, precisam ser examinadas e analisadas independentemente”. Este procedimento de descoberta é indispensável em uma primeira abordagem do *corpus* etnográfico, que a ele confere uma dada organização. Não obstante, ao longo da análise, categorias, normas e práticas devem ser examinadas e analisadas *conjuntamente*. Caso contrário, as conexões de sentido entre esses planos ficarão para sempre invisíveis. Trautmann (1981: 29), em seu tratado sobre os sistemas indianos, avança outro aspecto importante. Segundo o autor, a análise deve obedecer a uma ordem de certa forma imposta pelo próprio material, partindo do estudo das categorias, seguido do estudo das normas, até chegar ao estudo das práticas. Isto porque, pondera o autor, não há como entender as práticas sem se levar em conta as regras que lhe dão sentido, assim como não há como entender as regras sem a consideração das categorias com as quais tais normas são enunciadas pela cultura que as definem.

As cautelas metodológicas de Barnard, Good e Trautmann não devem, contudo, ser confundidas com hipóteses sobre a organização interna do próprio objeto teórico. Nenhum desses planos deve ser tomado como termo determinante dos demais, mas como repercussões do termo subordinante do parentesco, a *troca*, condição necessária e suficiente para a sua definição. Precisamente por isso, categorias, regras e práticas podem definir fenômenos não necessariamente congruentes. Nesse sentido, em um artigo pioneiro, Lévi-Strauss ([1945] 2003: 54-5) sugere a noção de “integração dinâmica” quando, por exemplo, “o quadro de termos de parentesco não reflete exatamente o de atitudes familiares, e reciprocamente”.

Como não poderia deixar de acontecer em uma disciplina com poucos consensos, o conceito de troca, como condição de parentesco, é hoje tão polêmico como sempre foi. Talvez por isso, meio século depois da publicação de *As estruturas elementares...*, Lévi-Strauss volta a defender o seu ponto, insistindo que a troca decorreria diretamente dos impedimentos matrimoniais, que se exprimem em toda parte. “No limite, um único [impedimento] é suficiente para que o mecanismo da troca se desencadeie fora da consciência dos sujeitos” (Lévi-Strauss, 2000: 714). Tal afirmação faz eco a outras, formuladas há mais tempo. Recordemos algumas delas.

*[O] papel primordial da cultura está em garantir a existência do grupo como grupo e, portanto, em substituir, neste domínio, como em todos os outros, a organização ao acaso. A proibição do incesto constitui uma certa forma – que se manifesta sob diversas formas – de intervenção. Mas, antes de tudo, é intervenção, ou, mais exatamente ainda, é a Intervenção (Lévi-Strauss, [1949] 1967: 47).*

Como esta Intervenção, em letra maiúscula no original, se manifesta? Observe-mos que

*todos esses sistemas complicados de distinções terminológicas, de interdições, de prescrições ou de preferências nada mais são do que processos destinados a repartir as famílias por campos rivais ou aliados, entre os quais poderá e deverá desenrolar-se o grande jogo do casamento (Lévi-Strauss, [1956] 1982: 87).*

Ora, o *grande jogo do casamento* é precisamente o objeto que se pretende explorar na região de fronteira entre a antropologia e a computação.

Devemos também recordar que a função de uma terminologia de parentesco

*é gerar possibilidades ou impossibilidades de matrimônios, quer diretamente entre pessoas que se tratam por certos termos, quer indiretamente entre as que se tratam por termos derivados, de acordo com regras determinadas, dos usados por seus ancestrais (Lévi-Strauss, [1966] 1969: 127).*

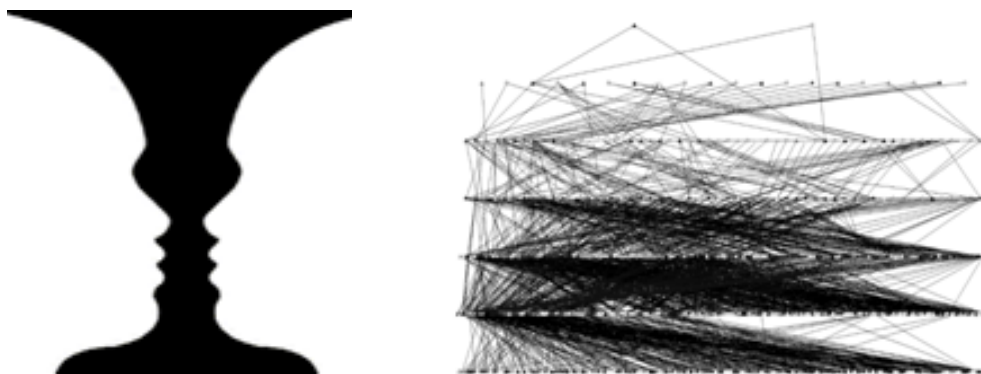
Tais *possibilidades ou impossibilidades* não teriam repercussões nas redes empíricas? Certamente, sim. A troca não apenas funda e organiza o encadeamento de circuitos matrimoniais, mas também se manifesta nas próprias conexões mínimas (arcos e arestas) que constituem esses circuitos genealógicos, senão vejamos.

Gregory e Viveiros de Castro nos dão uma pista de como podemos começar a abordar as genealogias definidas pelos coletivos que estudamos. Gregory (1982: 19) define a *troca de dons* como transmissão “de coisas inalienáveis entre pessoas que estão em um estado de dependência recíproca”. Como Viveiros de Castro chama atenção, esta também é “uma boa definição de parentesco, pura e simplesmente” (2009: 246). Segundo o autor, não só o casamento, por razões óbvias, mas a filiação “pode também ser concebida como um processo de transmissão de coisas inalienáveis – partes corporais e substâncias, classicamente, mas também memórias, narrativas, vínculos territoriais – que criam pessoas que por isso permanecem em estado de dependência recíproca” (2009: 246).

Dessa perspectiva, um esquema genealógico pode ser tomado como um exercício de modelagem do entrelaçamento de cadeias de intercâmbios de signos e valores por meio de pessoas que estão vinculadas por trocas matrimoniais e filiativas, definidas em um dado coletivo. Precisamente é isso, como vimos, que o caso enawene-nawe traz à tona.

## CONCLUSÃO

Tentativamente, podemos abordar uma genealogia de muitas maneiras. Uma delas, intuitiva, é tomá-la como um *grafismo*, diante do qual o observador tem uma *expectativa de sentido*, que só será apreendido quando seu olhar der *forma* ao objeto em questão. Isto é, quando *configurá-lo* de uma determinada maneira. Como um grafismo, uma genealogia não é diferente do célebre desenho de Edgar Rubin, da taça e dois rostos, que tanto inspirou o movimento da *Gestalt*. Aquele desenho deixa evidente que, para ver taça ou dois rostos, a percepção tem antes que decidir o que é forma e fundo. Ambas as percepções do desenho são válidas, mas não é possível fazê-las simultaneamente.



Diante da rede genealógica enawene-nawe é possível fazer o mesmo. Sua forma é composta pela imbricação de linhas de dois tipos, arcos e arestas (filiação e casamento, respectivamente). Seus nós (vértices) correspondem a duas formas geométricas distintas, círculos e triângulos, que representam a diferença sexual. Como na obra de Rubin, diante deste desenho, o olhar pode configurar seus entes trazendo para frente os *acontecimentos matrimoniais* que produzem os casais, dando forma a uma rede que surge sobre um fundo constituído por *cadeias de filiação* ou privilegiar as *cadeias de filiação*, que estabelecem relações de intercâmbio, dando forma a uma rede que emerge sobre um fundo constituído por *casamentos*. Convém assinalar, de passagem, que, na rede em questão, *cadeias de filiação* não correspondem aos clãs empiricamente dados, mas a *acontecimentos filiativos*, que repercutem os esquemas de nominação sobre os quais já me referi.

Como no desenho de Rubin, em que as percepções da taça e dos dois rostos são igualmente possíveis, com a condição de não se produzirem simultaneamente, as duas configurações da genealogia aqui propostas emergem como possibilidades de recorte, sob a mesma condição. A ilusão perceptual, tanto no



desenho de Rubin quanto na rede genealógica, decorre do fato das cores preta ou branca da taça ou dois rostos, em um caso, ou das relações de filiação ou casamento no outro, fazerem *fronteira* uma com a outra. Além disso, as duas cores do desenho de Rubin, preta e branca, estão para as conexões da rede (filiação e casamento) assim como suas formas (taça ou dois rostos) estão para as duas formas do parentesco, *consanguinidade* e *afinidade*.

Abusando um pouco mais da metáfora, é preciso admitir que, se por um lado, é impossível ver *ao mesmo tempo* as figuras da taça e dos dois rostos, por outro lado é evidente que foram concebidas e produzidas *ao mesmo tempo*, não só pela razão trivial de que é impossível desenhar uma sem desenhar também a outra, mas também porque Rubin não desenhou apenas duas formas. O prazer estético proporcionado pelo artista é precisamente a ilusão produzida, que não está em nenhuma das duas formas, tomadas isoladamente. Rubin não desenhou uma taça e dois rostos, mas o *efeito da simultaneidade* entre esses entes. O mesmo faz o artista das redes de parentesco, um dado “conjunto complexo de crenças, de costumes, de estipulações e de instituições que se designa sumariamente sob o nome de proibição do incesto” (Lévi-Strauss [1949] 1967: 10). Sua arte, neste caso, consiste em presidir *o grande jogo do casamento*, isto é, a “interdependência de uma multidão de iniciativas [matrimoniais] particulares religadas umas às outras” (Houseman e White, 1996: 61).

A dupla possibilidade de configuração do grafismo genealógico, que ora dá forma aos acontecimentos matrimoniais, ora aos acontecimentos filiativos de uma dada rede, permite distinguir, respectivamente, as noções aliancistas de *redobramento* (Héritier, 1981) e *reencadeamento* (Segalen, 1985; Richard, 1993). Mas esta distinção não basta. O passo seguinte é esclarecer o que significa exatamente, em termos computacionais, configurar o olhar diante de uma rede genealógica. Como hipótese de trabalho, podemos supor que redobramentos ou reencadeamentos correspondem a partições distintas do grafo, que selecionam, em cada caso, um dado subconjunto de anéis, invisível a olho nu.

Com o emprego de ferramentas computacionais, podemos dar forma aos acontecimentos matrimoniais de uma rede, levando-se em conta o modelo analítico de Héritier (1981), fundado na variação de parâmetros de repetição de aliança de consanguíneo próximo, segundo o sexo. O passo seguinte é rastrear todos os anéis minimais A2C2 da rede e, para cada indivíduo em posição de aliança de um dado anel, determinar se o seu casamento redobra ou não a aliança estabelecida por um consanguíneo seu. Na rede enawene-nawe, de um total de 170 casamentos registrados na genealogia, apenas 96 oferecem condições de teste para esse exercício. Neste universo, 63,5% podem ser interpretados como redobramentos de aliança de consanguíneos próximos (61 casos).

Assinale-se de passagem que uma pessoa, ao se casar, pode realizar mais

de um redobramento (gerar mais de um anel na rede), o que comumente acontece. Existem 201 anéis de redobramentos de aliança envolvidos nesses 61 casamentos, dos quais 126 (63%) são de parentes do sexo oposto, 75 (37%) do mesmo sexo e 28 (14%) de ambos os sexos. O número médio de redobramentos por casal é 3 (máximo de 10, mínimo de 1). Do total de redobramentos, 52% são efetuados por esposas e 48% por maridos. Para ambos os sexos, o redobramento de aliança de parente de sexo oposto é duas vezes mais frequente que aquele entre parentes do mesmo sexo: respectivamente, 62% e 38%, para os homens, 63% e 37%, para as mulheres. Esta desproporção caminha na direção do que Hérítier (1981: 74-7) propõe como caracterização de um sistema semicomplexo.

Para dar forma às cadeias de filiação, podemos tentativamente rastrear os anéis com três conexões de casamento e três cadeias consanguíneas, com a condição de que o par de indivíduos em posição de aliança de cada cadeia seja formado por pessoas de um mesmo clã. Foram encontrados 370 anéis deste tipo na rede enawene-nawe, que permitem descrever 59 casamentos como reencadeamento de aliança de afim. Contudo, é importante assinalar que, muito comumente, um único casamento pode ao mesmo tempo estar envolvido em anéis de dois tipos, redobramento e reencadeamento. O efeito da simultaneidade das duas figuras permite interpretar, na rede enawene-nawe, nada menos que 81,3% dos casamentos como redobramentos de aliança de consanguíneo, como reencadeamentos de aliança de afins ou como ambas as coisas.

O enfrentamento do desafio antropológico e computacional em área de fronteira aqui proposto está apenas no início. A modelagem e as duas partições da rede aqui sugeridas não pretende esgotar as possibilidades de análise da rede de parentesco em questão. Ainda assim, o exercício etnográfico tornou possível entrever o funcionamento real de um regime matrimonial que, à primeira vista, lembra uma charada, já que os Enawene-Nawe se pensam como um coletivo em que todos são parentes, ninguém se casa com parente, mas todos se casam entre si. Com base na tipologia estruturalista, podemos rephrasing a charada, afirmando que os Enawene-Nawe operam, *de direito*, um regime de alianças *complexo*, mas, *de fato*, um regime *elementar* de troca restrita, que tende a uma *estrutura semicomplexa*, invisível a olho nu.

---

**Marcio Silva** é Professor Titular do Departamento de Antropologia, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo.

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARNARD, A. e GOOD, A.

1984 *Research Practices in the Study of Kinship. ASA Research Methods in Social Anthropology*, n. 2. Londres, Academic Press.

DAL POZ, J. e SILVA, M

2009 “MaqPar – A Homemade Tool for the Study of Kinship Networks”. *VIBRANT*. Vol. 6 (2): 29-51.

2010 “Informatizando o Método Genealógico: um guia de referência para a Máquina de Parentesco”. *Teoria e Cultura*, v.3: 63-78.

DUMONT, L.

[1953] 1975 “Le Vocabulaire de parenté dravidien comme expression du mariage”. In *Dravidien et Kariéra: L'Alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*. Paris, Mouton: 85-100.

FERREIRA, C. E.; FRANCO, A. J. P. e SILVA, M.

2014 “Finding Matrimonial Circuits in some Amerindian Kinship Networks: An Experimental Study”. *Proceedings of The 2014 IEEE 10th International Conference on eScience*: 73-80. Disponível em: <http://ieeexplore.ieee.org/xpl/articleDetails.jsp?arnumber=6972251>

FISCHER, M.

1994 *Application in Computing for Social Anthropology. ASA Research Methods in Social Anthropology*. Londres, Routledge.

GOOD, A.

1996 “Kinship”. In BARNARD, A. e Spencer, J. (orgs.). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres, Routledge, pp. 311-317.

GREGORY, C.

1982 *Gifts and Commodities*. Londres, Academic Press.

FOX, R.

1967 *Kinship and Marriage*. Baltimore, Penguin Books.

HAMBERGER, K. e DAILLANT, I.

2008 “L'Analyse de réseaux de parenté: concepts et outils”.  
*Annales de Démographie Historique*, (2): 13-52.

HAMBERGER, K. et al.

2004 “Matrimonial Ring Structures”. *Mathématiques, informatique et sciences humaines*, 42(4): 83-119.

HÉRITIER, F.

1981 *L'Exercice de la parenté*. Paris, Gallimard/Le Seuil. Coll. *Hautes Études*.

HOLY, L.

1996 *Anthropological Perspective on Kinship*. Londres, Pluto Press.

HOUSEMAN, M. e WHITE, D.

1996 “Structures réticulaires de la pratique matrimoniale”. *L'Homme* 139: 59-85.

1998 “Taking Sides: Marriage Networks and Dravidian Kinship in Lowland South America”. In GODELIER, M., TRAUTMANN, T. e TJON SIE FAT, F. (orgs.). *Transformations of Kinship*. Washington, Smithsonian Institution Press, pp. 215-243.

JAKOBSON, R.

[1956] 1995 “Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia”.  
In *Linguística e Comunicação*. São Paulo, Cultrix.

[1959] 1995 “Aspectos linguísticos da tradução”. In  
*Linguística e Comunicação*. São Paulo, Cultrix.

LÉVI-STRAUSS, C.

[1945] 2003 “A análise estrutural em lingüística e antropologia”. In  
*Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

[1954] 2003 “Lugar da antropologia nas ciências sociais e problemas colocados por seu ensino”. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

[1956] 1983 “La Famille”. In *Le Regard éloigné*. Paris, Plon.

[1949] 1976 *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes.

[1966] 1969 “O futuro dos estudos de parentesco”. In LARAIA, R. de B. (org.). *Organização social*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, pp. 124-144.

2000 “Postface”. *L'Homme*, 154-155: 713-720.

LOUNSBURY, F. G.

1964 “The Structural Analysis of Kinship Semantics”. In LUNT, H. (org.). *Proceedings of The Ninth International Congress of Linguistics*. Cambridge, The Hague, Mouton, pp. 1073-1093.

MAUSS, M.

[1923-1924] 1974 “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In *Sociologia e antropologia*. São Paulo, EPU/EDUSP. Vol. II.

MCKINLEY, R.

2001 “The Philosophy of Kinship: A Reply to Schneider’s *Critique of the Study of Kinship*”. In FEINBERG, R. e OTTENHEIMER, M. (orgs.). *The Cultural Analysis of Kinship: The Legacy of David M. Schneider*. Champaign, University of Illinois Press, pp. 131-167.

MURDOCK, G.P.

1949 *Social Structure*. Nova York, Macmillan.

PORQUERES I GENÉ, E.

2008 *Genealogía y Antropología: los avatares de una técnica de estudio*. Buenos Aires, Editores del Puerto / Centro Franco-Argentino de Altos Estudios, Universidad de Buenos Aires.

RICHARD, Ph.

1993 “Étude des renchaînements d’alliance”. *Mathématiques et Sciences Humaines*, n. 123: 3-35.

RIVERS, W. H. R.

1910 “The Genealogical Method of Anthropology Inquiry”. *Sociological Review*, 3: 1-12.

SCHNEIDER, D.

1972 “What is Kinship All About?”. In REINING, P. (org.). *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington, Anthropological Society of Washington.

1984 *A Critique of the Study of kinship*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.

SEGALEN, M.

1985 *Quinze générations de Bas-Bretons. Parenté et société das le pays bigouden sud 1720-1980*. Paris, Presses Universitaires de France.

SILVA, M.

1998 “Tempo e espaço entre os Enawene-Nawe”.

*Revista de Antropologia*, v.41: 21-52.

2008 “A aliança em questão: observações sobre um caso sul-americano”.

In QUEIROZ, R.C. e NOBRE, R.F. (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte, Humanitas/EDUFMG, pp. 301-324.

2012 *Liga dos Enawene-Nawe: um estudo da aliança de casamento na Amazônia Meridional*. São Paulo, Tese de Livre Docência, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

2013 “Dinâmicas da vicinalidade entre os Enawene-Nawe”.

In AMOROSO, M. e SANTOS, G. M. (orgs.). *Paisagens Ameríndias*. São Paulo, Ed. Terceiro Nome, pp. 17-44.

2016 “Demografia e antropologia em contraponto: os Enawene-

Nawe e suas derivas matrimoniais”. *Revista Brasileira de Estudos de População*, v. 33, n. 2: 349-373.

TRAUTMANN, T. R.

1981 *Dravidian kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.

TRAUTMANN, T. R. e BARNES, R. H.

1998 “‘Dravidian’, ‘Iroquois’, and ‘Crow-Omaha’ in North American

Perspective”. In GODELIER, Maurice; TRAUTMANN, Thomas R. e TJON SIE FAT, Franklin E. (orgs.). *Transformation of Kinship*. Washington e Londres, Smithsonian Institution Press.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

2009 “The Gift and the Given: Three Nano-essays on Kinship and Magic”.

In BAMFORD, S. e LEACH, J. (orgs.). *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered*. Oxford, Berghahn Books, pp. 237-268.

WHITE, D.

2004 “Ring Cohesion Theory in Marriage and Social Networks”.

*Informatique, Mathématique et Sciences Humaines*, 168 (4): 59-82.

## The Grand Game of Marriage: An Anthropological and Computational Challenge in an Area of Frontier

---

### ABSTRACT

According to Schneider (1984: 4, 119-120), anthropological studies of kinship are anchored in a *Doctrine of the Genealogical Unity of Mankind* which has distorted ethnographic perception and consecrated a *non-subject*. This *Doctrine* can be summarized as follows: in all human cultures kinship concerns the acknowledgement of natural ties among individuals, thus warranting its universal translation in genealogical terms. This article counters Schneider's criticism on two fronts: inquiring if the genealogical method should necessarily be understood as a means of translation; and challenging whether the definition of the genealogical method requires such a *Doctrine* in the first place. In parallel, drawing considerations from ethnographic research concerning the Enawene-Nawe, this article, within the horizon of the alliance theory, argues in favor of the rehabilitation of the genealogical method, which in the present century cannot dismiss computational tools. This, considering that "the first task of anthropology, *pre-requisite to all others*, is to understand and formulate the symbols and meanings and their configuration, that a particular culture consists of" (Schneider 1984: 196, emphasis in the original).

---

### KEYWORDS

Kinship, Genealogical Method, Translation and Models, Alliance Theory, Enawene-Nawe.

Recebido em 20 de março de 2017. Aceito em 27 de junho de 2017.

# A casa do tio e a casa do sogro: metodologias da antropologia do parentesco no País Basco

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137314)

2179-0892.ra.2017.137314

Ion F. de las Heras

🏠 Universidade Federal de São Carlos | São Carlos, SP, Brasil

✉ iongueras@hotmail.com

---

## RESUMO

Neste artigo pretendo mostrar como a progressiva atenção que a antropologia feita no País Basco no decorrer do século XX deu ao conceito que vincula casa e família, *etxea*, não foi o produto direto de uma teoria positiva propriamente nativa, mas derivado de uma reação sobre o debate mainstream da teoria antropológica, que durante várias décadas se localizou no âmbito da terminologia do parentesco. Percorrerei alguns momentos relevantes neste caminho, e estabelecerei um paralelo com as estratégias teóricas que Freeman, Lévi-Strauss e Schneider desenvolveram para enfrentar problemas relativos à inadequação de conceitos teóricos em determinadas formas de organização social. Assim, desde uma perspectiva epistemológica que tome a prática antropológica sistemicamente, procurarei indicar as possibilidades de um diálogo entre metodologias.

---

## PALAVRAS-CHAVE

País Basco, *Etxea*, casa, terminologia do parentesco, metodologia antropológica.



*Uma sensibilidade atual confere significância a fatos históricos e etnológicos; com a mudança das perspectivas, muda também o passado (Herzfeld, [2005] 2008: 136).<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

São poucas as questões relativas ao País Basco<sup>2</sup> que ocupam um lugar relevante nos debates antropológicos contemporâneos. A presença midiática internacional das ações do grupo independentista armado E.T.A. (Euskadi ta Askatasuna) contribuiu para a consolidação do nacionalismo e da violência política basca como os tópicos que concentram a maioria dos olhares dirigidos à região. No entanto, no começo do século XX o País Basco foi um foco de intensidade que aglutinou o trabalho de numerosos arqueólogos, linguistas, historiadores, folcloristas e antropólogos europeus interessados numa pluralidade de assuntos de escalas diversas cujas fronteiras se estendiam muito além do contexto local. A profusão desses estudos e debates contribui de tal modo à demarcação de um âmbito social, linguístico, cultural e territorial singularizado que hoje autores como Zulaika afirmam que foram a “antropologia etnográfica e a linguística as que tentaram proporcionar ao basco a narrativa fundacional sobre a qual cimentar sua identidade” (2000:19).

O nacionalismo basco reconhece na língua, o *euskera*, um dos fatores culturais predominantes na composição de sua identidade. De fato, o *euskera*, ou basco, é uma língua singular: ela compõe a totalidade de um tronco linguístico isolado que se acredita anterior ao tronco indoeuropeu<sup>3</sup>, o que levou a uma idealização popular dos bascos como históricos resistentes à antiglobalização e como portadores de uma raiz que os coloca num presente em contato direto com a pré-história (Zulaika, 2000: 23). No entanto, antes da consolidação desse mito moderno foi preciso que, no contexto da primeira metade do século XX, o *euskera* se constituísse mais ativamente como o *loci* de diversos debates intelectuais e acadêmicos, nos quais numerosos eruditos divulgaram disparatadas teorias sociais baseadas em duvidosos procedimentos de fabulação etimológica (Aranzadi, [1984] 2000). Neste ponto, o estudo do parentesco, mais concretamente da terminologia do parentesco, cumpriu uma função específica, uma vez que, ansiosos por penetrar “num passado inexplorado e em grande parte inexplorável”, numerosos autores procuraram “na nomenclatura basca o reflexo das antigas relações de parentesco” (Michelena, 1969: 115). Foi assim como, a partir de conjeturas justificadas pela linguagem, procurou-se “reconstruir um estágio primitivo ‘geral’ da família basca” (Caro Baroja, [1956] 1976: 120).

Descontentes com os problemas analíticos derivados de procedimentos pouco rigorosos, e em paralelo aos usos políticos que o nacionalismo fazia des-

**1** Todas as traduções deste texto (do espanhol, do euskera, do inglês e do francês) são de minha autoria.

**2** O território culturalmente definido como Basco (Euskal Herria), localiza-se ao norte da Península Ibérica e consta de sete províncias divididas politicamente entre o Estado Espanhol e o Frances (três províncias na França, e quatro na Espanha). Três das províncias espanholas compõem a comunidade autônoma chamada propriamente País Basco (Euskadi) e a quarta abarca a totalidade de outra comunidade autônoma, Navarra. Existem, desse modo, duas demarcações daquilo que é considerado País Basco: uma política (Euskadi) e outra cultural ou identitária (Euskal Herria). Devido ao âmbito do problema que este artigo pretende levantar, no decorrer do texto sempre estarei me referindo à segunda aceção.

**3** As especulações sobre a origem da língua basca são numerosas. A maioria das teorias afirma que o basco provem do ibérico ou do proto-urálico, algumas chegando a insistir em que é a “língua original de Europa” (Hamel e Vennemann, 2003); outras, ainda mais especulativas (e curiosamente as mais recentes) vinculam o *euskera* com o *dogón* (Mali) e falam de “semelhanças estruturais” relevantes (Efe, 2013).

tes, a reação de vários autores desembocou na consolidação de uma antropologia local que se dizia modesta, despreocupada dos grandes debates internacionais e ocupada com catalogações folclóricas e extensas descrições das variações locais de uma suposta “tradição cultural basca”<sup>4</sup> (Etniker, 2011), que, aparentemente, pouco ofereciam à teoria antropológica. No entanto, é precisamente na reavaliação dessa reação, ou desse caminho, que o debate ao que faço referência aqui (aquele que se debruçou durante mais de 60 anos numa analítica da “basquidade”) tem a capacidade de oferecer uma revisão histórica de interesse que, em última instância, favoreça sua problematização no debate contemporâneo.

Neste artigo procurarei desenvolver um argumento epistemológico a partir da revisão da conflituosa relação que no decorrer do século XX se desenvolveu entre ao que chamarei de *antropologia da família basca* e aquilo que, por motivos de economia textual, denominarei *antropologia do parentesco mainstream*<sup>5</sup>. O objetivo será oferecer uma pequena genealogia histórica dos métodos que participaram da produção da “família (tradicional) basca” como objeto antropológico e ressaltar sua problematização à luz de outros métodos. Para tanto, dividi o texto em três partes, três descrições históricas que procuram ressaltar diferentes diálogos entre teorias nativas e teorias gerais ou entre materiais locais e modelos antropológicos com diferentes escalas de compatibilidade.

Na primeira parte, descreverei o modo como, no começo do século XX, o País Basco foi objeto de um dos mais velhos debates em antropologia, decorrente da “premissa de Morgan de que os sistemas de parentesco correspondiam a vias de acesso direto às instituições” (Silva, 2001: 327). Analisando alguns argumentos desenvolvidos por antropólogos e linguistas na primeira metade do século XX será possível seguir certos problemas de compatibilidade entre os modelos teóricos de parentesco dos diferentes momentos históricos e a especificidade do material terminológico e etnográfico local. Minha hipótese consiste em assinalar que foi graças aos conflitos e reações sobre esses problemas de compatibilidade de modelos de parentesco que os antropólogos nativos foram gradualmente se aproximando ao conceito basco que define a casa e o grupo doméstico.

Na segunda parte focarei a atenção neste conceito: *etxea*. Tratarei de mostrar como já em alguns escritos antropológicos da primeira década do século XX a noção era citada como um paradigma que colocava em crise a aplicabilidade de determinadas teorias de parentesco ao contexto rural basco. Desse modo, será possível rever a gradual tomada de consciência que determinados antropólogos tiveram das relações que envolvem a casa e analisar os problemas e as constatações que surgiram derivadas desse fato.

Por último, proponho um deslocamento escalar: na terceira parte do artigo resumirei as estratégias metodológicas desenvolvidas por três autores – Fre-

4 O “Atlas Etnográfico de Vasconia” dos grupos de pesquisa *Etniker*, projeto de 15 volumes em constituição desde os anos 60 (dos quais já foram editados 6), pode servir como exemplo.

5 Mediante o termo *mainstream* refiro-me ao desenvolvimento histórico (de por si problemático e conflituoso) de determinados debates que marcaram decisivamente a narrativa geral da disciplina antropológica e que hoje são considerados fundamentais, por exemplo, no seu ensino.

eman, Schneider e Lévi-Strauss – quando enfrentaram problemas relativos à inadequação de conceitos teóricos em determinadas formas de organização social que mostram analogias com a lógica da casa basca. A presença destes autores é justificada por determinadas conexões comparativas feitas por eles ou pelos pesquisadores do País Basco citados nas duas primeiras partes do texto<sup>6</sup>. Desta maneira, estabecerei um paralelo entre a *etxea* do País Basco, o *bilek* dos Ibam de Borneu (Freeman, 1958, 1961, 1970), o *tabinau* de Yap (Schneider, 1984) e as chamadas *sociétés à maison* (Lévi-Strauss, [1979] 1981, [1984] 1986, 1987) com o intuito de comparar métodos antropológicos (e não “sociedades”, “sistemas de casamento” ou “culturas”).

### 1. A REAÇÃO AO “MATRIARCADO” DESDE OS TERMOS DE PARENTESCO EM EUSKERA

Augustins (2000: 575) enumera três tipos de interpretação (combináveis uns com os outros) da terminologia de parentesco: como princípio de organização social, como regulação dos comportamentos e como sistema cognitivo autônomo. Por motivos que serão expostos no decorrer do texto, a interpretação mais influente nos estudos sobre a sociedade basca foi uma derivação direta da primeira, e que é possível atribuir a Lewis Henry Morgan.

Foi Morgan quem definiu as bases da antropologia do parentesco propriamente dita, “livre do campo gravitacional da história, do direito e da filologia” (Silva, 2010: 324). Decidido a comprovar certa conjectura evolucionista (foco das posteriores críticas mais duras feitas ao trabalho dele), em 1871, Morgan encontraria uma metodologia própria e um objeto específico; vale lembrar: “As relações familiares são tão antigas quanto a *família*. [...] Um sistema de consanguinidade, que é fundado numa comunidade de sangue, é apenas a expressão formal e o reconhecimento dessas relações” (Morgan, 1871: 10). Assim, à procura de um esquema organizador de tais “expressões formais”, Morgan proporia alguns conceitos essenciais, como a distinção entre “termos primários” e classes, que derivaria na famosa divisão entre “sistemas descritivos” e “classificatórios” (1871: 12). Sucintamente, os “sistemas descritivos” são aqueles nos quais “os colaterais e uma porção dos consanguíneos lineares de cada pessoa são descritos por uma combinação de termos primários” (1871: 42). Nos “sistemas classificatórios”, no entanto, os consanguíneos “se organizam em grandes classes ou mesmo em princípios de discriminação peculiares às famílias” (1871: 143).

Ora, acompanhados desta brevíssima introdução ao pensamento teórico de Morgan, vale a pena se deslocar até o contexto basco e ler o seguinte, escrito pelo linguista Alemão Gerhard Bähr em 1935 acerca dos termos de parentesco em *euskera*:

<sup>6</sup> Por exemplo, a presença de Freeman se deve a que autores como Douglass (1969, 1975) tenham relacionado diretamente teorias dele com o contexto basco. Do mesmo modo, existe um substrato analítico comum entre a teoria das “sociedades de casa” de Lévi-Strauss e pesquisas sobre o País Basco (Arpal, 1979; Caro Baroja, 1986; Marín-Paredes, 1998) a partir do estudo do parentesco feudal (Duby e Le Goff, 1977; Schmidt, 1957) e dos estudos relacionados ao conceito de “stem family” (Douglass, 1988; Fauve-Chamoux e Ochiai, 2009; Le Play, 1895; Todd, 1990). Outras conexões serão expostas no decorrer do texto.

*Não há distinção do parentesco duplo, (...) não há termos próprios para estas duas classes de antepassados [pai do pai e pai da mãe]. O avô é chamado de “pai bom”, aiton, “senhor pai”, aitajaun, “pai alto”, aintagoi, ou “pai grande”, aitahaundi. (...) Coisa curiosíssima, um homem velho só dispõe de um vocábulo para nomear quatro indivíduos diferentes de sua família; o neto, a neta, o sobrinho e a sobrinha. Seria lógico que esta surpreendente uniformidade tivesse sua raiz na constituição da primitiva família dos bascos (Bähr, 1935: 17/25).*

Neste caso, a referência ao trabalho de Morgan não é explícita, embora seja óbvia. Segundo Bähr e outros autores da época, a não distinção dos termos – neto, neta, sobrinho, sobrinha – indica o vestígio de “um país com parentescos por classificação” (Aranzadi, 1913: 155), relacionando causalmente as terminologias do parentesco e os princípios de organização sociais passados e/ou presentes. Assim, a análise de outros termos cuja etimologia remete a línguas românicas, como *kusu* (derivado de *cousin*, primo) ou *koinatu* (derivado *cognatum*, cunhado), revelaria que “na antiguidade os bascos não teriam sentido a falta do termo para primo e prima” (Bähr, 1935: 27) e que “teria faltado um termo genuíno para cunhado pelas mesmas razões mencionadas a respeito do primo e o sobrinho” (Bähr, 1935: 31).

Se, para Bähr, o curioso é a falta desses termos dos quais dispõe um “homem velho”, o que hoje resulta notável é que para ele tivesse passado despercebido o famoso artigo de Kroeber em que julgava “subjetivo” e “falacioso” ([1909] 1973: 15) tal ponto de vista e criticava duramente os que, como Bähr 26 anos depois dele, “ficaram impressionados com o fato de elas [as línguas estrangeiras] deixarem de discriminar certos parentescos entre os quais as línguas da Europa civilizada estabelecem distinções” (Koeber, [1909] 1973: 16). Não obstante, o alarmante desta situação não é a falta de cuidado, e de atualidade bibliográfica, de um dos autores mais considerados sobre o tema basco na época, mas o fato de ele estar refutando através dessa argumentação teorias ainda mais “extravagantes” (Bähr, 1935: 22)<sup>7</sup>. Um exemplo disto é que os escritos de Bähr estão abarrotados de referências críticas ao linguista Frances Vinson, que, mencionando a falta de um termo não emprestado do espanhol para definir a mulher virgem, teria dito que “os antigos bascos” desconheciam a virgindade, pois “não há dúvida de que para eles era um fato sem importância” (Vinson, 1908: 92).

Em essência, este enunciado de Vinson não é muito diferente daquele de Bähr. Salvando as diferenças, ambos parecem acreditar implicitamente que os termos de parentesco são uma chave de acesso para a compreensão de fatos sociológicos. No entanto, conforme Bähr, Vinson foi além:

**7** No período que vai do início do século XX até o início da Guerra Civil Espanhola, em 1936, o debate em torno dos nomes de parentesco em *euskera* mobilizou cartas, insultos e artigos entre pesquisadores de Espanha, França, Alemanha e Bélgica dedicados às mais diversas disciplinas: linguistas, antropólogos, arqueólogos e clérigos. O texto de Bähr precisa se contextualizar num diálogo diferente daquele mantido por Kroeber ([1909] 1973), Rivers ([1913] 1991), Lowie (1928), e Malinowski (1930) nesse período anterior a 1936.

*Segundo Vinson, em ambos [tio e tia (osaba e izeba)] encontra-se o radical aba, ou seja ama, “mãe”, porque a família primitiva estivera baseada sobre a mãe. Desse modo, osaba e izeba deviam ter significado ambos “tia” exclusivamente. (...) É certo que, segundo opina Schrader, em indo-germânico primitivo os termos para tio materno e avô se confundiam, donde alguns eruditos concluem (seguramente equivocados) que nas tribos indo-germânicas prevalecia o matriarcado (Bähr, 1935: 22-23).*

O ponto levantado por Bähr é importante. Grande parte das posteriores teorias do matriarcado basco<sup>8</sup> serão um reflexo dessa argumentação acerca do sufixo *ba* (presente em vários termos de parentesco), que nunca chegaram a aprofundar na especulação de Vinson, mas que a assumiram como premissa e a consolidaram juntando a ela elementos trazidos dos estudos mitológicos (Aranzadi, [1981] 2000: 511). O debate propriamente antropológico, no entanto, continuou se articulando em torno dele por um tempo, focando várias críticas no uso ilegítimo que se fazia dos termos para tio e tia e chegando até a questão que envolve os termos *aitaginarreba* e *amaginarreba* (sogro e sogra). Assim, Telesforo de Aranzadi escreveu dois artigos em resposta a Vinson que foram determinantes para a posterior discussão, *Da família basca inventada por Mr. Vinson* (1911) e *Ginarreba (Sogro)* (1913). Neles, Aranzadi tentou fechar o assunto ridicularizando o autor francês e procurando recuar sobre as análises dos linguistas fazendo um chamamento de cuidado sobre os excessos da teoria e das grandes generalizações, ante os quais propunha certa moderação que ele acreditava encontrar no método antropológico. Nesses escritos de Aranzadi evidencia-se um primeiro ponto da hipótese que avancei na introdução e que diz respeito à reação dos antropólogos locais às teorias que procuravam ser aplicadas ao contexto basco. No entanto, os intentos por induzir teorias gerais através da terminologia do parentesco em basco continuaram, e só depois da publicação dois conhecidos artigos (Caro Baroja, [1956] 1976; Michelena, 1969) o assunto ficou, muitos anos depois, definitivamente resolvido (ou abandonado).

É conveniente fazer um breve esclarecimento a propósito dessa problemática que relaciona tios e sogros em basco antes de continuar. Caro Baroja, em seu artigo sobre a terminologia de parentesco, observou em primeiro lugar que em várias formas dialetais o termo em *euskera* que define o tio (*osaba*) é comumente utilizado para fazer referência ao sogro. Em segundo lugar, existem vários termos em basco para se referir indistintamente ao sogro e ao tio, concretamente aqueles “nomes que aludem ao parentesco espiritual entre padrinho, madrinha, afilhado e afilhada, que se valem de normas parecidas aos que servem para designar a avôs e netos, sogro e sogra” (1976 [1956]: 117-118). E, por último, encontram-se os nomes propriamente usados para designar sogro e sogra (*aitaginarreba* e *amaginarreba*), que:

**8** A ideia do matriarcado é comumente relacionada a Bachofen. No entanto, no País Basco, especialmente no decorrer da segunda metade do século XX, ela tem um desenvolvimento próprio entre as pautas políticas nacionalistas com tendências autoproclamadas feministas ou de esquerda. Juan Aranzadi afirma que o “mito do matriarcado basco” é um dos tópicos antropológicos arraigado com mais força “entre os bascos atuais, já seja em sua versão *forte*, que postula a existência entre os antigos bascos de uma autêntica *ginecocracia*, de um verdadeiro poder da mulher sobre o homem, já seja em sua versão debilitada, *matriarcalista*, que entende o matriarcalismo basco não como uma improvável realidade bruta ou realidade objetiva impositiva, mas como uma *estrutura psicossocial* na que o arquétipo matriarcal-feminino impregna, coagula e coliga o grupo social de um modo distintivo” (ênfases originais, [1984] 2000: 506).

*Numa tradução literal (...) seriam “irmã do homem com a mãe” e “irmã do homem com o pai”. A última parece um autêntico disparate. Mas é preciso ter em conta que, no sistema de denominação de vários povos, determinados parentes mantém uma categoria sexual que não corresponde com seu sexo real. Esta categoria tem, segundo Radcliffe-Brown, grande significado estrutural desde o ponto de vista sociológico, que entre os bascos não encontro (ênfase minha, Caro Baroja, 1976 [1956]: 117).*

Esta última frase é esclarecedora e essencial para o argumento que aqui apresento. Caro Baroja reconhece a possibilidade de arriscar a formulação de uma conclusão estrutural (no sentido inglês) que relacione o caso basco com outros paradigmas, mas recua. Ele foi discípulo dos pioneiros da antropologia no País Basco, Aranzadi e Barandiarán, e como eles (mais concretamente como o segundo), é “fiel (...) à escassez de interpretações” (Zulaika, 2000:119). Assim, o artigo finaliza com uma chamada de estilo boasiano à produção de “menos estudos reconstrutivos e mais análises histórico-culturais e funcionais do acontecido em épocas modernas ou melhor conhecidas” (Caro Baroja, [1956] 1976: 121). Contudo, não seria justo com a história da antropologia do parentesco se não mencionasse aquilo sobre o que Caro Baroja evitava meditar em 1956: a controvérsia do tio materno e o casamento entre primos cruzados, cujo traço geral é a ausência de termos distintos para os parentes por afinidade.

Caro Baroja era consciente de que a coincidência terminologia entre tio e sogro em *euskera*, somado às generosas interpretações que alguns anos atrás ele mesmo fez de determinados textos antigos que falavam sobre costumes de casamento na região<sup>9</sup>, permitia especular sobre um estado social historicamente precedente em que regras positivas de casamento entre primos cruzados estruturavam a “família basca”. Tratar-se-ia da elucubração lógica a respeito de uma fase histórica na qual os bascos se considerariam parte daquilo que a antropologia conhece como sociedades elementares. No entanto, a inexistência de um correlato sociológico desta teoria (no País Basco não havia vestígios contemporâneos de casamento entre primos) desarmava o propósito indutivo, e insistir na questão levaria irremediavelmente a cometer um erro metodológico “consternador” (nas palavras de Lévi-Strauss), que, por exemplo, Rivers cometeu em 1907<sup>10</sup>.

Ressalto que o comentário de Caro Baroja procurava omitir uma extensa discussão de enorme relevância para a teoria antropológica desenvolvida na época. Vale lembrar que, depois de Rivers, Lowie (1919) e Radcliffe-Brown (1924, [1941] 1969) aprofundaram na questão do casamento entre primos, intensificando especialmente o debate sobre a correlação entre terminologia e sociologia (Dumont, 1975: 34), e que, graças à famosa proposição de Lévi-Strauss sobre a

<sup>9</sup> Entre os quais se destaca o texto do século I a.C escrito pelo geógrafo Grego Estrabão, que menciona como “entre os cántabros (entre eles, os bascos) [registra-se] o fato de darem dote os homens às mulheres, e de deixarem herdeiras as filhas [e que] os irmãos sejam entregues em matrimônio às mulheres por aquelas [as herdeiras]: tinha, pois [o povo cántabro] uma espécie de ginecocracia” (Caro Baroja, [1943] 1973: 35). Ver Aranzadi, ([1981] 2000: 511-513 e p.519-521).

<sup>10</sup> Lévi-Strauss o narra deste modo: “A tentativa de Rivers (1907) de explicar a importância do tio materno no sul da Índia como um resíduo do casamento entre primos cruzados desembocava num resultado especialmente consternador: o próprio autor tinha que reconhecer que a interpretação não era capaz de dar conta de todos os aspectos envolvidos e se contentar com a hipótese de que vários costumes diversos e hoje desaparecidos (dos quais o casamento de primos era apenas um) teriam de ser invocados para compreender a existência de uma só instituição” (Lévi-Strauss, [1958] 2012: 69).

“reciprocidade” e a “troca de mulheres” ([1949] 1982), o tema do avunculado se encontrava no centro dos debates antropológicos da década de 1950. A propósito disto, parece injustificado acreditar que em 1956 um autor atento como Caro Baroja deixasse passar inadvertidamente semelhante *corpus* teórico<sup>11</sup>.

Em definitiva, a hipótese que até aqui mantive é que determinados autores bascos, como Telesforo de Aranzadi e Caro Baroja, constituíram seus próprios argumentos antropológicos relativos à família basca a partir de uma série de reações a determinadas teorias gerais que procuravam implicar inadequadamente a realidade social local. Na próxima seção procurarei aprofundar estes argumentos. Desse modo, tratarei de estender essa hipótese demonstrando que foi graças a essas reações que Caro Baroja (precedido por alguns comentários de Aranzadi) se afastou gradualmente da ideia de família para se aproximar cada vez mais daquele conceito que em *euskera* define a casa e o grupo doméstico: *etxea*.

<sup>11</sup> Entre outros motivos, porque o próprio autor fez alusão em diversas ocasiões a grande parte desse mesmo *corpus*. Por exemplo, em *Sobre a casa, sua “estrutura”, suas “funções”* (Caro Baroja, 1969).

## 2. ETXEA: A CASA COMO FAMÍLIA E A FAMÍLIA COMO CASA

Um dos assuntos recorrentes no estudo das relações de parentesco no contexto basco é a falta de uma palavra específica em *euskera* para a definição do conjunto de parentes consanguíneos e afins, isto é, da família. Na atualidade, a palavra mais usada é o neologismo (emprestado do espanhol) *famili(a)*, o que não supõe (ironizando sobre Vinson e Bähr) que os antigos bascos não soubessem da existência de parentes. No entanto:

*No caso dos bascos é muito difícil na atualidade deduzir unicamente da língua a forma de comunidade que era peculiar a estes e o vocábulo correspondente. É verdade que Azkue cita vários vocábulos que poderiam ser o caso: eroyalde, etxadi, leiñu, senikera, supizgu, aos que pode-se incorporar auzo. Mas estes significam caserío, linhagem, parentela, lar e vizinhança respectivamente (Bähr, 1935: 5).*

É relevante observar que desses cinco termos possíveis atribuídos a Azkue três são relativos diretamente a definições territoriais ou espaciais, e, como mostrarei mais adiante, um quarto, linhagem, o será indiretamente. Procurando em um dicionário atualizado<sup>12</sup>, encontramos as seguintes definições:

**FAMÍLIA:** f.

- *parentes*: senitarte, familarte, etxekoak, senideak, arbasoak; *como está a família?*: Zer moduz etxekoak?.

- *loc. Ter família*: erditu, haurra izan, umea izan; *em família*: familian; *ser da família*: etxekoa izan.

<sup>12</sup> O dicionário utilizado é o “Adorez Hiztegiak – 5000 hiztegia (euskera-castellano y castellano-euskera)”. Trata-se do dicionário do Governo Basco, *Eusko Jaularitza*, e pode ser consultado digitalmente na *Azkue Fundazioa*: <http://www.bostakbat.org/azkue/>.

Neste caso foram introduzidas palavras de diferentes âmbitos. *Senitarte* e *senide* são termos relativos à germanidade (*siblings*). *Senitarte* resulta da fusão do enunciado *senideen arte*, literalmente, “entre irmãos”, assim, os parentes não consanguíneos são comumente denominados *ezkonsenideak*, isto é, “irmãos de casamento”. O mesmo serve para *familarte*, “entre familiares”, e a primeira parte, *famili(a)*, reafirma o dito anteriormente. *Arbasoak* significa, literalmente e segundo o mesmo dicionário, antepassados ou antecessores, e *erditu*, parir. Igualmente, ambas as conjunções *haurra izan* e *umea izan* significam “ter um filho” e “ter uma criança”. Por último, encontra-se o termo sobre o qual quero fixar a atenção: *etxeoak* – *etxe* (casa) + *ko* (possessivo) + *ak* (plural), isto é, “os de casa”.

É possível, agora, seguir o caminho inverso:

**ETXE:**

- *casa em geral*, albergue, habitação, *quarto*; *kultura-etxea*: *a casa de cultura*;
- postetxe*: *casa ou posto de correios*; *herriko etxea*: *a casa do povo*; *etxe-saila*: *quartirão de casas*; *etxe-sartzea*: *entrada na casa*.
- *casa* (própria), *lar*; *etxean ez du ardorik edaten*: *não bebe vinho em sua casa*.
- *família*; *bere etxe guztiarekin etorri zitzaigun*: *veio com toda a família*.
- *doméstico/ca*: *etxe-hegaztia*: *ave doméstica*; *etxe-aberea*: *animal doméstico*.
- *familiar*; *etxe(ko) baratzea*: *horta familiar*.

Não parece arriscado deduzir daqui que há uma relação particularmente intensa que une as noções de casa e de família em *euskera*. “Quando um basco se refere a ‘*nerre etxea*’ (‘minha casa’) normalmente está se referindo a mais do que à habitação física” (Douglass, 1969: 87).

O complemento da hipótese que levantei anteriormente é que, se autores como Aranzadi ou Caro Baroja foram prudentes nas suas respectivas conclusões relativas aos termos de parentesco em *euskera*, foi porque algo não encaixava na tipologia familiar que tais nomes pareciam oferecer: a casa. É importante constatar como, em alguns dos livros e artigos interessados nos termos do parentesco em basco citados anteriormente, se encontram referências que denotam ceticismo sobre a metodologia em voga (o estudo da terminologia) e que manifestam indiretamente a possibilidade de outras linhas de análise. Aranzadi argumenta, em 1907, que:

*O que a maior parte dos teóricos da família deixam de considerar, apesar de sua importância nesta questão, é que no País Basco como no Tirol o solar [a parcela vinculada à casa] é mais importante que o sobrenome patronímico, porque nele radicam os direitos. Alguns camponeses biscainhos se consideram quase parentes por ter casado com moças da mesma casa (Aranzadi, 1907: 599).*



Também Bähr, em 1935:

*Na atualidade os irmãos solteiros permanecem na casa paterna, que chega a ser propriedade de quem casa primeiro. Segundo Aranzadi, este jeito de fazer as coisas é muito antigo e talvez o primitivo. Nesse sentido, se um pai não designava aos sobrinhos com um vocábulo particular, isto poderia ser porque não os conhecia ou os conhecia pouco, já que o irmão casado e a família deste residiam longe dele<sup>13</sup> (ênfase minha, Bähr, 1935: 26).*

Por outro lado, Caro Baroja escreve em 1944 *Da Vida Rural Basca*, uma das primeiras etnografias feitas no País Basco. Ele mesmo introduz o livro como o trabalho de um principiante, “mas também de um ‘nativo’ que seleciona temas (...); isto é, que vê o mundo que o circunda com olhos muito diferentes dos do ‘doutorando’ ou o professor que pertence a uma escola e aplica os seus métodos”, e se declara contra aqueles que se dedicam a “fazer generalizações, partindo de experiências distantiíssimas, sem ter em conta os fatos próximos” e a “observar em função de teorias, ou mais que teorias, de opiniões e esquemas” ([1944] 1974: 16-17). Seguido de tais declarações dedica a primeira das três partes do livro à casa e ao *case-rió* (casa rural, chamado *baserri* em *euskera*), às formas de propriedade e arrendamento da mesma e a questões relativas ao trabalho doméstico. Já na segunda parte, reflete indiretamente sobre a família. Para tanto, desenvolve a análise em mais três subitens, que podemos definir como (1) vizinhança, (2) da infância ao matrimônio e (3) do matrimônio à morte. Mais adiante ficará evidente a razão desta divisão, já que o matrimônio é o momento da transmissão hereditária *troncal* da casa de um casal proprietário (*etxejabeak*) ao seguinte geracionalmente. Pelo momento, meu propósito é ressaltar como certa intuição neste trabalho prematuro de Caro Baroja (que o autor admite como tal) o leva a contornar o objeto etnográfico de um modo certamente distante daquele comentado antes a propósito do circuito teórico internacional. Em nenhum momento se faz referência a termos de parentesco ou a genealogias; o autor se contenta em falar de relações que envolvem a casa.

Depois disso, Caro Baroja continuou prestando atenção à casa (1969; [1949] 1971: 25-132; [1957] 1986: 181-233) até a culminação naquilo que ele mesmo considerou sua “obra mais original e intensa” (Ridruejo, 1983): *A Casa em Navarra* (1982). Em paralelo, é preciso assinalar que, depois dele, praticamente todas as etnografias feitas no meio rural basco insistiram direta ou indiretamente na centralidade da casa como reguladora das relações do grupo doméstico e do sistema econômico (Greenwood, 1976; Ott, 1981; Zulaika, 1990). Além disso, Douglass (1969, 1975) indicou que é o *case-rió* (*baserri*) e não a atividade do grupo doméstico a unidade sobre a qual o sistema de vizinhança rural (*auzoa*) se

**13** Não é meu objetivo neste artigo desenvolver a questão das implicações do gradiente de distância nos sistemas cognáticos, tema que no estudo das sociedades ameríndias foi especialmente fecundo (para uma síntese, ver Viveiros de Castro, 2005: 87-180) e que, no caso basco, é reconhecível como um caminho interessante para a análise da relação entre afinidade e consanguinidade. Afirma Viveiros de Castro que “a distinção entre o próximo e o distante é característica de socialidades onde a residência predomina sobre a descendência, a contiguidade espacial sobre a continuidade temporal, a ramificação lateral de parentelas sobre a verticalidade piramidal de genealogias” (2005: 130). Nesse sentido, considero justo constatar o potencial deste comentário de Bähr, ignorado até hoje.

articula, e que “quando uma família abandona uma casa e uma nova chega, esta assume o lugar da anterior na rede de obrigações vicinais ditadas pela disposição espacial” (1975: 69). Parece ser que, no País Basco, “a estrutura física da casa domina sobre outras muitas possíveis funções da família e do trabalho” (Caro Baroja, 1969: 58), e que a geografia e a distribuição dos assentamentos “são fatores decisivos na caracterização de cada casa como uma constelação de moradia, mobiliário, material agrícola, patrimônio e espaço de sepultura” (Douglass, 1969: 87) relacionada simultaneamente a outras mediante diferentes redes de práticas, alianças ou rituais que cada grupo doméstico é obrigado a manter (Douglass, 1975: 70).

Por outro lado, na maior parte do meio rural basco, as casas têm nome próprio. “*Basagoiti*” (alto do bosque), “*Rekalde*” (junto ao córrego), “*Zubiaurre*” (frente à ponte) ou “*Ormaetxea*” (casa de muros) são exemplos de nomes destes *caseríos*; nomes que descrevem ou localizam a casa e, ao fazê-lo, identificam o grupo social, a família, que nela habita e cujo nome não é necessariamente compartilhado. São vários os estudos de onomástica (Mitxelena, 1969, 1989) e oiconímia (Apezetxea, 1985, 2007; Ariztegi, 2000; Ibarra Murillo, 2002, 2003) que vêm insistindo em que é a família a que toma o sobrenome da casa, e não o contrário (Mitxelena, 1989: 10).

As etnografias posteriores ao trabalho de Caro Baroja insistiram em que a “família rural basca” depende da *etxe* para ser nomeada e identificada socialmente; ainda mais, política e juridicamente, supostamente de forma generalizada até o século XX, era a casa e não seu proprietário (*etxejabea*) quem se assumia como sujeito das obrigações coletivas e das cargas econômicas (Ezquerria, 1994: 7). Historicamente (decretado juridicamente em Biscaia desde o “*Fuero Viejo*” de 1480), a descendência cognática, caracterizada pela herança *troncal* do *caserío* e de todos os bens materiais da família para um único descendente (homem ou mulher) “livremente escolhido”, perpetuava algo análogo a uma linhagem familiar (Arrizabalaga, 2002: 38; Aranzadi, 2001: 901; Caro Baroja, 1969: 49; Ezquerria, 1994: 28). Esta pessoa, o *etxejoauna* (senhor da casa) ou a *etxejoandrea* (senhora da casa), era escolhida por sua capacidade para manter o equilíbrio doméstico e por seu interesse e participação nos assuntos da casa. Ela tomava o mando do *baserri* junto com seu afim (que adquiria o sobrenome da nova família, isto é, o nome da casa) a partir do casamento. Desse modo, os *senideak* (*siblings*) não herdeiros tinham direito a ficar na casa até o matrimônio, momento em que podiam formar um novo grupo familiar (com um novo sobrenome) através da construção de uma nova casa ou podiam se incorporar à de um afim herdeiro, por sua vez, de outra casa (Aranzadi, 2001: 902).

A partir daqui a antropologia local consolidaria a definição da “família basca” como *etxeoak* (os de casa): unidade doméstica formada pelo casal principal

(*etxejabeak*), seus descendentes e os colaterais solteiros (*mutil zaharrak* e *neska zaharrak*) e ascendentes do/a unigênito/a (Douglass, 1975: 17). Outros, como filhos bastardos ou pessoas adotadas ou em relação de dependência, eram comumente incorporados ao grupo doméstico e considerados também *etxeakoak*, sempre que mantivessem o celibato (Aranzadi, 2001: 903).

Em comparação aos conflitos teóricos assinalados na primeira parte deste texto, as perspectivas que abriam estas novas constatações etnográficas no decorrer da segunda metade do século XX pareciam antecipar um futuro analítico menos ideológico e mais sensível às particularidades que o campo reclamava<sup>14</sup>. Contudo, alguns intentos por explicar a questão da filiação e da afinidade de um suposto “parentesco basco” continuaram. A lógica familiar descrita acima foi tratada em várias ocasiões a partir de uma ótica histórica que pretendia ver nela um reflexo às vezes excessivamente estrito das relações familiares feudais (Aranzadi, [1981] 2000, 2001; Arpal, 1979). Assim, movimentando conceitos do passado para o presente procurou-se explicar a estrutura da família como o derivado dos chamados *parientes mayores*, isto é, dos senhores da guerra que, entre os séculos XIV e XVI, dominaram os territórios do País Basco. Estas figuras supostamente agnáticas<sup>15</sup> consolidavam o parentesco desde certa unidade moral que vinculava estritamente a linhagem paterna e a *casa-solar* (Caro Baroja, 1986: 13-61), numa lógica que permitiu comparações com a teoria dos grupos de unificação da antropologia social britânica e mais concretamente com Leach, que advogaria pela importância dos conceitos de “propriedade” e “territorialidade” dos “grupos de filiação local” (Leach, 1951; 1962: 214), “isto é, da parte de um grupo de unificação que, pelo fato de residir num mesmo lugar, é suscetível de atuar de forma coletiva, como um grupo mais ou menos *corporate*” (Dumont, 1975: 127).

Por um momento, seguindo este raciocínio, a questão basca pareceria se adequar a uma teoria antropológica *mainstream*. A explicação teria um fundamento histórico importante, a chamada “Fidalguia Universal” (Aranzadi, [1981] 2000: .440-449): o reconhecimento por parte do rei de Espanha em 1527 de que todos os biscainhos e guipuscoanos (os habitantes de duas das províncias que compõem o País Basco) eram nobres (Soria Sesé, 2006: 284), acontecimento que teria levado à extensão das práticas nobiliárias sobre a família ao resto da população rural (Aranzadi, 2001: 889). Um único aspecto nada irrelevante ficaria por explicar, que, como já comentei acima, tanto nos séculos XIV, XV e XVI (Marín Paredes, 1998; Oliveri Korta, 2001, 2009) quanto na atualidade, a descendência não é unilinear, mas cognática, isto é, que o pilar de semelhante edifício teórico, a filiação, não tem cimentação.

Espero ter evidenciado nestas duas seções que, apesar de se explicitar irregularmente, a interdependência entre a *antropologia da família basca* e as teorias

**14** Considero imprescindível assinalar que neste artigo não procuro esgotar toda a bibliografia existente sobre o problema do parentesco nas regiões bascas. Como assinalai na introdução, meu recorte delimitou alguns autores que assumiram de algum modo a “família basca” como objeto analítico ou que forneceram dados etnográficos que contribuíram para sua formação categórica. É conveniente citar, nesse sentido, trabalhos de antropologia do parentesco ou da família que, nos últimos 40 anos, lidaram com aspectos que envolvem o País Basco, mas que não isolaram analiticamente a região; seja desde o ponto de vista do âmbito dos Pirineus (Augustins, 1989; Lison Tolosana e Ozanam, 1986), do Mediterrâneo (Peristinay, 1987), da Europa (Goody, 1983, 2000; Porqueres i Gené, 2007) ou da Espanha e do norte da Península Ibérica (Chacón e Bestard, 2011; Pina-Cabral 1991).

**15** Cabe dizer que estudos históricos contemporâneos demonstraram que também nos séculos XIV e XV o parentesco dos “parentes maiores” era cognático, e que implicava relações incessantes com a casa (Marín Paredes, 1998; Oliveri Korta, 2001, 2009).

internacionais foi decisiva para o desenvolvimento das análises que até hoje se fizeram do material etnográfico basco. Contudo, é conveniente deixar aqui esta discussão para passar a outros casos melhor conhecidos pela antropologia *mainstream*, de maneira que seja possível encontrar novas analogias que nos permitam acentuar o objetivo último deste artigo, que diz respeito à análise de procedimentos metodológicos em relação a um dado objeto antropológico.

### 3. DA TERMINOLOGIA DO PARENTESCO BASCO À TERMINOLOGIA DA ANTROPOLOGIA DO PARENTESCO: “UTROLATERAL”, “SOCIÉTÉ À MAISON” OU SIMPLEMENTE ETXEA?

Murdock, em seu ambicioso intento por representar e classificar “todas as culturas conhecidas pela história e a etnografia”, publica em 1957 um novo artigo no qual expõe uma extensa tabela que fraciona 565 sociedades em 15 “categorias etnográficas *standard*” (1957: 664). A categoria que me interessa aqui, chamada por ele “residência marital”, é dividida em 14 complexos termos que procuram dar conta de todas as possibilidades relativas à questão<sup>16</sup>. Os Bascos, assim, são etiquetados como “Bn” (1957: 677), isto é, com um sistema de residência que combina a “neolocalidade” com a “bilocalidade”, o que significa que “*matrilocalidade* ou *patrilocalidade* acontecem com a mesma frequência” (1957: 670).

“Bilocal” era já o termo proposto por Murdock (1949: 16) para substituir outra palavra que mencionava ter sido usada por alguns autores com anterioridade para descrever a mesma regra: “ambilocal”<sup>17</sup>. Contudo, Barnes, por sua vez, levantou alguns problemas relativos aos termos “ambilocal” e “bilocal” (este último ocasionalmente usado por Hogbin e Wedwood com um significado diferente ao de Murdock) e propôs o termo “utrolateral” como substituto de ambos (1960: 852). O próprio Barnes explicitava que a eleição de tal palavra fazia referência a outro termo, “utrolateral”, que Freeman tinha proposto cinco anos atrás.

Desconheço se este conflito, mais semântico que propriamente antropológico, continuou nos anos seguintes nesse mesmo sentido. Desconheço, desse modo, qual é o neologismo oficializado pela teoria do parentesco que na atualidade descreve com mais rigor o tipo de regra de residência marital que predomina no contexto rural basco. O que quero ressaltar aqui é a particularidade de um debate localizado num nível epistemicamente distinto (não necessariamente superior) daquele que ocupa o terreno da descrição etnográfica. É preciso dizer, no entanto, que quando Freeman propôs o termo “utrolateral” estava tentando classificar aquilo que estava vendo entre os Iban de Bornéu:

*Na sociedade Iban não há semelhança com qualquer sistema de filiação (“descent”) segmentário com linhagens e clãs; em vez disso, como já descrevi detalhadamente em outro lugar (Freeman, 1958), o único grupo de parentesco corpo-*

**16** Estes são: Avunculocal, Bilocal, Duolocal, Matrilocal, Neolocal, Patrilocal, Duopatrilocal, Sororilocal, Uxoripatrilocal, Uxoravunculocal, Uxorineolocal, Uxoribilocal, Viravunculocal e Duoavunculocal (Murdock, 1957: 670).

**17** Murdock não cita tais trabalhos, mas, em outro lugar, Needham comenta como Firth tinha proposto o termo “ambilateral” para descrever o *hapu* Maori (Needham, 1956: 148), cuja regra de residência marital parece similar.

*rado entre os Iban é a família bilek, cujos membros possuem e ocupam um dos apartamentos de uma “long-house”. A continuidade da família bilek é assegurada por um sistema de unificação “utrolateral”: em cada nível geracional pelo menos uma das crianças da família (podendo ser filho ou filha) continua como membro da residência familiar, e dessa forma, o bilek, com um estado sobre o qual os membros residentes têm direitos de herança em comum, persiste de uma geração para outra (Freeman 1961: 211).*

Esta pequena descrição do *bilek* parece suficiente para constatar certa semelhança com o anteriormente descrito acerca da *etxea basca*<sup>18</sup>. Alguns detalhes do fragmento assinalam a particularidade de um sistema que não pode se reduzir à catalogação da residência marital, já que envolve elementos de corporação definidos por uma estrutura material (a casa física) e sua perpetuação por meio de determinado tipo de herança e transmissão. Nesse sentido, resulta evidente a perda de informação que tem lugar quando a definição de “utrolateral” se encontra isolada<sup>19</sup>:

*Com o termo “utrolateral” (...) proponho designar um sistema de descendência em que um indivíduo pode pertencer ao grupo de nascimento do pai ou da mãe, mas não de ambos ao mesmo tempo (Freeman, 1958: 27).*

Na lógica da *etxe*, e talvez também do *bilek* (se temos em conta a bilateralidade dos Iban), a descendência não é relativa a uma “pertença” absoluta a um dos grupos, mas, como menciona Douglass, a uma “ênfase” (1969: 103). Trata-se de coabitar com um dos grupos, mas não de uma pertença de sangue que exclui o outro. Acredito, nesse sentido, que Freeman evita intencionalmente acompanhar tal definição da palavra linhagem, mas não esclarece de imediato que a descendência é cognática (deixa que o exemplo etnográfico dos Iban cumpra tal função), o que pode levar a confusões desnecessárias<sup>20</sup>.

Por outro lado, em seu artigo de 1960, Freeman demonstrou ter plena confiança na afinação e padronização do vocabulário da antropologia do parentesco. Seguindo as variações que historicamente se fizeram do termo “*kindred*”, propôs uma definição (legitimada pelo significado jurídico que ele considerou originário da palavra) que fechasse o assunto e aproveitou para reafirmar a relevância do termo “utrolateral”. O argumento dele nessa conexão, resumidamente, se basearia na importância dos primos (e do matrimônio entre estes, às vezes permitido e inclusive preferencial) no processo de cálculo (por um ego específico) das possibilidades e impossibilidades de casamento nas sociedades cognáticas. Para ele, a extensão do reconhecimento “seletivo” de primos (chegando em ocasiões até o quinto grau) “não lidaria com uma relação genealógica demons-

**18** Analogia originalmente feita por Douglass (1969, 1975).

**19** Também numa definição recente, extraída de um dicionário de antropologia: “Utrolateral: termo de parentesco acunhado por Derek Freeman como oposto à ambilateralidade: os direitos utrolaterais são reivindicados via uma linha parental, mas não por ambas” (Morris, 2012: 262).

**20** Em uma carta aberta a Freeman, Needham criticou com firmeza o termo “utrolateral”, e levantou exatamente este ponto: “O termo deve dizer o que o sistema de filiação (“*descent*”) não é – dupla ou unilinear – em vez de tentar descrevê-lo com precisão. (...) Não ficou esclarecido o que o sistema Iban é. Um indivíduo nascido no grupo de nascimento de seu pai, realmente não pode reivindicar a adesão” (Needham, 1956:148).

trável, mas com uma suposta cogação” (Freeman, 1960: 207) que estabeleceria limites sociológicos. Consistiria, pois, na ativação, por parte de um indivíduo, de uma rede de classificação de cognatos que atravessaria as unidades propriamente exógamas de “grupos corporados” (neste caso, a casa), o que ajudaria na estruturação da afinidade.

Vale dizer que estas considerações proporcionam um modelo explicativo para a anteriormente descrita controvérsia dos termos de parentesco em basco bastante menos arriscado que a teoria do avunculado. Assim, não é estranho que Douglass se interessasse pela questão dos “*kindred*” no contexto rural basco (1967: 166-189), chegando a mencionar o trabalho de Freeman e estabelecendo uma analogia entre o *bilek* e a *etxea* (1967: 103). Contudo, a descrição etnográfica de Douglass, interessada nos detalhes e particularidades do caso de Murelaga (pequena localidade rural do País Basco), parece desestimar o potencial analítico do termo “utrolateral”, que apenas é citado como uma singularidade acadêmica (1967: 103).

O que aqui quero constatar é que a estratégia metodológica de Freeman, frente à problemática de um caso de estudo difícil de classificar para a teoria de parentesco vigente nos anos 50, se baseou na confiança no aperfeiçoamento do vocabulário da antropologia do parentesco, que pretendia preservar e consolidar. No entanto, apesar de suas pretensões, o termo “utrolateral” não teve maior influência nos estudos antropológicos posteriores<sup>21</sup>. Freeman foi respeitado como etnógrafo por seu trabalho entre os Iban, e ficou famoso pela controvérsia que anos depois ele mesmo provocou sobre o trabalho de Margaret Mead (Freeman, 1983), mas sua contribuição terminológica caiu no desuso próprio do exemplo curioso.

Por outro lado, um dos poucos que no final da década de 70 ainda lembrava-se do termo de Freeman era Lévi-Strauss. Em um de seus estudos sobre a casa, numa breve menção à proposta de Freeman, Lévi-Strauss fazia uma definição de “utrolateral” completamente distinta das do seu inventor:

*A incorporação dos filhos à família junto à qual, no momento de seu nascimento, seus dois pais escolheram residir, por livre decisão e também em resposta às pressões provindas de ambos os lados. (Lévi-Strauss, [1984] 1986:190)*

Cabe dizer que tal definição parece estar encaminhada exatamente no sentido contrário (desde um ponto de vista metodológico) das anteriores; se o interesse de Freeman era a proposição de um termo que amplificasse a classificação de determinado tipo de relações também presentes em outras sociedades (o que o levava a cair num excesso de ambiguidade que dava pé a confusões), o excesso de concreção em relação ao caso Iban da definição de Lévi-Strauss parece levar à

**21** Já foi mencionado como Douglass decidiu não aproveitar o termo (1967: 103) e Needham o criticaria duramente (1956: 148). Um terceiro exemplo é a coletânea de artigos “em honra de Derek Freeman” editada por Appell e Madan, na qual o termo “utrolateral” apenas é mencionado em uma ocasião (1988: 8) como um aspecto menor da obra deste (a pesar de ter ocupado um espaço preeminente nas publicações dele na década posterior a 1955).

exclusão de parte de tais casos etnográficos. Nesta conjuntura, quem pretendesse dar conta do caso basco a partir do termo “utrolateral” teria que escolher entre a perda de informação da definição de Freeman e a inadequação da definição de Lévi-Strauss, já que as particularidades da eleição da residência no contexto basco são outras às mencionadas por este último. De qualquer modo, o interesse de Lévi-Strauss, mais uma vez, não estava no potencial analítico do conceito de Freeman, mas nas características do *bilek* dos Iban, que encaixavam na definição das *sociètès à maison*; conceito que o francês desenvolveria nos anos 80 ([1979] 1981, [1984] 1986, 1987) na procura de princípios explicativos para as estruturas de parentesco “semi-complexas”, nas quais “o problema” se encontra na “integração de uma linhagem agnática e de um parentesco cognático” (Lévi-Strauss, [1984] 1986: 200).

Lévi-Strauss desaprovava que Freeman (entre outros antropólogos interessados em Bornéu) tivesse colocado “o princípio organizador das sociedades cognáticas ou na filiação, ou na propriedade, ou na residência” ([1984] 1986:189), e aproveitou o impulso desta crítica para propor a aliança como o princípio essencial das relações que envolvem a casa, já que “tanto em Bornéu como em Java, o casal conjugal forma o verdadeiro núcleo da família e, de modo mais geral, do parentesco” ([1984] 1986: 190). A definição da “noção de casa” que acompanhava esta argumentação é hoje clássica:

*Pessoa moral detentora de um domínio composto simultaneamente por bens materiais e imateriais e que se perpetua pela transmissão do nome, da fortuna e dos títulos em linha real ou fictícia, tida como legítima sob a condição única de esta continuidade poder exprimir-se na linguagem do parentesco ou da aliança e, as mais das vezes, em ambas ao mesmo tempo (Lévi-Strauss, [1979] 1981: 154).*

Os exemplos etnográficos que, por sua vez, acompanhavam tal definição não se limitavam a um marco espacial ou temporal, alguns destes eram os Kwakiutl da Colúmbia britânica ([1979] 1981: 143, [1984] 1986: 185), os Iban e os Rungus de Bornéu, os Karo Batak de Sumatra, os Atoni de Timor, os Itsekiri do Níger ([1984] 1986: 191-225), etc. Os bascos não foram citados por Lévi-Strauss, porém, o caso das casas medievais e as famílias nobres da Europa feudal foi colocado por ele como uma referência importante ([1979] 1981: 156-167, [1984] 1986: 186), o que nos poderia levar de volta àqueles trabalhos sobre o País Basco interessados em mostrar a continuidade do tipo familiar feudal no contexto rural contemporâneo (mencionado na seção anterior)<sup>22</sup>.

Devo explicitar que Lévi-Strauss não partia, como Freeman, da incorreção classificatória de um caso de estudo concreto ao qual quisesse dar explicação. Sua contribuição se encaixa num ambicioso projeto antropológico que teria

**22** Outra conexão pode se fazer através do conceito de “*famille-souche*” ou “*stem Family*” desenvolvido por Le Play (1895) e relacionado abertamente às considerações de Lévi-Strauss sobre as sociedades de casa (Fauve-Chamoix e Ochiai, 2009). Foi o próprio Le Play quem colocou o País Basco como exemplo do conceito (Le Play, 1895: 40-44), promovendo uma classificação que até hoje é usada (Douglass, 1988; Todd, 1990).

começado com *As estruturas elementares de parentesco* ([1949] 1982) e que procura-va uma trilha conceitual mais ou menos homogênea que envolvesse as sociedades elementares e as complexas. Não é de estranhar, nesse sentido, a miríade de exemplos etnográficos (de America do Norte, Europa, Melanésia, Polinésia e África) que ocupam a base do argumento, comprovando empiricamente, e a cada instante, a adequação do conceito de casa ao modelo do analista<sup>23</sup>. Ademais, pode-se dizer que Lévi-Strauss estava, simultaneamente, indo um pouco além, pois na adequação do conceito de casa a cada caso etnográfico estava reformando (readequando) a teoria da aliança, chegando a “uma versão menos determinista e regrada do seu estruturalismo” (Carsten e Hugh-Jones, 1995: 9).

Espero ter deixado claro que meu interesse, neste momento, não é ressaltar as possibilidades que o exemplo basco teria fornecido ao conceito de Lévi-Strauss. Também não pretendo ressaltar as consequências e problemas de uma eventual “aplicação” do conceito no contexto basco; considero que a coletânea de Carsten e Hugh-Jones (1995) é de certo modo um aviso dos perigos analíticos os quais pode enfrentar quem empreende tal tarefa. Como tentei fazer com Freeman, meu interesse está em indicar o tipo de estratégia metodológica implícita no fundo do conceito de *sociétés à maison*.

Na mesma época em que Lévi-Strauss propunha a teoria mencionada, em 1984, Schneider iniciava sua controvertida “crítica ao estudo do parentesco”, baseando-se nos problemas descritivos derivados de um “uso defeituoso da teoria do parentesco” (1984: 38) sobre a lógica social na ilha de Yap (no Pacífico ocidental). O argumento de Schneider tomava como ponto de partida a comparação de duas descrições da “organização social” dos yapeses desenvolvidas por ele mesmo em épocas distantes; uma primeira extraída da tese de doutorado dele (no final dos anos 40) e escrita segundo “a erudição convencional sobre o estudo do parentesco” da época (1984: 6), e uma segunda, contemporânea à publicação do livro, escrita segundo a “procura das concepções, formulações e definições nativas” (1984: 75) que “não pressuponham a noção de parentesco” (1984: 6). Assim, a contraposição das duas descrições deriva na demonstração de uma confusão analítica na primeira descrição que tergiversa o sentido de vários conceitos nativos e do sistema organizacional como um todo. Dentre estes conceitos, me interessa ressaltar um: o *tabinau*.

Na primeira descrição de Schneider, o *tabinau* se mostra simultaneamente como (1) uma família extensa patrilocal, isto é, uma unidade doméstica “que inclui as esposas que entram pelo casamento e exclui as filhas e irmãs que saem”, e como (2) uma linhagem patrilinear marcada por estritas regras de sucessão, que inclui as filhas e irmãs que saem e exclui as esposas que entram (Schneider, 1984: 11):

**23** Schneider argumentaria, a propósito de Lévi-Strauss, que “[a] estrutura não é inerente à constituição concreta de qualquer sociedade particular, mas o é ao ‘modelo’ ou o construto que deve ser desenvolvido pelo antropólogo quando pretende entender tal sociedade” (Schneider, [1965] 2011: 457).



*De acordo com a primeira descrição os membros de um tabinau são um homem e sua irmã, seu filho e filha, seu filho do filho e filha do filho, e assim por diante para cima e para baixo numa patrilinearidade, de maneira que a definição do tabinau por sua orientação para um antepassado faz dele um grupo de filiação (“descent”) (1984: 35).*

Na segunda descrição, o *tabinau* é uma “unidade cultural” polifacetada que faz referência à casa ou à moradia e que envolve pessoas através de laços territoriais. Cada *tabinau* tem nome próprio e é mediador na nomeação dos indivíduos que agrupa e os quais são incorporados não por condicionantes de nascimento, mas pela satisfação permanente de determinadas obrigações. Ao redescobrir o conceito de *genung*, que invoca propriamente as relações de consanguinidade por via materna e que era funcionalmente depreciado na primeira descrição, Schneider percebe que o *tabinau* não é uma “unidade territorial corporada” e conclui que a agnação não é “culturalmente significativa” em Yap (1984: 21-36).

Em definitiva, “na primeira descrição (...) o *tabinau* é parentesco (patrilinearidade), na segunda descrição, *tabinau* é *tabinau*” (Machado, 2013: 52). Esta diferença conceitual, cuja razão é metodológica, é essencial para o argumento que procuro seguir. O que Schneider propõe é que, no estudo de uma determinada sociedade, o fazer etnográfico desenvolva sua argumentação desde ela mesma, desde seu “idioma” e seus “princípios ordenadores” (Schneider, 1984: 52), e não desde os mecanismos tautológicos (diria Bateson) do conhecimento consolidado da antropologia do parentesco. A estratégia de Schneider parece desenvolver um enfrentamento catártico; através da autoanálise (do trabalho dele e do contexto teórico em que esteve imerso por anos) procura a libertação do procedimento etnográfico das “propensões etnocêntricas” (1984: 145) da antropologia do parentesco. Atrevo-me a falar, desse modo, que o que ele pedia não é muito diferente daquilo que Caro Baroja acreditava fazer no contexto basco quando se apresentava como aquele “nativo que seleciona temas” e que “vê o mundo que o circunda com olhos muito distintos aos do ‘doutorando’ ou o professor que pertence a uma escola e aplica seus métodos” ([1944] 1974: 16). De fato, o que levou ambos até semelhante dilema foi a reação ante um problema análogo, relativo à incorreção classificatória de dois conceitos, o *tabinau* e a *etxe*.

## CONCLUSÃO

*Cada qual retém seu próprio “carácter” – sua própria organização do universo apercebido –, e, no entanto, é óbvio que algo aconteceu. Pautas de interação foram geradas ou descobertas, e estas pautas têm perdurado, pelo menos por um breve lapso. Dito de um outro modo: teve uma seleção natural de pautas de inte-*

*ração. Algumas delas sobreviveram mais que outras. O que se produziu, então, foi uma evolução do ajuste mútuo (Bateson, [1979] 2011, p.153).*

Neste artigo, pretendi mostrar em primeiro lugar como a progressiva atenção que foi se dando no decorrer do século XX ao conceito basco que vincula casa e família, *etxea*, não foi o produto direto de uma teoria positiva propriamente nativa, mas o derivado de uma reação sobre o debate *mainstream* da teoria antropológica, que, durante várias décadas, localizou-se no âmbito da terminologia do parentesco. No mesmo sentido, ao procurar estabelecer um paralelo com as diferentes estratégias teóricas de Freeman, Lévi-Strauss e Schneider em torno a problemas com certas analogias com o apresentado no contexto basco, quis levantar uma questão epistemológica que leva em consideração a importância do trabalho sistêmico da disciplina antropológica. O pequeno percurso da antropologia do parentesco no País Basco aqui resumido é uma ínfima parte de um projeto aberto e sem limites reconhecíveis, que perpetua seu sentido através de uma constante oscilação. Acredito que Bateson se referia a este mesmo procedimento quando falava de “processos mentais” ou “espirituais” ([1979] 2011: 103, [1972] 1998: 432); totalidades constituídas na imanência da interação combinada de partes diferenciadas ([1979] 2011: 104) capazes de finalidade e eleição através de processos autocorretivos ([1979] 2011: 141) que produzem mudanças “para manter a verdade de algum enunciado descritivo, algum componente do *statu quo*” ([1972] 1997: 460). Podemos pensar, por exemplo, que a crítica iconoclasta de Schneider foi precisamente o fenômeno autocorretivo da antropologia do parentesco? No final das contas, hoje alguns reconhecem o papel reformador que o trabalho dele assumiu: “querendo matar o parentesco, Schneider conseguiu ressuscitá-lo” (Machado, 2013: 108).

O certo é, então, que a antropologia sobre o País Basco a que aqui fiz referência, relativamente ignorada pela teoria internacional, nunca esteve efetivamente desligada desta; nunca foi autônoma (como em algum momento Caro Baroja pretendeu). Nas entrelinhas das intermináveis descrições folclóricas dos discípulos de Barandiarán subjaz um fundo aparentemente indiferenciado que atualiza a totalidade dos conflitos teóricos passados. No entanto, o que aqui propus não foi reinvocar tais fatos perdidos no fluxo da prática antropológica, mas retroalimentar esse mesmo fluxo com os elementos dispersos e em ocasiões problemáticos que a modesta antropologia local soube produzir (pois se trata de elaborações, e não de descobrimentos). Perturbar mais uma vez o sistema, e ficar à espera que as possibilidades extraídas da colisão ofereçam a direção do seguinte passo.

Como adiantei na introdução, procurei oferecer uma síntese histórica dos métodos que participaram da definição de um objeto antropológico (a “família basca”) e salientar sua problematização desde uma análise comparativa com ou-

tros métodos. Como numa pintura cubista, num movimento inverso daquele que pretende a consolidação da aparência de um objeto através de uma determinada perspectiva, meu propósito foi abrir o objeto à análise de alguns dos seus olhares.

---

**Ion F. de las Heras** é Graduado em Arquitetura e Urbanismo pela ETSAB-UPC, Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS-UFSCar e Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp, Processo 2014/19818-6).

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APEZETXEA, Pello

1985 “Etxalarko etxe eta baserrien Izenak (1625-1983)”.

*Fontes Linguae Vasconum*, n.45: 183-203.

APPELL, George N. e MADAN, Triloki N.

1988 *Choice and Morality in Anthropological Perspective: Essays in Honor of Derek Freeman*. Nova York, State University of New York Press.

2007 “Etxalarko etxeak”. *Fontes Linguae Vasconum*, n.104: 67-140.

ARANZADI, Juan

[1981] 2000 *Milenarismo Vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. Madrid, Taurus.

2001 “Raza, linaje, familia y casa-solar en el País

Vasco”. *Hispania*, LXI/3, n.209: 879-906.

ARANZADI, Telesforo de

1907 “Problemas de etnografía de los Vascos”. *Revista Internacional de Estudios Vascos (RIEV)*, vol. I: 565-608.

1911 “De la familia vasca primitiva inventada por Mr. Vinson”. *Euskalerraren Alde*, n.15: 453-458.

1913 “Ginarreba”. *Revista Internacional de Estudios Vascos, (RIEV)*, vol. VII: 154-157.

ARIZTEGI, Andrés I.

2000 “Nombres de oficios en la oiconimia navarra”.

*Fontes Linguae Vasconum*, n.83: 139-149.

ARPAL, Jesus

1979 *La sociedad tradicional en el País Vasco*. Zarautz, Itxaropena.

ARRIZABALAGA, Marie-Pierre

2002 "Les Héritières de la maison au Pays Basque du  
XIXe siècle". *Lapurdum*, n.7 : 37-55.

AUGUSTINS, Georges

1989 *Comment se perpétuer? Devenir des lignées et destins des patrimoines  
dans les paysanneries européennes*. Nanterre, Société d'ethnologie.

2000 "À quoi servent les terminologies de parenté?". *L'Homme*, vol. 154 : 573-598.

BÄHR, Gerhard

1935 *Los nombres de parentesco en Vasconce*. Bermeo, Gaubeka.

BARNES, John A.

1960 "Marriage and Residential Continuity". *American  
Anthropologist*, vol. 62: 850-866.

BATESON, Gregory

[1972] 1998 *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Lohlé-Lumen.

[1979] 2011 *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires, Amorrortu.

CARO BAROJA, Julio

[1943] 1973 *Los pueblos del Norte*. San Sebastián, Txertoa.

[1944] 1974 *De la vida rural vasca (Vera de Bidasoa):  
Estudios Vascos IV*. San Sebastián, Txertoa.

[1949] 1971 *Los vascos*. Madrid, Istmo.

[1956] 1976 *Baile, familia, trabajo: estudios vascos VII*. San Sebastián, Txertoa.

[1957] 1986 *Vasconiana: estudios vascos III*. San Sebastián, Txertoa.

1969 "Sobre la casa, su 'estructura' y sus 'funciones'". *Cuadernos  
de Etnología y Etnografía de Navarra*, vol. I (1): 35-66.

1982 *La casa en Navarra. Tomos I, II, III y IV*. Pamplona,  
Caja de Ahorros de Navarra.

CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen

1995 *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*.  
Cambridge, Cambridge University Press.

CHACÓN, Francisco e BESTARD, Joan (orgs.)

2011 *Familias: historia de la sociedad española (del final de la edad media a nuestros días)*. Madrid, Cátedra.

DOUGLASS, William A.

1969 *Death in Murelaga: Funerary Ritual in a Spanish Basque Village*. Seattle, University of Washington Press.

1975 *Echalar and Murelaga. Opportunity and Rural Exodus in Two Spanish Basque Villages*. Nova York, St. Martin's Press.

1988 "The Basque Stem Family Household: Myth or Reality?". *Journal of Family History*, vol. 13, n. 1: 75-89.

DUBY, Georges e LE GOFF, Jacques

1977 *Famille et parenté dans l'Occident médiéval: Actes du colloque de Paris (6-8 juin 1974)*. Roma, École française de Rome.

DUMONT, Louis

1975 *Introducción a dos teorías de la Antropología Social*. Barcelona, Anagrama.

EFE, Bilbao

2013 "El euskera podría proceder del dogón hablado en Mali". *Diario de Navarra*, Pamplona, 04 de abril de 2013.

ETNIKER, Euskalerría

2011 *Atlas etnográfico de Vasconia: casa y familia en Vasconia*. Bilbao, Labayru Ikastegia.

EZQUERRA, Alberto S.

1994 *Baserria*. Donostia, Guipuzkoako Foru Aldundia.

FAUVE-CHAMOUX, Antoinette e OCHIAI, Emiko (orgs.)

2009 *The Stem Family in Eurasian Perspective: Revisiting House Societies, 17th-20th Centuries*. Berlim, Peter Lang.

FREEMAN, John Derek

1958 "The Family System of the Iban of Borneo". *Cambridge Papers in Social Anthropology*, n.1: 15-52.

1961 "On the Concept of Kindred". *JRAI*, vol. 91, n.2: 192-220.

1970 "The Iban of Western Borneo". In HARDING, T. G. e WALLACE, B. J. (orgs.). *Cultures of the Pacific*. Nova York, The Free Press, pp. 180-199.

GREENWOOD, Davydd

1976 *Unrewarding Wealth: The Commercialization and Collapse of Agriculture in a Spanish Basque Town*. Cambridge, Cambridge University Press.

GOODY, Jack (org.)

1983 *The Development of the Family and Marriage in Europe*.  
Cambridge, Cambridge University Press.

2000 *The European Family*. Londres, Willey-Blackwell.

HAMEL, Elisabeth e VENNEMANN, Theo

2003 “El vascón fue la lengua originaria del continente”.  
*Investigación y Ciencia*, n.316: 62-71.

HERZFELD, Michael

[2005] 2008 *Intimidade cultural: poética social no estado-nação*. Lisboa, Edições 70.

IBARRA MURILLO, Orreaga

2002 “Erroibarko eta esteribarko oikonimoak (I)”.  
*Fontes Linguae Vasconum*, n.91: 493-515.

JAUREGI, Oroitz

2005 *Correspondencia de Gerhard Bähr com R. M. Azkue, H. Schuchardt y J. Urquijo (1920-1944)*. San Sebastián, Diputación Foral de Guipuzkoa.

KROEBER, Alfred L.

[1909] 1973 “Sistemas Classificatórios de Parentesco”. In LARAIA, R. (org.). *Organização social*. Rio de Janeiro, Zahar.

LE PLAY, Frederic

1895 *L'Organisation de la famille selon le vrai modelé signalé par l'histoire de toutes les races et de tous les temps*. Tours, A. Mame et fils.

LEACH, Edmund R.

1951 “The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage”. *JRAI*, Vol. 81, pp. 23-55.

1962 “On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent Systems”. *MAN*, Vol. 62, pp. 130-134.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- [1949] 1982 *As estruturas elementares de parentesco*. Petrópolis, Vozes.  
[1958] 2012 *Antropologia estrutural*. São Paulo, Cosac Naify.  
[1979] 1981 *A via das máscaras*. Porto, Presença.  
[1984] 1986 *Minhas Palavras*. São Paulo, Brasiliense.  
1987 *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982*. Oxford, Blackwell.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo e OZANAM, D.

- 1986 *Los Pirineos: estudios de Antropologia Social e História. Coloquio Hispano-Francés*. Madrid, Universidad Complutense.

LOWIE, Robert H.

- 1919 "The Matrilineal Complex". *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 16, n.2: 29-43.  
1928 "A Note on Relationship Terminologies". *American Anthropologist*, n.30: 263-267.

MACHADO, Igor José de Renó

- 2013 *A antropologia de Schneider. Pequena introdução*. São Carlos, EdUFSCar.

MALINOWSKI, Bronislaw

- 1930 "Kinship". *Man*, n.30: 19-29.

MARÍN PAREDES, José Antonio

- 1998 "Semejante Pariente Mayor": *parentesco, solar, comunidad y linaje em la institución de un Pariente Mayor en Guipuzkoa: los señores del solar de Oñaz y Loyola (siglos XIV-XVI)*. San Sebastián, Diputación Foral de Guipuzkoa.

MICHELENA, Luis (Koldo)

- 1969 "Sobre algunos nombres vascos de parentesco". *Fontes Linguae Vasconum*, n.2: 113-132.  
1989 *Apellidos Vascos*. Donostia, Txertoa.

MORGAN, Lewis H.

- 1871 *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington, Smithsonian.

MORRIS, Michael Ashley

- 2012 *Concise Dictionary of Social and Cultural Anthropology*. Oxford, Wiley-Blackwell.

MURDOCK, George Peter

1949 *Social Structure*. Nova York, Macmillan.

1957 "World Ethnographic Sample". *American Anthropologist*, n.59, pp. 664-687.

NEEDHAM, Rodney

1956 "'Utrolateral' and 'Utrolocal'". *Man*, n. 169-171: 181.

OLIVERI KORTA, Oihane

2001 *Mujer y herencia en el estamento hidalgo guipuzcoano durante el Antiguo Régimen (Siglos XVI-XVIII)*. San Sebastián, Diputación Foral de Gipuzkoa.

2009 *Mujer, casa y estamento en la Gipuzkoa del Siglo XVI*. San Sebastián, Diputación Foral de Gipuzkoa.

OTT, Sandra

1981 *The Circle of Mountains: A Basque Shepherding Community*. Oxford, Clarendon Press.

PERISTIANY, John G.

1987 *Dote y matrimonio en los países mediterráneos*. Madrid, CIS.

PINA-CABRAL, João

1991 *Os contextos da antropologia*. Lisboa, Difel.

PORQUERES I GENÉ, Enric

2007 "Kinship Language and the Dynamics of Race: The Basque Case". In WADE, P. (org.). *Race, Ethnicity and Nation: Perspectives from Kinship and Genetics*. Oxford, Berghahn Books.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.

1924 "The Mother's Brother in South Africa". *South African Journal of Science*, vol. 21: 541-555.

1969 [1941] "O estudo dos sistemas de parentesco". In LARAIA, R. (org.). *Organização social*. Rio de Janeiro, Zahar.

RIDRUEJO, Carmelo

1983 "Julio Caro Baroja estudia la casa de Navarra en su obra más original e intensa". *El País*, Madrid, 13 de mayo de 1983.



RIVERS, William H. R.

[1913]1991 “O sistema classificatório e formas de organização social”. In  
OLIVEIRA, R. C. (org.). *A antropologia de Rivers*. Campinas,  
Unicamp.

SCHMIDT, Carl

1957 “Zur Problematik von Familie, Sippe und Geschlecht, Haus und Dynastie  
beim mittelalterlichen Adel: Vorfragen zum Thema “Adel und Herrschaft  
im Mittelalter””. *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, bd. 105: 1-62.

SCHNEIDER, David M.

[1965] 2011 “Some muddles in the models: or, how the  
system really works”. *HAU*, vol. 1(1): 451-492.

1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor,  
The University of Michigan Press.

SILVA, Marcio Ferreira da

2001 “1871: o ano que não terminou”. *Cadernos de campo*, n.19: 323-336.

SORIA SESÉ, Lourdes

2006 “La hidalguía universal”. *Iura Vasconiae*, n.3: 283-316.

TODD, Emmanuel

1990 *L'Invention de L'Europe*. Paris, Éditions du Seuil.

VINSON, Julien

1908 “Études sur le vocabulaire Basque”. *Revue de linguistique  
et de philologie comparée*, tome 41: 81-96.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2005 *A inconstancia da alma selvagem*. São Paulo, Cosac&Naify.

ZULAIKA, Joseba

1990 *Violencia vasca: metáfora y sacramento*. Madrid, Nerea.

2000 *Del cromañon al carnaval: los vascos como museo antropológico*. Zarautz, Erein.

## **Uncle's House and Father-In-Law's House. Methodologies of Anthropology of Kinship in the Basque Country**

---

### **ABSTRACT**

I intend to show how the progressive attention given by the anthropology developed in the Basque Country to *etxea*, the concept that links home and family in Basque, throughout the 20th century, was not the product of a properly native positive theory, but the result of a reaction to the mainstream debate of the anthropological theory, which was specially involved in the study of kinship terminology during several decades. I shall go through some relevant moments along this path, drawing a parallel with the theoretical strategies that Freeman, Lévi-Strauss and Schneider put forth to deal with problems concerning the inadequacy of theoretical concepts in certain forms of social organization. Thus, considering an epistemological perspective that takes systemically anthropological practice, I will try to indicate the possibilities of a dialogue between methodologies.

---

### **KEYWORDS**

Basque Country,  
*Etxea*, House,  
Kinship Terminology,  
Anthropological  
Methodology

Recebido em 21 de setembro de 2016. Aceito em 30 de março de 2017.

# À procura da vida: pensando com Gregory Bateson e Tim Ingold a respeito de uma percepção sagrada do ambiente

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137315>

Gustavo Ruiz Chiesa

🏠 Universidade Federal do Pampa | Uruguaiiana, RS, Brasil

✉ [gustavorchiesa@gmail.com](mailto:gustavorchiesa@gmail.com)

---

## RESUMO

No presente artigo pretende-se introduzir algumas das principais noções e conceituações elaboradas por dois influentes antropólogos britânicos: Gregory Bateson (1904-1980) e Tim Ingold (1948-). Ao longo do texto, articulando uma reflexão ao redor de certas categorias desenvolvidas por esses autores, proporemos a ideia de uma percepção sagrada atenta às relações que atravessam e constituem todos os seres e coisas que habitam o mundo. Uma maneira de perceber, conhecer e se engajar no ambiente que, sem abrir mão dos sonhos e da imaginação, concebe outras formas possíveis de viver a vida e se corresponder com tudo aquilo que nos envolve.

---

## PALAVRAS-CHAVE

Ingold, Bateson, sagrado, ecologia, cibernética.

## INTRODUÇÃO

Em 21 de março de 1946, o neurologista e matemático Warren McCulloch (1899-1969), acompanhado de seus colegas, também matemáticos, Norbert Wiener (1894-1964) e John von Neumann (1903-1957), resolve retomar um evento iniciado quatro anos antes pela fundação filantrópica Josiah Macy Jr. (ou *Macy Foundation*) com o intuito de estabelecer as bases de uma “nova ciência geral do funcionamento da mente humana”. Sob o título de “Mecanismos de retroalimentação e sistemas de causação circular em sistemas biológicos e sociais” (*Feedback Mechanisms and Circular Causal Systems in Biological and Social Systems*), o evento contou com a participação de renomados matemáticos, físicos, psicólogos, filósofos, antropólogos, biólogos, engenheiros e neurocientistas, todos interessados no desenvolvimento de uma linguagem científica comum, capaz de atravessar e conectar diferentes especialidades e modalidades de ciência. Tal empenho resultou na criação da *cibernética* ou “ciência da regulação e da comunicação no animal e na máquina” (Wiener, 1948). Do grego *kybernetes* (timoneiro ou piloto), a expressão serviria como uma metáfora para a “pilotagem”, “direção”, “regulação” ou “controle” de sistemas materiais e orgânicos, e exerceria um enorme impacto para o desenvolvimento de uma *perspectiva sistêmica* sobre a vida (Capra, 1996).

As conferências realizadas naquela ocasião giraram em torno de temas relacionados à analogia, sugerida por von Neumann, entre computador e cérebro; ao uso da lógica matemática para compreender o funcionamento cerebral; à concepção de realimentação (*feedback*) desenvolvida por Wiener; e, finalmente, à revisão do repertório de conceitos estabelecidos nas ciências humanas e sociais a partir de reflexões inspiradas nas novas ideias trazidas pela cibernética. Esse último ponto foi sugerido e apresentado pelo casal de antropólogos Gregory Bateson (1904-1980) e Margaret Mead (1901-1978). Em que consistiam essas novas ideias? Em linhas gerais, o que chamou a atenção especialmente de Bateson foi a centralidade das concepções de *realimentação*, *autorregulação* e *auto-organização* para o pleno entendimento da dinâmica da vida. A ideia-chave de que existe um *padrão* geral de organização da vida – aplicável tanto aos organismos, quanto às configurações sociais, que se conecta e se perpetua em diferentes camadas da realidade –, também parece ter o entusiasmo, bem como o caráter eminentemente interdisciplinar daquelas proposições (Capra, 1996). Não só Wiener, mas todos os chamados “cibernetistas” exerceram grande influência sobre as ideias de Bateson e os possíveis rumos (científicos) que tomaria a partir daquele momento.

*A mente de Bateson, como a de Wiener, passeava livremente por entre as*

*disciplinas, desafiando as suposições básicas e os métodos de várias ciências e procurando padrões gerais e convincentes abstrações universais. Bateson considerava-se basicamente um biólogo, e tinha os muitos campos em que se envolveu – antropologia, epistemologia, psiquiatria e outros – por ramos da biologia. A grande paixão que trouxe à ciência abrangeu a plena diversidade dos fenômenos associados com a vida, e seu principal objetivo era descobrir princípios de organização comuns nessa diversidade – “o padrão que conecta”, como se expressaria muitos anos mais tarde. Nas conferências sobre cibernética, tanto Bateson como Wiener procuraram por descrições abrangentes, holísticas, embora tivessem cuidado para não se afastar do âmbito definido pelas fronteiras da ciência. Assim, criaram uma abordagem sistêmica para uma ampla gama de fenômenos (Capra, 1996: 58).*

Voltando à ideia de realimentação desenvolvida por Wiener, o matemático (e também filósofo) observou nela o mecanismo essencial da *homeostase*, isto é, “a autorregulação que permite aos organismos vivos se manterem num estado de *equilíbrio dinâmico*” (Capra, 1996: 60). No entanto, o exemplo utilizado para explicar essa ideia não veio inicialmente dos sistemas vivos, mas sim da palavra ou, mais exatamente, da função que deu origem à expressão *cibernética*.

*Quando o barco se desvia do seu curso prefixado – digamos, para a direita – o timoneiro avalia o desvio e então esterça no sentido contrário, movendo, para isso, o leme para a esquerda. Isso reduz o desvio do barco, talvez até mesmo a ponto de o barco continuar em sua guinada e ultrapassar a posição correta, desviando-se para a esquerda. Em algum instante durante esse movimento, o timoneiro esterça novamente para neutralizar o desvio do barco, esterça no sentido contrário, esterça novamente para contrabalançar o desvio, e assim por diante. Desse modo, ele conta com uma realimentação contínua para manter o barco em sua rota, sendo que a sua trajetória real oscila em torno da direção prefixada. A habilidade de guiar um barco consiste em manter essas oscilações as mais suaves possíveis (Capra, 1996: 58).*

Uma máquina, um organismo vivo ou mesmo um ecossistema inteiro que apresentasse a capacidade de se auto-organizar ou de se realimentar continuamente tenderia, portanto, a esse permanente estado de equilíbrio dinâmico ou homeostase. Porém, qualquer perturbação brusca ou imprevista que interferisse no comportamento ou na dinâmica desse sistema poderia, de algum modo, colocar em risco o seu equilíbrio e a sua própria existência.

*Num ecossistema, por exemplo, cada espécie tem potencial para experimentar*

*um crescimento exponencial de sua população, mas essa tendência é mantida sob contenção graças a várias interações equilibradoras que operam dentro do sistema. Crescimentos exponenciais só aparecerão quando o ecossistema for seriamente perturbado. Então, algumas plantas se converterão em “ervas daninhas”, alguns animais se tornarão “pestes” e outras espécies serão exterminadas, e dessa maneira o equilíbrio de todo o sistema será ameaçado (Capra, 1996: 64).*

Outro argumento muito debatido durante as “conferências Macy” e que posteriormente seria reelaborado e criticado pelos próprios ciberneticistas e seus seguidores consistiu na analogia estabelecida entre cérebro e computador, supondo que ambos operavam por meio de mecanismos capazes de *processar informações* e manipular certos símbolos a partir de um conjunto de regras pre-existentes. Tal ideia, lembra Capra (1996), dominou a chamada neurobiologia ao menos até a década de 1970, período em que as ciências cognitivas começaram a revisar as teorias propostas pela cibernética – sem rejeitar a dimensão interdisciplinar e a interpretação sistêmica que a consagrou – e propor um novo modelo para o entendimento da mente. A crítica fundamental a essa metáfora computacional rejeitava qualquer possibilidade de comparação entre a inteligência humana e a inteligência da máquina. “O sistema nervoso humano não processa nenhuma informação (no sentido de elementos separados que existem já prontos no mundo exterior, a serem apreendidos pelo sistema cognitivo), mas interage com o meio ambiente modulando continuamente sua estrutura” (Capra, 1996: 68). Além disso, a inteligência, a memória e o pensamento humano são sempre *contextualizados* e carregados de emoções, sentimentos, sensações ou repercussões corporais. O cérebro ou o sistema nervoso não opera por meio de uma sequência de regras abstratas previamente determinadas ou através de um processador lógico central responsável por armazenar informações em um local específico. Ao contrário, “os cérebros parecem operar com base numa conexão generalizada, armazenando distributivamente as informações e manifestando uma capacidade de auto-organização que jamais é encontrada nos computadores” (Capra, 1996: 69). Trata-se, nesse sentido, da passagem dos símbolos para *conexidade*, das regras locais para *coerência global*, do processamento de informações para as *propriedades emergentes* das redes neurais (Capra, 1996: 209), ou, mais do que isso, “do predomínio paradigmático do mundo inanimado da física mecânica (o mundo das bolas de bilhar se chocando numa imagem repetida por Bateson) para um paradigma oriundo dos sistemas biológicos e sociais com direito a uma crítica à concepção de sujeito desvinculado de seu objeto” (Velho, 2010: 3).

Esse olhar para as conexões, interações e transformações, para o sistema em sua totalidade, para o *padrão que liga*, ajudaria, na visão de Bateson, a produzir

uma compreensão mais interessante a respeito do ambiente, da mente e da própria vida. Assim, baseando-se nos princípios cibernéticos, ele tentará superar certas visões (e divisões) de mundo há muito estabelecidas e propor uma outra leitura, uma outra *epistemologia*, uma outra maneira de ver, de fazer ciência e de se relacionar com nós mesmos e com tudo aquilo que nos envolve. Uma ciência das relações, dos caminhos, dos movimentos, dos improvisos, dos processos, que nos ajuda a ver e pensar o mundo de uma forma diferente, menos dicotômica, mais fluida, ou, se quisermos, menos binarista, mais cromática. Uma ciência “indisciplinar” ou “antidisciplinar”, afirmaria Ingold (2013: 12), que transcende as fronteiras dos saberes ao apostar na continuidade inerente à vida. Começemos, então, a explorar um dos lados dessa “indisciplina” a partir de um autor cuja influência batesoniana (e, indiretamente, da cibernética) é por ele próprio reconhecida<sup>1</sup>.

#### A TEIA DA VIDA

Logo na introdução de *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description* (2011), o antropólogo britânico Tim Ingold deixa claro um de seus maiores objetivos acadêmicos e conceituais: trazer a antropologia de volta à vida, ou melhor, *trazer a vida de volta à antropologia*. Para ele, nossa disciplina esteve excessivamente preocupada em estabelecer códigos, modelos, estruturas, esquemas, esquecendo-se de sua vocação primordial, qual seja, a de investigar as condições e potencialidades da vida humana. A antropologia, portanto, expulsou a vida de suas análises tornando-se uma disciplina fragmentada (e fragmentadora), fechada para perceber o mundo tal como vivenciado ou experimentado por aqueles que o habitam. As pessoas, argumenta, não devem ser entendidas como fragmentos isolados e acabados, pois elas vivem e percebem o mundo não como dividido em blocos cristalizados, mas sim como um *processo contínuo*. Para dar conta deste mundo contínuo e dos seres que nele habitam é preciso fazer uso de uma nova linguagem, uma nova abordagem que esteja necessariamente atenta aos processos, aos fluxos, aos movimentos e às transformações constitutivas da vida. Em que consistiria essa abordagem? Ou antes, em que consistiria, afinal de contas, a vida?

A vida, explica Ingold, não começa aqui ou termina ali, não conecta pontos de origem com algum lugar final. Ao contrário, ela mantém o seu curso, segue em frente, *improvisando caminhos* em meio às inúmeras coisas encontradas em seu percurso. Superando divisões (e dimensões) limitadoras da realidade, diríamos que a vida é, numa única sentença, *um movimento de abertura* (2011: 4).

A sugestão de pensar a vida enquanto movimento, ideia-chave da proposta de Ingold (presente inclusive no subtítulo do livro acima mencionado), foi,

<sup>1</sup> Foge aos objetivos deste artigo realizar uma análise exaustiva dos autores abordados no decorrer dessas páginas. A enorme complexidade e vastidão das obras de Gregory Bateson e Tim Ingold certamente fornece material não para um único artigo, e sim para inúmeras dissertações, teses e livros. Também não é um dos propósitos deste ensaio demonstrar de que maneira um autor foi (ou não) influenciado pelas ideias do outro. Se isso em alguns momentos acontece é apenas com a intenção de melhor orientar o argumento do texto, aproximando e fazendo convergir as ideias de ambos os autores (encontradas em diferentes momentos de suas trajetórias) para a proposta de uma percepção sagrada do ambiente, tal como será apresentada adiante.

segundo ele, abandonada pela antropologia. No entanto, para entender melhor esse abandono, precisaremos recuperar a crítica que o próprio autor realiza, em diferentes ensaios, a certos teóricos relacionados ao que se convencionou chamar de *cultura material* e *tese da complementaridade*. Desse modo, e de maneira concomitante a essa crítica, seremos introduzidos a uma abordagem teórica e conceitual que esteja de fato à procura da vida.

Ingold (2011: 20) afirma que os antropólogos e arqueólogos preocupados com a *materialidade* ou a *cultura material* – grupo que inclui nomes como os de Daniel Miller (2005) e Christopher Tilley (2007) – têm, na verdade, pouco a dizer sobre os materiais de que são feitas as coisas. Aqui, centrando o argumento nas ideias de vida e movimento, ele faz uma clara distinção entre *coisa* e *objeto*, procurando com isso se distanciar das análises que pretende criticar. O mundo que habitamos, diz ele, não é composto por objetos e sim por coisas. Uma árvore, por exemplo, não é um objeto, mas sim um *agregado de fios vitais*. Citando Heidegger em seu famoso ensaio denominado *A coisa* (1971), Ingold dirá que:

*O objeto coloca-se diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas. Ele é definido por sua própria contrastividade com relação à situação na qual ele se encontra (Heidegger 1971: 167). A coisa, por sua vez, é um “acontecer”, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam. Observar uma coisa não é ser trancado do lado de fora, mas ser convidado para a reunião (2012b: 29).*

As coisas não são ou estão fechadas e acabadas, prontas para serem consumidas<sup>2</sup>. Um prédio não está fixado, repousando sobre a superfície terrena, como parece conceber o arquiteto em seu projeto, esperando apenas o momento em que será ocupado por seus moradores. Um prédio ou uma casa “real” está viva, se transformando, se decompondo, sendo habitada por seres que não percebemos. Assim, nesse sentido, ela nunca está pronta, mas sim envolvida em um permanente processo de transformação, o que exige de seus moradores um enorme esforço para a sua manutenção. A casa, assim como a árvore, “é uma reunião de vidas, e habitá-la é se juntar à reunião – ou, nos termos de Heidegger, participar com a coisa na sua coisificação” (Ingold, 2012b: 30). Logo, somos parte e *participamos do processo de transformação das coisas*, ajudando a confeccionar o mundo que habitamos. Habitar o mundo é, nesse sentido, participar de seu processo de formação e transformação.

As coisas, além disso, não podem ser pensadas fora de seus ambientes. Fazer isso implica tirar-lhes a vida, cortar seus movimentos. Um pássaro não pode ser entendido isolado do ar que o possibilita voar. O mesmo vale para o peixe caso seja retirado da água. Pois “o pássaro é o seu voar; o peixe, o seu nadar”

**2** Ingold (2011: 26) chama a atenção para o fato desses estudiosos da cultura material estarem preocupados com os processos de consumo e não com a produção, o que revelaria o interesse de tais pesquisadores por objetos em alguma medida já cristalizados e separados dos fluxos de materiais e suas transformações (cristalizações ou estabilizações que são sempre, vale lembrar, provisórias).



(Ingold, 2012b: 33). Separados de seus ambientes, isolados de seus meios, as coisas perdem movimento, interrompem seus fluxos que lhes asseguram a vida, tornando-se meros objetos “mortos”. Nesse ponto reside a crítica de Ingold àqueles que, tais como Alfred Gell (1998), tentam atribuir agência aos objetos. No mundo de objetos sólidos previsto pelos teóricos de cultura material o fluxo de materiais é interrompido, sufocado e silenciado. Não há respiração; não há vida. Retiradas do fluxo, as coisas morrem, se cristalizam. Para tentar reanimá-las, tais teóricos, de maneira mágica, lhes atribuem agência, incorrendo em uma dupla redução: das coisas aos objetos, da vida à agência (Ingold, 2012b: 34). Ingold afirma que as coisas se movimentam, se transformam, crescem, não porque possuem agência e sim porque estão vivas. Portanto, trazer as coisas de volta à vida não é adicionar agência, mas sim “restaurá-las em seus fluxos generativos do mundo de materiais em que surgiram e continuam a existir” (2011: 29). Não se trata de ver a vida nas coisas, mas sim que as coisas estão na vida ou estão vivas. Finalmente, as coisas têm vida não porque são dotadas de uma força sobrenatural que as anima, mas sim porque estão imersas em um fluxo criativo contínuo e formam um feixe de linhas de fuga.

*É no contrário da captura e da contenção – na descarga e vazamento – que descobrimos a vida das coisas. Com isso em mente, podemos voltar a Deleuze e Guattari (2004: 451), que insistem que onde quer que encontremos matéria, esta é “matéria em movimento, em fluxo, em variação”; e a consequência, continuam eles, é que “essa matéria-fluxo só pode ser seguida” (Ingold, 2012b: 37).*

Seguir os materiais, acompanhar seus processos de infinita transformação, esse é o desafio que Ingold nos apresenta. Seguir envolve *itinerância, criatividade e improvisação*. Como itinerantes que improvisam criativamente seus caminhos, devemos “seguir os modos do mundo à medida que eles se desenrolam, e não conectar, em retrospecto, uma série de pontos já percorridos” (Ingold, 2012b: 38). Aventure-se! Junte-se ao mundo e misture-se nele, recomendam Deleuze e Guattari (1995). A vida se desenrola ao longo de *linhas-fios*, de fuga, de devir, que não conectam, mas que estão *entre*, ou melhor, *ao longo de*. Na vida “os pontos não são conectados, mas colocados de lado e tornados indiscerníveis pela corrente à medida que ela se arrasta através deles. A vida está sempre em aberto: seu impulso não é alcançar um fim, mas continuar seguindo em frente” (Ingold, 2012b: 38). E seguir em frente é improvisar.

A vida não é, contudo, uma só linha ou um campo de linhas e pontos interconectados, mas sim um *emaranhado de linhas* que formam uma teia ou malha (*meshwork*) e que possibilitam a nossa percepção e a nossa ação no mundo. Como os fios de uma teia de aranha, tais linhas são as *condições de possibilidade* de per-

manência e continuidade de toda a vida. “Elas não são, em si, linhas de interação. Se essas linhas são relações, então elas são relações não *entre*, mas *ao longo de*”. Assim, a teia da vida (bem como a da aranha) é formada por múltiplas linhas de crescimento que estão “enredadas em um centro mas deixando inúmeras ‘pontas soltas’ nas periferias”. Independentemente da imagem ou metáfora escolhida, a ênfase deve estar “no caráter fluido do processo vital, onde os limites são sustentados graças ao fluxo de materiais através deles” (Ingold, 2011: 85-86).

A ideia de *processo vital* também serve de base para a crítica que Ingold (2001; 2008) realiza aos propagadores da tese da complementaridade<sup>3</sup>. Estes, em seu entendimento, não são capazes de oferecer uma explicação coerente que leve em conta o processo de desenvolvimento ontogenético que perpassa qualquer organismo vivo. Ao contrário, tal argumento sugere que os seres humanos são em parte pré-constituídos geneticamente, em parte moldados através da superposição de estruturas já estabelecidas (trata-se dos chamados procedimentos de enculturação ou socialização). Assim, uma análise orientada pela lógica da complementaridade preconiza que as formas que um corpo humano apresenta (derivadas de seu *genótipo* ou do desenho básico pré-definido), as suas capacidades intelectuais (armazenadas em sua *mente* ou em suas “estruturas mentais inatas”) e os seus modos de conduta (definidos por sua *cultura*, ou seja, pelo sistema de símbolos e representações culturais pré-existent) são necessariamente anteriores e independentes ao envolvimento e desenvolvimento desse ser humano em seu contexto prático em um ambiente no qual se insere e participa de maneira ativa. Logo, se somarmos essas três diferentes e complementares dimensões da vida, chegaríamos a uma análise completa, a um perfeito entendimento do ser humano.

É contra esse tipo de argumento que ele apresentará uma alternativa possível para pensar a vida humana de uma maneira integrada e *antidisciplinar* (i.e., sem apresentar divisões disciplinares). Tal perspectiva será denominada de *abordagem da obviação* (*obviation approach*). Aqui, a preocupação não está em juntar dimensões consideradas separadas para compor uma “totalidade biopsicossocial”, mas sim acabar com os limites pelos quais estes componentes (corpo, mente e cultura) foram distinguidos e estas disciplinas (biologia, psicologia e antropologia) fragmentadas. Nessa abordagem, o ser humano será entendido não como “uma entidade compósita feita de partes separáveis, mas complementares entre si, e sim como um *locus* singular de crescimento criativo dentro de um campo continuamente desdobrado de relacionamentos” (Ingold, 2001, p. 256). Tal compreensão é, em grande medida, herdeira do pensamento cibernético descrito no início deste ensaio. Como afirma Ingold, em entrevista concedida a Octavio Bonet, Clara Mafra, Rosane Prado e Otávio Velho,

3 Sem mencionar nomes específicos, Ingold (2008) direciona sua crítica aos propositores e praticantes das assim chamadas “biologia evolucionista”, “ciência cognitiva” e “teoria cultural”.

*a cibernética foi precursora daquilo que hoje se chama de uma abordagem relacional das coisas, que percebe o mundo em que vivemos não como sendo constituído de entidades particulares individuais, mas de movimento, relações e fluxos, que vê o mundo como fundamentalmente dinâmico em seu movimento, e as coisas que observamos nele como emergindo desse movimento. Isto é básico na abordagem que eu quero desenvolver... (ênfases minhas, Ingold apud Bonet et al, 2014: 311).*

Concebendo o humano como um ser que ocupa dois lugares distintos, a tese da complementaridade advoga que todo ser humano é uma *pessoa social* e um *organismo natural*. Ao contrário, na abordagem da obviação o ser humano é tratado como um todo *pessoa-organismo* que habita um ambiente cercado por outros seres, humanos e não-humanos. Logo, nós não formamos ou participamos de um universo social separado de um “reino natural”, mas habitamos um mesmo ambiente constituído por um complexo sistema de relações, sendo atravessado por inúmeras linhas ou forças, que nos conectam e nos afetam. Tal ambiente, e a maneira como nos relacionamos e interagimos com ele, é o que torna possível o desenvolvimento de nossa percepção, nossa memória e nosso aprendizado (Ingold, 2008).

Assim, em última instância, as formas e as capacidades humanas (e de outros organismos não-humanos) não são atributos, por exemplo, de uma herança genética, e sim das *potencialidades criativas do sistema em desenvolvimento*, ou seja, do sistema inteiro de relações constituído pela presença da “pessoa-organismo” em seu ambiente concreto. Desse modo, não existe algo como uma natureza humana, ou uma essência pré-programada e separada da realização de nossas atividades no tempo e no espaço real, justamente porque nossas habilidades e potencialidades não estão dadas ou fixadas em um passado anterior, mas, ao contrário, continuam evoluindo e sendo criadas no decurso de nossas vidas diárias. Em resumo, trata-se das *habilidades práticas incorporadas e apreendidas no decorrer de nossa vida*, isto é, do nosso processo de desenvolvimento enquanto organismos vivos envoltos em um ambiente de relações com outros organismos humanos e não-humanos.

O que teoricamente serviria de base conceitual e filosófica para ambos os modelos analíticos questionados – tanto o da cultura material como o da tese da complementaridade – seriam as já mencionadas distinções e/ou polarizações entre natureza e cultura, corpo e mente, forma e substância, matéria e espírito, ser e ambiente, indivíduo e coletivo, e assim por diante (Ingold, 2008, 2012b). Tais teorias percebem o ambiente de maneira indireta, ou seja, as pessoas não acessam o mundo diretamente tendo que construí-lo através da matéria-prima adquirida a partir dos sentidos. Fazendo isso, aponta Ingold, tais modelos pos-

tulam implicitamente a separação cartesiana entre mente e corpo. Os sentidos pertencem ao corpo (nascemos com eles, são dados pela natureza), mas os padrões de significado, os conteúdos simbólicos, são construídos pela mente através do processo de enculturação. Tim Ingold, por outro lado, seguindo os passos de James Gibson (1979) e Gregory Bateson (1976), considera que a percepção do ambiente não é uma atividade exclusiva da mente, mas sim *um processo contínuo que envolve todo o corpo* na medida em que a pessoa se movimenta, de maneira direta, ao redor do ambiente, explorando-o completamente (Ingold, 2000). A mente está, portanto, menos dentro da cabeça e mais no mundo ou, nos termos de Bateson (1976), a mente não se limita à pele, mas ao contrário, se expande pelos múltiplos caminhos da participação e percepção sensorial, sendo imanente ao sistema total de relações entre organismo e ambiente onde nós, humanos, estamos envolvidos. De maneira semelhante, o corpo não é uma entidade estática, um invólucro independente, mas sim um *movimento* constante que experimenta um contínuo crescimento em função de suas múltiplas relações ambientais (Ingold, 2008: 25). Sendo assim, mente e corpo ou, de igual modo, cultura e natureza, não são duas dimensões separadas, mas duas maneiras de evidenciar um mesmo processo: a atividade, o movimento, os caminhos seguidos ou experimentados pela *pessoa-organismo* em seu ambiente. Movimentar é, portanto, uma forma de perceber, conhecer e interagir com o mundo. Movimentar é estar vivo, e viver é um processo de desenvolvimento.

#### **A UNIDADE SAGRADA**

Gregory Bateson, assim como Ingold, também parece estar à procura da vida. Mais exatamente, ele está em busca do “padrão que liga todas as criaturas vivas”. *O padrão que liga*, outro título possível para o seu livro *Mente e Natureza*, afirma: “Que padrão relaciona o caranguejo à lagosta, a orquídea à primula e todos os quatro a mim? E eu a você? E nós seis à ameba em uma direção e ao esquizofrênico retraído em outra?” (Bateson, 1986: 16). Perceber tal padrão demandaria uma sensibilidade estética e uma compreensão para a natureza harmônica<sup>4</sup> das coisas vivas, ou seja, uma atenção para as formas, os contornos, as repetições, as relações entre as partes que compõem e caracterizam as coisas vivas. A anatomia do corpo humano, bem como de todos os seres vivos, é rítmica e repetitiva. “O úmero no antebraço corresponde ao fêmur na coxa, o rádio-cúbito corresponde à tíbia-perônio; os ossos no pulso correspondem aos do tarso no pé; os dedos da mão correspondem aos dedos do pé” (Bateson, 1986: 16-17). Tais conexões, comparações e repetições são denominadas pelos biólogos de *homologia seriada* e a necessidade de produzir uma reflexão e uma consequente generalização sobre tais relações e conexões é o que permitirá alcançar (e pensar sobre) o *padrão*

**4** Harmonia, nesse caso, refere-se muito mais a um sentido musical (ou estético) atribuído à palavra – isto é, à combinação de elementos ou sons que produzem uma determinada relação ou sensação estética – do que a uma ideia que pressuponha qualquer ausência de conflito ou tensão. Dito de outra forma, tanto uma relação de cooperação quanto de competição pode ser caracterizada como “harmônica” visto que a ênfase, segundo esse entendimento, estará centrada na *sensibilidade estética* proporcionada por um olhar atento à relação entre as coisas e não às coisas em si.

*que liga, o padrão dos padrões, o metapadrão*<sup>5</sup>.

Infelizmente, aponta Bateson (1986: 21), nós ocidentais fomos educados pelas nossas instituições oficiais de ensino a imaginar os padrões como estáveis, invariáveis, inflexíveis, quando o correto seria imaginá-los como um imbricado processo de interações e transformações, como uma “dança” de partes que interagem de maneira criativa. As coisas vivas apresentam tais padrões e formas harmoniosas (visualizadas, por exemplo, em suas simetrias ou em suas formas espirais) porque são decorrentes do processo de crescimento e transformação que perpassa todas as criaturas vivas. Tal processo evolutivo ou de crescimento compõe o que Bateson chama de *história*. As histórias são as sequências de formação e transformação dos seres, suas embriologias e filogenias, que dependem de um contexto para existirem e significarem. O contexto é, nesse sentido, algo essencial para o desenrolar de tais histórias, acontecimentos e processos de crescimento e evolução<sup>6</sup>.

Se o contexto determina o significado das coisas, logo a atenção deve estar sempre para a relação entre as coisas e suas partes e não propriamente nas coisas em si. O interesse de Bateson está na *ação* e na *relação* entre as coisas e não em seus atributos. Como percebido por Johann Goethe, “um caule é o que carrega folhas; uma folha é o que tem um broto num canto; um caule é o que foi uma vez um broto naquela posição” (*apud* Bateson, 1986: 25). No entanto, diz Bateson, a maioria de nós, ocidentais, aprendeu a ver e definir as coisas pelo que elas são em si mesmas e não por meio de suas relações com todas as outras coisas. Por exemplo, aprendemos nas escolas que uma mão tem cinco dedos quando o correto seria afirmar que ela contém *quatro relações* entre os dedos (Bateson, 2006: 381). Agindo dessa maneira nós perdemos o sentido de *totalidade* e de *unidade estética e sagrada* presente entre as coisas vivas e também entre as suas partes. Bateson, então, sugere que o olhar para as relações, e não para as coisas em si, faz com que tais coisas se tornem muito mais belas e sagradas segundo nossa própria percepção. Ao contrário, uma visão materialista e mecanicista do mundo tende a ignorar esses circuitos e conexões apostando numa clara separação ou divisão entre coisas que, todavia, não deveriam ser pensadas como estando separadas ou divididas. É contra esse tipo de visão que Bateson irá propor uma *nova epistemologia*, ou seja, uma nova maneira de pensar, sentir, perceber e conhecer o *mundo vivo* que habitamos.

O problema da visão materialista do mundo, diz Bateson, é que ela está ancorada nos pressupostos dualistas estabelecidos por Descartes no século XVII, tendo como base, sobretudo, a divisão entre espírito e matéria. Descartes, na visão de Bateson, teria sepultado a possibilidade de uma percepção monista do mundo que esteve presente, ao menos, desde a antiga Grécia (Bateson e Bateson, 1987: 25). Na percepção monista, mente e natureza, espírito e matéria,

**5** A busca por padrões poderia soar um tanto estranha a alguém como Tim Ingold, para quem a antropologia esteve excessivamente preocupada em estabelecer modelos, construir estruturas e etc., deixando de lado aquilo que, a seu ver, era o essencial: a *vida* e suas infinitas possibilidades. Em sua visão (Ingold, 2011), tais modelos contribuiriam negativamente para o “congelamento” da vida, impedindo-a de se movimentar livremente e improvisar caminhos ao longo de suas linhas e tessituras. Todavia, a ideia de *padrão* conforme imaginada por Gregory Bateson não pretende, de modo algum, congelar ou estabilizar a vida, interrompendo o seu livre caminhar. Ao contrário, ela segue a vida em busca de suas *ligações e relações*, seus movimentos e improvisos que produzem uma *diferença*. Trata-se, em suma, de um padrão que está fundamentalmente à *procura da vida*.

**6** Esse borrar da fronteira entre história e evolução também é algo que caracteriza o pensamento de Tim Ingold. Para ele, a história é uma continuação do processo evolucionário sendo, portanto, constitutiva de todos os seres humanos e não-humanos que habitam o mundo. São os rastros, as trilhas, os caminhos construídos e deixados pelos organismos ao longo de uma vida. Tal entendimento da história implicará na dissolução “de uma só vez da dicotomia entre sociedade e natureza, e no reconhecimento que os processos pelos quais as gerações humanas moldam as condições de vida de seus sucessores estão em continuidade com aqueles que ocorrem em todo o mundo orgânico” (Ingold, 2006: 21).

formam uma necessária unidade, de modo que inexistiria, tal como pressupõe o dualismo cartesiano, uma mente separada de um corpo ou mesmo um Deus separado (transcendente) de sua criação. Trata-se da ideia de um “mundo integrado”, bastante presente, inclusive, na filosofia romântica alemã dos séculos XVIII e XIX (Gusdorf, 1984). Tal ideia, no entanto, foi aos poucos abandonada pela explicação científica racionalista, culminando na total separação entre mente e matéria e na ausência de qualquer formulação que levasse em conta as possíveis relações entre ambas. O ápice dessa percepção foi no século XIX, especialmente a partir da publicação de *A origem das espécies* (1859), de Charles Darwin, quando tentou-se excluir definitivamente a mente como um “princípio explanatório” da história natural. Contudo, Bateson (1986) lembra que, 50 anos antes, Jean-Baptiste de Lamarck, em sua *Philosophie Zoologique* (1809), fazia um interessante uso da ideia de mente como explicação para o processo de transformação e evolução dos seres vivos. Invertendo a “grande cadeia da existência” apregoada por Santo Agostinho, na qual a “Mente Suprema” estaria no topo da escala (sendo sucedida pelos anjos, homens, macacos e demais seres), Lamarck sugere que a mente é imanente (e não transcendente) às criaturas vivas, podendo determinar suas transformações. Desse modo, segue argumentando Bateson, ele

*escapou da premissa direcional negativa de que o perfeito deve sempre preceder o imperfeito. Ele propôs então uma teoria do “transformismo” (que chamaríamos de evolução) que começou com o infusório (protozoário) e subiu até o homem e a mulher” (1986: 27).*

Todavia, o interesse de Lamarck pela mente será deixado de lado pelas teorias biológicas desenvolvidas nas décadas seguintes para ser retomado somente após a Segunda Guerra Mundial, com o advento da cibernética e da teoria dos sistemas e da informação (Bateson, 1976). Tais teorias, além de terem deslocado a grande e persistente dicotomia cartesiana, contribuíram para oferecer outro entendimento do mundo a partir de suas ligações ou conexões com seus aspectos mentais.

De maneira concomitante, na tentativa de estabelecer uma epistemologia e uma linguagem mais adequada para pensar o mundo que as proposições cartesianas, Bateson recupera as ideias de *Pleroma* e *Creatura* trazidas, do gnosticismo, por Carl Jung em seu *Septem Sermones ad Mortuos*. O primeiro termo consistiria no mundo da matéria inanimada, não-vivente, descrito pelas leis da física e da química, cujo os acontecimentos são causados por forças e impactos, mas que em si mesmo não contém ou fornece distinções ou descrições sobre o mundo. Nos termos de Bateson, trata-se de um mundo no qual não existem diferenças, ideias, informações ou qualquer característica predeterminada. “A

pedra é afetada por ‘forças’ ou ‘impactos’, mas não por diferenças. Eu posso descrever a pedra, mas a pedra não pode descrever nada. (...) A pedra não usa nem contém nenhuma informação” (Bateson e Bateson, 1987: 30). A *Creatura*, por sua vez, seria o mundo da explicação e representação de fenômenos governados por diferenças, distinções e informações. Trata-se do mundo da linguagem e das diferenças que permitem descrever ou traduzir as regularidades imanentes ao *Pleroma*. Este, porém, apesar de existente, continua sendo em si mesmo inacessível. Nesse sentido, o conhecimento (virtual) sobre o *Pleroma* só seria possível de se realizar (ou de se atualizar) por meio da *Creatura*. Em que pese a aparente dualidade existente no modo como tais categorias são apresentadas, Bateson afirma que não podemos tratar o *Pleroma* e a *Creatura* como dois níveis ou dimensões separadas, mas sim combinadas, visto que tudo o que pertence à *Creatura* existe dentro do *Pleroma*, e este último depende daquela para ser de alguma maneira acessado. Assim,

*Creatura e Pleroma não são, como “o espírito” e “a matéria” de Descartes, substância separadas, pois os processos mentais exigem disposições da matéria para acontecer, exigem zonas nas quais o Pleroma está caracterizado pela organização que o faz suscetível de ser afetado pela informação assim como pelos eventos físicos (Bateson e Bateson, 1989: 31).*

Em *Mente e Natureza*, Bateson (1986) apresenta a ideia de *Creatura* como um possível sinônimo para *mundo vivo*, do qual todos nós fazemos parte<sup>7</sup>. Ele também relaciona *Creatura* à sua ideia de mente ou processo mental, a qual abordaremos a seguir. Antes disso, contudo, vale a pena destacar rapidamente a relação que o autor estabelece entre *Creatura* e *Pleroma*, mapa e território.

“O mapa não é território”, afirmou o filósofo e cientista polonês Alfred Korzybski (1879-1950), de modo que do território, o que pode ser delineado como mapa é a informação, *a notícia da diferença*. Informação, para Bateson, é *a diferença que faz uma diferença*, e diferença é tudo aquilo que interrompe a uniformidade e continuidade do território, seja, por exemplo, em sua altura, superfície ou vegetação, seja na estrutura de sua população. Logo, o que o mapa captura do território é na verdade uma infinidade de diferenças; diferenças estas que, no momento em que as selecionamos e estabelecemos relações, fornecerão um conjunto de informações. Como vimos, para Bateson, tal reconhecimento da diferença pertence ao domínio da *Creatura*, do processo mental, distinto das variações e sequências físicas ou mecanicistas, mas não separado substancialmente das mesmas. Entende-se, nesse sentido, que no *Pleroma* não há mapas, pois estes só existem de fato na *Creatura*, o que implica a impossibilidade de termos um acesso direto ou imediato à “coisa em si”. Acreditar que seja possível

<sup>7</sup> Em seu esforço de aproximar organismos humanos e não-humanos, Ingold (2000: 16) questiona não só a manutenção dessa dualidade como também a própria explicação que Bateson fornece a ela. Afinal, para Ingold, a pedra possui um mundo, uma perspectiva sobre ele e, além do mais, é perfeitamente capaz de agir e se relacionar com os outros organismos que a cercam. A pedra, portanto, está viva, tem um ponto de vista e é constantemente atravessada pelo fluxo de materiais com os quais interage (Ingold, 2011). Assim, em sua visão, não faria sentido essa distinção entre *Pleroma* e *Creatura* ou, se não quisermos abrir mão dessa linguagem, para ele, todos os organismos constituiriam, em última instância, um único mundo (vivo) da *Creatura*.

ter um conhecimento direto sobre o mundo é confundir o mapa com território supondo que “as regras para traçar mapas são imanentes à natureza daquilo que se representa no mapa” (Bateson e Bateson, 1987: 33). O território nunca aparecerá em absoluto na medida em que a própria construção do mapa cria as características do território. O processo mental sempre o filtrará, de modo que o nosso mundo será sempre formado por mapas de mapas de mapas que correspondem a transformações de diferenças (Bateson, 1976: 309- 311).

Quem realiza o processamento das informações e a codificação das diferenças obtidas é a mente. Esta, contudo, ultrapassa os limites da pele (e do cérebro) na medida em que o mundo físico externo não pode ser pensado como algo separado do mundo mental interno. As mensagens transmitidas fora da pele devem fazer parte do sistema mental e, para ilustrar tal argumento, Bateson (1976: 312; 2006: 223) apresenta o caso de um homem que utiliza um machado para derrubar uma árvore. Ele chama a atenção para o movimento que o machado faz em direção à árvore e as incisões que realiza e criam diferenças. Assim, diz ele, se quisermos explicar este conjunto de fenômenos, devemos lidar com as diferenças geradas na superfície da árvore, as diferenças na retina do homem, de seu sistema nervoso central e de seus músculos, bem como as diferenças no modo como o machado se move no ar. Nesse sentido, a explicação deve abarcar todos esses circuitos e, se quisermos compreender o comportamento humano, devemos estar atentos e dar conta da totalidade desses circuitos. Nisso consiste, segundo Bateson (2006), o pensamento ou sistema cibernético. Para delinear tal sistema devemos “traçar uma linha fronteira sem cortar nenhuma das vias e sem deixar coisas por explicar”. Se, por exemplo, desejamos explicar o comportamento e a locomoção de um cego, devemos levar em conta a rua, a bengala e o homem, não importando o ponto em que se comece a analisar a relação, pois o foco está justamente *na relação* e não nos elementos em si. Desse modo, voltando ao exemplo anterior, e pensando no fato de que a mente não está limitada pela superfície da pele, o sistema cibernético produzido no ato de derrubar a árvore não é ou não define a ideia de mente *no* homem que derruba a árvore, ou seja, não está *na coisa em si*, mas sim numa mente que compreende (ou apreende) as diferenças relacionando as características da árvore, o movimento do machado, o comportamento do homem e etc., todos juntos compondo um circuito completo (ou *ecológico*) de interações. Não podemos, portanto, localizar a mente em um único lugar (por exemplo, no corpo humano isolado de seu ambiente) ou em um só ponto do circuito, pois se trata de um sistema aberto de múltiplas conexões e interações, de inúmeros caminhos e transformações. A mente, nesse sentido, ao se constituir *no ambiente*, “deixa de ser compreendida como uma máquina produtora de representações e se torna fundamentalmente uma mediação relacional com o mundo” (Steil e Carvalho, 2014: 171).



Disso deriva a perspectiva cibernética de pensar o mundo de uma maneira interligada, dinâmica e ecológica, entendendo-o como um sistema integrado e autorregulado de processos e conexões. Por outro lado, a falta de uma perspectiva sistêmica sobre o mundo ocasionada, por exemplo, pela separação entre mente e matéria, razão e emoção ou entre ser e ambiente, resulta numa percepção dominada ou orientada pela ideia de um *propósito consciente* (Bateson, 1976). Nossa consciência tende a operar por meio de propósitos que selecionam acontecimentos, enfocam partes, elaboram recortes, criam atalhos que procuram chegar aonde queremos pelo caminho mais linear possível, sem se preocupar em pensar no sistema como um todo. O problema, no entanto, das ações baseadas em um propósito consciente é tomar a parte pelo todo, ou seja, achar que o que é visto pela consciência tem o caráter da mente como um todo. A consciência é, na realidade, uma parcela menor e limitada de uma *mente maior*, é uma tela que registra apenas uma parte da mente, fornecendo uma mostra sistemática de todo o restante (Bateson, 1976: 295). Trata-se, sem dúvida, de um conhecimento importante e eficaz – Bateson traz como exemplo os esforços da medicina em suas pesquisas sobre medicamentos derivados justamente desse tipo de pensamento voltado para propósitos específicos – que, porém, por não levar em conta o funcionamento de um organismo ou de uma vida em sua totalidade, desconhecendo, inclusive, seus mecanismos internos de controle e regulação, acaba por comprometer o equilíbrio do sistema total, afetando sua ecologia e produzindo mudanças muitas vezes irreversíveis. Além disso, lembra Bateson (1976: 297), o avanço tecnológico produzido pelo conhecimento científico voltado exclusivamente para propósitos conscientes faz dele uma perigosa ameaça para a perda definitiva do equilíbrio de um sistema (seja o nosso próprio corpo, a nossa sociedade ou mesmo o mundo biológico). Nos termos do físico austríaco Fritjof Capra, o pensamento abstrato baseado na ideia de um propósito consciente

*nos tem levado a tratar o meio ambiente natural – a teia da vida – como se ele consistisse em partes separadas, a serem exploradas comercialmente, em benefício próprio, por diferentes grupos. Além disso, estendemos essa visão fragmentada à nossa sociedade humana, dividindo-a em outras tantas nações, raças, grupos religiosos e políticos. A crença segundo a qual todos esses fragmentos – em nós mesmos, no nosso meio ambiente e na nossa sociedade – são realmente separados alienou-nos da natureza e de nossos companheiros humanos, e, dessa maneira, nos diminuiu. Para recuperar nossa plena humanidade, temos de recuperar nossa experiência de conexão com toda a teia da vida. Essa reconexão, ou religação, **religio** em latim, é a própria essência do alicerçamento espiritual da ecologia profunda (1996: 217).*

Assim, contra essa lógica fragmentária e potencialmente destrutiva<sup>8</sup>, Bateson propõe uma nova forma de pensar, uma outra epistemologia, envolvida em mais *humildade* e *sabedoria* e, porque não, menos *consciente* e *propositiva*; uma epistemologia em que a “mão esquerda” nem sempre saiba o que a “mão direita” anda fazendo<sup>9</sup>. Agir com sabedoria significa *estar atento ao sistema interativo como um todo*, atento a suas relações e transformações, reconhecendo a dimensão sistêmica dos organismos, da vida e do mundo (Bateson, 1976: 296). Tais dimensões ou forças sistêmicas podem ser chamadas de *mente* ou, simplesmente, *Deus*. Agir com mais humildade e menos arrogância, afirma Bateson, é perceber que nós fazemos parte desse sistema maior, que nós somos parte de Deus, e que não podemos controlá-lo. “Não vivemos em um universo que permite um simples controle linear. A vida não é assim” (1976: 299). E mesmo dentro do ser humano individual o controle é limitado. Podemos aprender uma série de coisas abstratas, “mas de nenhuma maneira somos os capitães de nossa alma” (1976: 300).

Trata-se, nesse sentido, de uma perspectiva que seja capaz de perceber a unidade das coisas, o indivíduo em sua totalidade, o ser em seu ambiente, tal como fazem, na visão de Bateson, a arte e a religião. Tanto uma como a outra percebem o mundo de uma maneira unificada ou holística, e não dualista, referem-se ao todo, e não às partes (2006:378). Ambas, a estética e a sacralidade, estão mais atentas às relações que às coisas e seus atributos. Tanto a arte como a religião dão grande valor aos silêncios, às pausas, à contemplação, à não-verbalização e à inconsciência, pois sabem que comunicar uma ideia a alguém implica inevitavelmente transformar a natureza daquela ideia (e daquele alguém). Finalmente, as duas, de diferentes maneiras, potencializam experiências criativas nas quais a consciência desempenha um papel apenas secundário.

Bateson compreende a religião ou, mais exatamente, o sagrado como uma síntese fantástica, uma ponte, que conecta todas as coisas, produzindo um modo de dar um sentido à vida. Em seu entendimento, tal dimensão tem sido cada vez mais maltratada pela sociedade ocidental que tem feito uso dessa ponte sagrada com o único propósito de “vender coisas”, perdendo assim o sentido de unidade estética e sagrada do mundo (2006: 340). Trata-se de um *engano epistemológico* que ainda pode ser corrigido, pois “ainda existe pelo menos um impulso no coração humano no sentido de unir e dessa forma santificar o completo mundo natural a que pertencemos” (1986: 26).

Um modo de conhecimento que atribui um caráter sagrado à organização do mundo biológico pode ser mais preciso e mais apropriado para tomar decisões que um modo de pensar baseado exclusivamente em propósitos conscientes. E apesar de relacioná-lo com a parte do cérebro ligada à poesia, aos sonhos e às emoções, Bateson (1987: 9) sugere que, na verdade, *o sagrado é a união* e não o produto da divisão de duas dimensões ou de dois modos de conhecimento, um

**8** Algo que, num certo sentido, corresponde à diferenciação que Ingold (2012c) estabelece entre *ex-habitantes* e *in-habitantes*, isto é, entre aqueles que ideologicamente e ontologicamente se consideram *fora* ou separados do ambiente que habitam, o que supostamente lhes daria o direito de explorá-lo, utilizá-lo, fragmentá-lo e até destruí-lo, e aqueles que, por outro lado, se percebem enquanto partes inerentes ou inseparáveis do mundo da vida, que estão (e são) organicamente *dentro* do mundo.

**9** Tal argumento, inspirado numa passagem bíblica, foi desenvolvido por Bateson (1987) em um dos capítulos do livro *Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred*, quando sugeri que o processo de tornar consciente, de controlar ou de comunicar (propositadamente) uma determinada ideia nem sempre se faz necessário se o que está em jogo é, sobretudo, o desenvolvimento de experiências baseadas numa *percepção sistêmica* ou *sagrada* da vida e do ambiente.

ligado à prosa e à lógica racional, e outro ligado à poesia e às conexões sistêmicas. O sagrado é, portanto, a dimensão integradora da experiência humana. É aquilo que *sustenta a vida* (Bateson, 2006: 343). É, enfim, um modo de ser que estabelece conexões e não divisões, estando sensível ao *padrão que liga e à beleza da unidade*.

### EM BUSCA DE UMA PERCEPÇÃO SAGRADA DO AMBIENTE

Como já apontado por alguns autores, as conexões entre Bateson e Ingold, ao menos em partes específicas de suas obras, são bem evidentes (Velho, 2001; Bonet, 2014; Steil e Carvalho, 2014)<sup>10</sup>. Vimos que ambos fazem críticas ao dualismo cartesiano e suas consequentes divisões. Para um, diríamos que a separação mente/matéria retira a vida das coisas, transformando-as em objetos sem movimento, desconectados de suas teias, de seus ambientes (Ingold, 2012b). Para outro, tal divisão metafísica é um engano epistemológico, um erro que precisa ser corrigido se quisermos produzir uma compreensão ou uma leitura mais adequada do mundo que habitamos (Bateson, 1986). Uma compreensão que esteja mais atenta às relações entre as coisas que às coisas em si. Assim, ambos compartilham de uma percepção monista do mundo apoiados na ideia de que tais divisões não estão nele e, mais que isso, são prejudiciais a ele na medida em que interrompem seus fluxos e movimentos. A mente ultrapassa os limites da pele, conectando o organismo ao ambiente que o envolve (e a todos os seres que nele habitam). Trata-se, nos termos de Bateson (1976), não só do corpo-no-ambiente, mas também da célula-no-corpo, do DNA-na-célula ou, segundo Ingold (2011), do pássaro-no-ar, do peixe-na-água, da aranha-na-teia e assim por diante, pois não existe ser sem ambiente e ambiente sem ser. A relação ser-no-ambiente (o *Daisen* heideggeriano) é percebida por tais autores como um processo de crescimento ou de desenvolvimento no qual se evidencia a constante transformação das coisas ou organismos que formam um *mundo vivo autorregulado*. Tais processos podem ser entendidos como *histórias* ou *caminhos* percorridos, que compõem *malhas* ou *itinerâncias* (Ingold, 2012b).

A *autorregulação* que caracteriza esse *mundo vivo* foi algo notado não só por Bateson e Ingold, mas também por outros pensadores *sistêmicos*, antes mesmo da cibernética. Baruch Spinoza (2007 [1677]), com a ideia de *conatus*, talvez tenha sido um dos primeiros a perceber a capacidade ou o *impulso natural dos organismos para persistirem em seus próprios seres*. Os organismos são, portanto, *sistemas de autorrealização*. Os genes, nesse mesmo sentido, são sistemas automantenedores; os ecossistemas são autorregulados; o universo é considerado um sistema autorrealizado. Tal autorrealização das coisas é também um ato de autotransformação (Milton, 2002: 85), algo que certamente se aproxima das ideias ingol-

**10** A influência de Bateson à obra de Ingold certamente não se limita apenas às ideias apresentadas em *Steps to Ecology of Mind* (Bateson, 1973) ou em *Mind and Nature* (Bateson, 1980), trabalhos constantemente mencionados pelo autor em diferentes momentos de sua trajetória intelectual (Ingold, 2000, 2008, 2011, 2013). Mais que isso, Ingold reconhece que grande parte de sua visão de mundo (“ecológica”) e de ciência (“antidisciplinar”) se deve a uma inspiração batesoniana. Não por acaso, ele afirmou, em entrevista relativamente recente, que Bateson – juntamente com Hallowell, Gibson, Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze e Guattari – foi um dos autores que mais influenciou o seu trabalho. E ainda disse, na mesma entrevista, que o pensamento de Bateson “está no cerne do que eu [Tim Ingold] estou tentando fazer agora” (Ingold apud Bonet et al., 2014: 311).

dianas e batesonianas de pensar a vida como um fluxo criativo (ou generativo), de processos de desenvolvimento e de sistemas autocorretivos.

A despeito dessas semelhanças e continuidades, Ingold, até onde sabemos, ainda não se debruçou diretamente sobre o conceito de *sagrado* desenvolvido por Bateson, algo que, no entanto, não nos impossibilita que estabeleçamos certas aproximações, especialmente se levarmos em conta o desejo do próprio Ingold de elaborar uma antropologia *com* a religião (ou *com* o sagrado) e não *sobre* a religião (ou *sobre* o sagrado), de maneira análoga, portanto, aos paralelos realizados pelo mesmo autor entre a antropologia e a arte (Ingold *apud* Bonet et al, 2014; Ingold, 2012a). Nessa direção, recuperando a ideia de *sagrado* batesoniana para tentar compreender o que leva as pessoas a se interessarem, valorizarem e respeitarem a natureza, Kay Milton, antropóloga britânica, colega e interlocutora de Tim Ingold, em sua obra *Loving Nature: Towards an Ecology of Emotion* (Milton, 2002), procura enfatizar o *sentido de totalidade* ou de *unidade* presente numa percepção sagrada do ambiente que tende a valorizar as *relações* e *conexões* entre as coisas. Nesse aspecto, a análise de Bateson é fundamental para perceber a dimensão não-comunicacional da sacralidade, dependendo que certas coisas permaneçam escondidas, silenciadas e distanciadas de um pensamento racional, baseado na ideia de um propósito consciente, e mais próximas, por outro lado, das experiências proporcionadas pela poesia, pelo transe ou pelo sonho.

Milton (2002:104) chama a atenção para o fato de que em muitas culturas não-ocidentais as emoções e os sentimentos são assumidos como tendo um efeito direto no mundo para além do corpo ou da mente que experimentou tais sensações. Nesse sentido, as emoções são capazes de fazer as coisas acontecerem. A compreensão de Bateson sobre o sagrado ou sobre como a sacralidade motiva as pessoas a fazerem coisas como, por exemplo, proteger e cultuar a natureza, ajuda a entender melhor essa capacidade das emoções para fazer as coisas acontecerem. Para Bateson (2006: 343), *sagrado é, também, aquilo que mais importa* a uma pessoa, aquilo que lhe tem mais valor, aquilo a que uma pessoa se dedica com muito empenho e afetividade (seja na arte, na ciência, na religião ou em qualquer outra área). O entendimento do que é sagrado depende, desse modo, do quão profundamente uma pessoa deposita sua *atenção* e sua *emoção* sobre uma determinada coisa ou projeto. Assim, ao atribuímos um sentido especial a alguma coisa, nós tornamos aquela coisa sagrada, ou seja, nós a atribuímos um valor justamente a partir das emoções e sentimentos que carregamos (Milton, 2002: 105).

O que significa, portanto, pensar e sentir o mundo de uma maneira sagrada, ou seja, estabelecer não uma percepção *sobre* o sagrado (substantivado, objetificado e preexistente), mas sim uma *percepção (con)sagrada do ambiente*?

A partir do que foi exposto até agora, e inspirado em tais autores, diríamos que perceber o universo, as coisas, os seres e a si mesmo de uma maneira sagrada significa estar atento às *continuidades*, às *conexões*, aos *fluxos* que percorrem, unificam e atravessam todo o ambiente. Significa estabelecer conexões ou (*re*) *ligações* entre diferentes planos ou dimensões e entre os próprios seres humanos (e não-humanos). Pensar *com* sagrado ou sagradamente significa (*re*) ver ou (*re*)ler o ambiente de uma forma mais atenta, traçando continuidades simétricas entre todas as coisas encontradas no mundo vivido e, ao mesmo tempo, percebendo suas diferenças e variações. Dito de outra maneira, perceber o ambiente, as coisas ou as situações da vida cotidiana de uma forma sagrada, implica um modo específico de ver e agir sobre o mundo. Nesse sentido, o sagrado refere-se mais a um modo singular de ver (ou ler) as coisas que propriamente às coisas em si; refere-se, enfim, a um modo de ver que procura ir além do que comumente se vê.

A ideia de ler ou *reler* o ambiente de uma maneira específica, mais atenta, se relaciona a um dos possíveis sentidos etimológicos presentes na palavra *religião* (cf. Azevedo, 2010). De raiz latina, o substantivo *religio* seria originalmente derivado do verbo *relegere* que significaria ler novamente, com cuidado, mais devagar, procurando perceber aquilo que não fora percebido numa primeira leitura, num primeiro olhar *desatento*. Significaria, nesse sentido, *ler com uma atenção voltada para a relação entre coisas, entre as palavras, entre as linhas, e não às coisas em si*. E será essa ênfase à atenção e à relação que possivelmente dará margem a uma outra interpretação para origem do mesmo vocábulo. Trata-se de *religare*, definido como *religar, unir, juntar algo que havia sido perdido ou esquecido* (no caso, o vínculo que liga a humanidade à divindade). Assim, tanto num caso, quanto noutro, o que está em jogo é uma espécie de *atenção à relação* entre seres, coisas, palavras, dimensões e etc., ou seja, uma educação do olhar que estimula uma *outra forma de perceber* (ou “reler”) essas ligações que existem, mas que por alguma razão (ou por algum “propósito”) foram esquecidas ou *negligenciadas* numa primeira leitura.

Aliás, o contrário da religião ou do *relegere*, lembra Ingold, “não é o ateísmo, não é a falta de crença, e, sim, a negligência, *negligere*, não prestar atenção ao mundo, não ser aconselhado pelo mundo, não estar preparado para aprender *com* as coisas que estão à nossa volta” (ênfases minhas, apud Bonet et al, 2014: 307). Assim, acrescenta o autor, a religião ou o sagrado envolveria, em última instância, uma questão de “comprometimento ontológico”, um modo diferenciado de ser, perceber, conhecer e se relacionar com tudo aquilo que nos cerca.

Em um sentido epistemológico ou “epistemontológico” (visto que, para tais autores, ser e conhecer correspondem a um único processo), a ideia de uma *percepção sagrada do ambiente*, tal como imaginamos, apostaria na potencialidade do conceito de *sagrado* desenvolvido por Bateson – ou seja, no sagrado pensado

enquanto *união e comunhão* e não como *separação* ou *interdição* – para dissolver as barreiras criadas por um modo hegemônico de conhecer e fazer ciência, denunciado por Ingold (2011), que se estrutura em divisões, especialidades ou disciplinas que fragmentam a vida, o corpo, o ambiente, os seres, as coisas, enfim, que segmentam a realidade em partes assimétricas, “objetificadas” e desconectadas de uma totalidade. Tal percepção sagrada do ambiente baseia-se, portanto, em outros modos de conhecer, em outras epistemologias que foram, há muito tempo, exiladas do “território da verdade” definido pela ciência dominante (Steil e Carvalho, 2014). São visões de mundo *ecológicas* capazes de borrar as fronteiras entre os saberes, apostando na *antidisciplinaridade* e questionando os limites de suas próprias práticas. São “estilos de pensamento” (Fleck, 2010) que mantêm estreitas relações não só com a filosofia, mas também com a arte e a religião<sup>11</sup> justamente porque querem trazer a vida ou o princípio vital para o centro de suas investigações. Aqui ressoa uma inspiração vitalista e romântica que atravessa grande parte dessas *epistemologias ecológicas* (Steil e Carvalho, 2014). Ressoa, também, a liberdade e criatividade exercida por aqueles que se encontram nas margens dos saberes e se interessam pelas misturas ou por aquilo que escapa dos modelos rígidos e fragmentados de ciência, filosofia, arte, religião... Assim, “em vez de superfícies territoriais segmentadas em domínios, ou campos de estudos, temos algo mais semelhante a cordas, trançadas com os correspondentes fios ou linhas de interesse” (Ingold, 2013: 12).

## **PALAVRAS FINAIS**

Para encerrar, gostaria de resgatar um aspecto ou uma *linha* desenvolvida por Ingold e que pode se constituir num interessante elemento para a compreensão e o desenvolvimento de uma *percepção sagrada do ambiente*, tal como apresentada nesse ensaio. Trata-se da crítica à separação entre fato e imaginação, ou sonho e realidade, provocada por certa leitura do mundo, por certo modo *desatento* de perceber tudo aquilo que nos envolve e afeta.

“Não se preocupe, foi só um sonho”. É isso que nós, modernos, dizemos àqueles que, assustados pelas experiências vivenciadas no momento em que dormiam, simplesmente acordam sem entender direito onde estão ou o que se passou com eles. Afinal, somos ensinados, desde muito cedo, a desconfiar dos nossos sonhos, das nossas sensações, “a confiar mais no intelecto do que na intuição e a considerar a imaginação como uma fuga da vida real e não como seu impulso”. Assim, ao dizer que tudo não passou de um sonho, restauramos a fronteira entre o fato (ou a realidade) e a imaginação (ou a irrealidade), pois “quase que por definição o imaginário é irreal: é a nossa palavra para aquilo que não existe” (Ingold, 2012d: 17). No entanto, nós nem sempre fomos modernos (ou, talvez, diriam alguns,

<sup>11</sup> E que podem resultar numa “teologia da vida”, se quisermos utilizar a expressão sugerida por Otávio Velho para pensar a antropologia de Tim Ingold (cf. Steil e Carvalho, 2013).

nós nunca tenhamos sido). Na Idade Média, lembra Ingold, as coisas eram bem diferentes; a imaginação não ocupava um domínio separado da vida real; dragões (e outros seres “mais-que-humanos”) existiam e nos aterrorizavam não como um elemento pertencente ao mundo natural, mas sim como um fenômeno da experiência humana que é tão real quanto a expressão de quem sofre ou sente medo (Ingold, 2012d: 19). Ver esses seres e ouvir o que eles têm a dizer para nós, humanos, envolve uma *outra maneira de perceber e imaginar* o mundo; envolve, portanto, uma *outra maneira de ser e saber*. Um saber que depende do ver, um *saber ver*. Assim, por exemplo, um monge beneditino, atormentado por dúvidas e inseguranças em relação ao caminho que deveria seguir, só foi capaz de ver o dragão que há tempos o acompanhava quando deixou de olhar com os sentidos físicos e adotou uma *outra percepção*, uma outra maneira de ver (além). Para ele, e também para os povos “não-modernos”, o dragão e todos os seres que habitam o universo não são recursos analógicos ou metáforas que representam alguma coisa, mas sim *interlocutores vitais*. Trata-se de um universo poliglota: “um híbrido de vozes pelas quais diversos seres, em suas línguas diferentes, enunciam sua presença, são sentidos e fazem seu efeito”. E para sobreviver, ou melhor, para saber viver, devemos aprender a nos “sintonizar com essas vozes, ouvir e reagir ao que elas lhe dizem” (Ingold, 2012d: 21). Tal sintonia envolve uma forma de aprendizado, uma *educação da atenção* (Ingold, 2000, 2015), que implica o estabelecimento de uma relação de comunhão, afeto e empatia com esses outros seres. Implica, portanto, um *movimento de abertura* de si em direção ao ambiente.

Na Idade Média, especialmente nos contextos religiosos, o ato de ler pressunha necessariamente uma leitura em voz alta, atenta às linhas, ou mais exatamente, às entrelinhas, isto é, ao conjunto do que é dito e ao sentido implícito contido no texto. Tratava-se de estar atento às “vozes das páginas”, procurando ouvir, imaginar e se aconselhar com os diferentes personagens ou as diferentes criaturas encontradas no decorrer da leitura. Ler, no sentido medieval, era comparado ao trabalho de um caçador que, em sua caminhada, ouvia as “vozes da natureza” para tentar encontrar aquilo buscava. O exercício da leitura, nesse sentido, também envolveria uma caminhada, um movimento em direção a algum lugar ou a alguma experiência (nesse caso, uma experiência sagrada). No entanto, aponta Ingold, a reforma protestante e, posteriormente, o pensamento científico (apoiado, em termos gerais, na ideia de propósito consciente e na distinção entre fato e imaginação) silenciaram o texto no intuito de encontrar o sentido literal ou a verdade que ele supostamente carregava. Mais que isso, a ciência moderna, no seu gigantesco projeto de classificação ou taxonomização da realidade, acabou por silenciar a própria natureza, transformada agora em um *objeto* não só de sua atenção, mas principalmente de seu controle. Preocupada

em controlar e não mais em *dialogar* com a natureza, a ciência expulsou de sua taxonomia tudo aquilo que poderia escapar de seus critérios de realidade (os dragões, por exemplo). Assim, para que nada pudesse comprometer ou interferir na objetividade de seus resultados, a ciência silenciou e distanciou-se do mundo (e da vida), deixando de ouvir suas vozes, deixando de conversar com os dragões que a acompanhavam (e ainda acompanham), deixando, enfim, de dar uma *importância sagrada* (Bateson, 2006) a tudo aquilo que podemos sentir e perceber em um ambiente.

Ao propor que caminhemos com os nossos dragões, Ingold sugere que aprendamos a lidar com a imaginação de uma maneira mais adequada, mais equilibrada e até mais religiosa, diz ele (2012d: 28), sem negá-la em sua existência ou separá-la do mundo. Tal *caminhada* ou *deslocamento* (Ingold, 2015) envolveria o exercício e o desenvolvimento de uma leitura, de um olhar ou de uma epistemologia sagrada, diria Bateson (1987; 2006), que fosse capaz de nos *religar* à nossa imaginação, aos nossos sonhos e ao nosso mundo. Uma epistemologia que nos ensinasse a *ler novamente* o ambiente, observando e levando a sério aquilo que outras epistemologias se esforçaram para separar, desprezar ou tratar como mera imaginação, puro devaneio de uma mente “fantasiosa”, “mística” ou mesmo “religiosa”. Tal caminhada envolveria, além disso, a produção e a aprendizagem de um modo de ser/conhecer que não fosse *sobre* as coisas, e sim *com* as coisas e os seres que habitam esse mundo. Um modo sagrado de ser e conhecer que não se coloca *fora* do mundo, tratando-o como simples objeto de conhecimento, mas, ao contrário, *se corresponde com ele desde dentro* (Ingold, 2012a), estando atento e imerso à vida em toda sua multiplicidade de formas, movimentos e devires.

---

**Gustavo Ruiz Chiesa** é Doutor em Ciências Humanas (Antropologia) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Foi pesquisador de Pós-Doutorado associado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal do Pampa.

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZEVEDO, Cristiane  
2010 “A procura do conceito de *religio*: entre o *relegere* e o *religare*”. *Religare*, n. 7, v. 1: 90-96.



BATESON, Gregory

[1973] 1976 *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Ed. Carlos Lohlé.

[1980] 1986 *Mente e natureza: uma unidade necessária*.  
Rio de Janeiro, Francisco Alves.

[1991] 2006 *Una unidad sagrada: pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona, Gedisa.

BATESON, Gregory e BATESON, Mary Catherine

1987 *Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred*. Nova York, Macmillan.

BONET, Octavio

2014 “Itinerações e malhas para pensar os itinerários de cuidado: a propósito de Tim Ingold”. *Sociologia & Antropologia*, v.4, n. 2: 327-350.

BONET, Octavio et al.

2014 “A antropologia como participante de uma grande conversa para moldar o mundo: entrevista com Tim Ingold”. *Sociologia & Antropologia*, v.4, n. 2: 303-326.

CAPRA, Fritjof

1996 *A teia da vida*. São Paulo, Cultrix.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix

1995 *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo, Editora 34.

FLECK, Ludwik

2010 *Gênese e desenvolvimento de um fato científico*. Belo Horizonte, Fabrefactum.

GELL, Alfred

1998 *Art and Agency*. Oxford, Clarendon.

GIBSON, James

1979 *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston, Houghton Mifflin.

GUSDORF, Georges

1984 *L'Homme romantique*. Paris, Payot.

INGOLD, Tim

2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling And Skill*. Nova York/Londres, Routledge.

- 2001 “From Complementarity to Obviation: On Dissolving the Boundaries between Social and Biological Anthropology, Archaeology, and Psychology”. In OYAMA, Susan et al (org). *Cycles of Contingency: Developmental Systems and Evolution*. Massachusetts, MIT Press.
- 2006 “Sobre a distinção entre evolução e história”. *Antropolítica*, v. 20: 17-36.
- 2008 “Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre cuerpo, mente y cultura”. In SÁNCHEZ CRIADO, Tomás (org). *Tecnogénesis: la construcción de las ecologías humanas (volumen 2)*. Madrid, AIBR.
- 2011 *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Nova York/Londres, Routledge.
- 2012a *Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía*. Conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de General San Martín. Instituto de Altos Estudios Sociales. Buenos Aires, UNSAM.
- 2012b “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. *Horizontes Antropológicos*, v. 18, n. 37: 25-44.
- 2012c *Ambientes para la vida: conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo, Ediciones Trilce.
- 2012d “Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem”. In STEIL, Carlos Alberto e CARVALHO, Isabel (org.). *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. São Paulo, Terceiro Nome.
- 2013 *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Nova York/Londres, Routledge.
- 2015 “O dédalo e o labirinto: caminhar, imaginar e educar a atenção”. *Horizontes Antropológicos*, v. 21, n. 44: 21-36.

MILLER, Daniel (org.)

- 2005 *Materiality*. Durham, Duke University Press.

MILTON, Kay

- 2002 *Loving Nature: Towards an Ecology of Emotion*. Nova York/Londres, Routledge.

SPINOZA, Baruch

- [1677] 2007 *Ética*. Belo Horizonte, Autêntica Editora.

STEIL, Carlos Alberto e CARVALHO, Isabel

- 2013 “Percepção e ambiente: aportes para uma epistemologia ecológica”. *Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental*, v. especial: 59-79.

2014 “Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito”.  
*Mana*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1: 163-183.

TILLEY, Christopher

2007 “Materiality in Materials”. *Archaeological Dialogues*, v. 14, n. 1: 16-20.

VELHO, Otávio

2001 “De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico”. *Mana*, v. 7, n. 2: 133-140.

2010 “Os novos sentidos da interdisciplinaridade e as Ciências Sociais”. *Anais da 62ª Reunião Anual da SBPC*. Natal, SBPC.

WIENER, Norbert

1948 *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge, The MIT Press.

## **In Search of Life: Thinking with Gregory Bateson and Tim Ingold about a Sacred Perception of the Environment**

---

### **ABSTRACT**

In this article we intend to introduce some of the main notions and conceptualizations elaborated by two influential British anthropologists: Gregory Bateson (1904-1980) and Tim Ingold (1948-). Throughout the text, articulating a reflection around certain categories developed by these authors, we will propose the idea of a sacred perception attentive to the relations that cross and constitute all the beings and things that inhabit the world. A way of perceiving, knowing and engaging with the environment that does not give up dreams and imagination to conceive other possible ways of living the life and to correspond with everything that surrounds us.

---

### **KEYWORDS**

Ingold, Bateson, Sacred, Ecology, Cybernetics.

Recebido em 8 de fevereiro de 2017. Aceito em 27 de junho de 2017.

# O solteiro, o porco inteiro, o caçador sem caça: o “um” entre os Araweté

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137316>

Camila Becattini Pereira de Caux

🏠 Universidade Federal do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil

✉ [camilacaux@gmail.com](mailto:camilacaux@gmail.com)

---

## RESUMO

O artigo se dedica a descrever aspectos do universo dos *jijehã* – isto é, das solteiras e dos solteiros – entre os Araweté, povo habitante do médio curso do rio Xingu (PA), falante de um idioma da família linguística tupi-guarani. Em um local onde o núcleo da socialidade adulta é o casal, refletiremos em que sentido a condição de não-casado pode ser encarada como um “negativo” de tal estado. A partir de uma análise de usos coloquiais da partícula *jije*, exploraremos como solteiros podem ser considerados “singularidades” compostas por uma “relação de ausência” – não tendo travado uma aliança conjugal específica, podem virtualmente travar uma multiplicidade de relações. Seguiremos daí um pouco da trama relacional dos jovens, refletindo sobre a mobilidade de que são investidos.

---

## PALAVRAS-CHAVE

Etnologia amazônica, Araweté, solteiros, flertes, parentesco.

Diz-se, entre os Araweté – povo que fala um idioma da família tupi-guarani e habita atualmente o médio curso do rio Xingu<sup>1</sup> – que um *jijehã* é *tsipe*. *Jijehã* é a palavra araweté para solteiro ou solteira, *tsipe* designa o numeral “um”. É para a associação entre estes termos que o presente artigo irá se voltar.

Quero aqui me debruçar particularmente sobre as formas de relações dos solteiros e solteiras araweté – algo que, até onde vai meu conhecimento, não foi foco de muita atenção nos estudos ameríndios. É verdade que muitas etnografias trazem apontamentos sobre tais personagens. É normal que se dediquem à descrição de rituais de passagem (como no caso da menarca, para meninas, ou da primeira caça ou perfurações corporais, para meninos) ou de questões próprias ao estabelecimento de alianças (como escolhas ou prescrições matrimoniais, transição para a vida conjugal etc). De fato, algo de fundamental sobre esta condição é que ela é “passageira” – cedo ou tarde (exceto em contextos históricos específicos, onde há escassez de cônjuges possíveis), os jovens crescerão e se casarão. Assim, as etnografias usualmente descrevem o que há de transitório nesse momento. Todavia, minha impressão é que pode haver algo de interessante na constituição mesma dessa transitoriedade.

No caso araweté, a condição de *jijehã* chamou-me particularmente a atenção. Ali não há rituais de iniciação para a vida adulta. A maturidade é alcançada a partir do casamento e, sobretudo, do nascimento do primogênito. Mas, embora jovens não-casados não sejam encarados inteiramente como adultos, eles possuem preocupações e um cotidiano muito diferentes daqueles das crianças mais novas. Ademais, o próprio termo *jijehã*, como veremos, é rico de significações, que têm muito a informar sobre a socialidade araweté como um todo.

Os solteiros e solteiras são *tsipe*. Este, como mencionei, é o numeral “um”. Todavia, ele também é o termo utilizado para dizer que alguém está “sozinho”. Já o numeral seguinte é *mukũĩ*, “dois”, e não casualmente ele é também a palavra usada para se referir ao “casal”. Começarei este artigo analisando os usos coloquiais da partícula *jije*, percebendo em que sentido solteiros podem ser considerados como “singularidades” compostas por uma “relação de ausência”: não tendo travado uma aliança conjugal, eles podem virtualmente travar uma multiplicidade de relações. Seguirei descrevendo a grande mobilidade de que esses jovens são investidos, com o fim de discutir em que sentido o significado “sozinho” do termo *tsipe* é uma descrição da condição celibatária. Veremos, enfim, que ali onde o *casal* é o núcleo da socialidade adulta, o estado *jijehã* é como um “negativo” dele.

## O JUNTO E O SEPARADO

*Jijehã* – do qual não pude encontrar cognatos em outros idiomas da família

**1** Os Araweté contavam em 2014 (Censo DSEI-Altamira/2014) com uma população de 448 indivíduos. Distribuem-se entre as sete atuais aldeias na Terra Indígena Araweté/Ipixuna, demarcada em 1992 e homologada em 1996 com a extensão de 940.900 ha. Realizei meu trabalho de campo na aldeia Juruãti, sobretudo entre os anos de 2011 e 2014, tendo contado com o auxílio Projeto “Ontografia comparativa e equivocação controlada: novos estudos etnográficos” (no âmbito do MCTI/CNPq no 14/2012) e do PPGAS/MN e Capes (com os auxílios de 2011/2 e 2013/1). O presente artigo é uma versão modificada de um dos capítulos de minha tese de doutorado, que resultou daquela pesquisa. Agradeço às/aos pareceristas pelos valiosos comentários, bem como a Eric Macedo, Guilherme Heurich e Luisa Girardi pelas leituras e sugestões.

tupi-guarani – não é um termo simples. A primeira coisa que posso notar sobre ele é que ele é divisível em dois morfemas, *jije* e *-hã*. *-Hã* é um sufixo formador de nomes de agentes e objetos ou de nomes de circunstâncias (Solano, 2010), mas em alguns casos – como, parece-me, o aqui analisado – o resultado da nominalização manifesta uma característica arquetípica. Há, como exemplo, a figura clássica do Dono da água que, no idioma atual dos Araweté, é comumente chamado de *Iwikatihã*. *Iwikati* é o nome do substrato inferior ao que vivemos, onde, embora muitos seres o habitem, o Dono da água é o que carrega o sufixo *-hã* acrescido ao nome do local. Essa marcação linguística aponta para uma predominância que é também conceitual: o *Iwikatihã* é uma transformação da cobra-grande (*mai-aho*), e os outros habitantes do mundo inferior são, em grande maioria, seus xerimbabos (*demima*). No caso do solteiro, o acréscimo do *hã* ao *jije* parece atribuir à condição celibatária uma característica também emblemática, sendo assim *jijehã* o uso mais corriqueiro do *jije*.

Devemos, em todo caso, entender os outros usos de *jije*, de modo a entender o sentido informado pela sua junção ao sufixo. A primeira vez que ouvi a palavra isolada do sufixo (e, portanto, fora do uso comum de *jijehã*) foi quando procurava, em uma tarde de estudos da língua com minha amiga Kunirikoti, um equivalente no idioma dos Araweté para “panema”. Após a pergunta, minha amiga refletiu por alguns instantes e me disse enfim que tal palavra não existia, mas me forneceu uma versão que lhe pareceu traduzir apropriadamente a ideia. Ela disse que, quando um homem chega à aldeia sem caça, ele fala para a mulher: *jije hetete*, “estou *jije* à toa”. Escutei depois formas alternativas, como *jije ku herodzi*, “eu vim *jije*”, ou *jije hetete hero re’e*, “eu cheguei *jije* à toa”. Em todos esses casos, os Araweté me traduziam essa partícula por “sem nada”, “sem” e às vezes por “sozinho” (como em “voltou sozinho”).

A relação entre a caça e o *jije* ainda tomará nossa atenção, mas por enquanto devemos nos ater a traduções análogas da partícula. Uma delas se dá quando alguém não toma parte em uma distribuição, e isso pode ser dito para qualquer bem. Um caso que ocorreu durante meu campo é ilustrativo. No contexto da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, quando a Norte Energia já havia recebido a Licença de Instalação sem ter iniciado o Plano Básico Ambiental, a empresa colocou em operação um “Plano Emergencial”, que teria como objetivo iniciar algumas ações urgentes de compensação socioambiental. Na prática, essas ações se transformaram em enormes listas de mercadorias “oferecidas” pela empresa a todas as aldeias do Médio-Xingu – listas consideradas por muitos como um mecanismo da empresa para desmobilizar a pressão indígena contra a obra. Para além destas, uma série de outros itens foram negociados em acordos de desocupação de canteiros de obra, por ocasião de manifestações por parte dos povos indígenas da região<sup>2</sup>. Entre esses, constava a construção de novas ca-

**2** Todas estas ações causaram impactos que não estavam previstos nos estudos realizados previamente à construção da barragem. Estes novos impactos ainda precisarão ser estudados de maneira sistemática a fim de que se constate a gravidade de seus efeitos. Para melhor informação sobre tais impactos, ver Ação Civil Pública do Ministério Público Federal, de 07.12.2015, assinada pelos Procuradores da República Thais Santi, Cynthia Arcoverde e Ubiratan Cazzeta. Pela minha experiência, é fato que o processo resultou numa mudança de hábitos de alimentação, de regularidade de visitas à cidade, do padrão de residência e da relação desses índios com a casa.

sas, que acabaram obedecendo ao novo estilo regional (telha de *brasilit*, parede de madeira e chão de cimento), muito diferente do estilo predominante então (parede e chão de barro, telhado de palha de babaçu). Os Araweté optaram por ajudar a carregar o material (madeira, cimento, tijolos para a base e telhas), ganhando em troca um pagamento. Havia um valor total que seria ao fim dividido entre todos os que ajudaram. Nesse momento, todos os moradores (homens e mulheres) da aldeia trabalharam, exceto idosos e crianças, mas havia muitas vezes burburinhos e acusações, na maior parte das vezes veladas, questionando se tal ou tal pessoa receberia a quantia ou – eis novamente a partícula – se ficaria *jije*. O uso aqui, essencialmente relacional, indica alguém que não tomaria parte de uma distribuição geral, isto é, alguém que ficaria “sem” em referência a um conjunto de pessoas que teriam acesso ao valor total.

Outro uso corriqueiro da partícula dá-se em um contexto alimentar. A base vegetal da culinária araweté é o milho. Normalmente, uma boa refeição é composta por carne (*me'e ra'a*) e “fubá” (*awatsi mepi*), o qual é obtido a partir de debulhamento, torração e pilagem dos grãos de milho em uma paçoca fina e seca. Ao comer-se a carne, acrescenta-se um pouco do fubá na boca, ação que me disseram chamar-se *-tirõ*, “combinar”. O milho é o complemento da carne – ou talvez o contrário, como notou Viveiros de Castro (1986:164) –, pois ele pode ser comido puro, quando o mesmo não costuma ser feito com a carne. Hoje, a alimentação carnívora é complementada idealmente com *awatsi mepi*, mas, quando não o há, com farinha ou arroz. Quando não há carne em um pátio, come-se somente o complemento, e diz-se nesse caso que se come *jije* (*jije mide o*, “nós-inclusivo comemos *jije*”). A tradução aqui seria “sem carne” ou “puro”. É possível também usar o termo *jije* ao comer carne sem o complemento, mas isso é para lá de incomum: se acabar a provisão vegetal em uma expedição de caça coletiva, os caçadores decidem voltar para casa, pois não vão comer “só carne” (Viveiros de Castro, 1986:164).

Há ainda outros usos que informam um sentido parecido aos que já mostrei. Por exemplo, quando alguém se vê desprovido de um bem que lhe é necessário: uma criança queria emprestado um item importante – especificamente, uma lanterna ao anoitecer – e teve seu pedido negado já que seu dono “ficaria sem” (*jije uka*). Ou para se referir a uma mulher pelada: quando um homem brincava que uma jovem (que, como todas as Araweté, sempre traja um tipo de anágua, mesmo quando não veste por cima a saia tradicional *tupãĩ*) ficava completamente sem roupas à noite, ele dizia jocosamente que ela *jije uka*, “ficava pelada”.

As possibilidades de uso nesse sentido não faltam e parecem todas apontar para traduzirmos *jije* como “sem”, mas em uma acepção que combina tal “ausência” com uma ideia de dissociação. Um caçador sem caça, um alimento sem o complemento, uma mulher sem vestes, alguém sem um objeto que lhe



é necessário ou sem tomar parte de algo que lhe caberia – há em comum entre eles uma separação, um apartamento entre dois termos idealmente conexos. Trata-se então, a meu ver, de uma noção que comunica uma forma de relação, ou, mais apropriadamente, uma relação marcada pela disjunção. Se decidimos levar à frente essa tradução, um solteiro (*jijehã*) seria alguém a quem falta um elemento específico – ou, antes, constituído por uma “relação de ausência”, pois separado de algo que potencialmente o compõe.

Sem descartar essa tradução, é necessário examinar o que mais há a dizer sobre o *jije*. Ensinaaram-me também outra possibilidade do uso dessa partícula, que também pode ser aplicada – de modo diferente – à caça. Terei como referência especificadamente a caça de queixada, já que essa é considerada a principal base animal (junto com o jaboti) do cardápio araweté.

Dentre as excursões habituais de caçadas, há duas mais comuns, as coletivas e as individuais. Nestas últimas, um caçador parte sozinho da aldeia, às vezes impulsionado por pedido de sua esposa, às vezes porque visa um animal que demanda empresa individual, às vezes só porque quer partir muito cedo – algo que o ritmo próprio das ações coletivas não permitiria: de uma decisão inicial do homem que “lidera” (*tenotã*) a caçada à efetivação coletiva dela pode-se tomar algumas horas (ver Viveiros de Castro, 1986, cap. V.2). Em todo caso, quando vai sozinho, o caçador trará intacta a presa que conseguir: ele não irá cortá-la, poderá no máximo limpá-la. Diz-se então que ele a traz a caça *jije*, termo que me traduziram por “inteira”.

Mas a tradução por “inteiro” não é restrita à caça. Coisas “inteiras”, “fechadas”, podem ser ditas *jije*, e atualmente há um uso bastante corrente: o fardo de um alimento, isto é, a embalagem que agrupa várias unidades de um alimento industrializado. Um fardo de açúcar, por exemplo, é um embrulho de seis pacotes de cinco quilos desse alimento, que é dito *hewo me'e jije*. É interessante que, desde que começaram a adquirir “ranchos” na cidade de Altamira, os Araweté tenham sempre preferido comprar fardos fechados. Nomeiam em contraposição o fardo aberto como *dzarã mire*, “mexido”, ou *huwaro mire*, “pela metade”, e a compra de produtos isolados como *parã-parã mire*, “misturado” (isto é, as várias mercadorias dentro de caixas, sacas etc.). Quando têm dinheiro, eles costumam levar para a aldeia invariavelmente as unidades maiores; quando não têm, acabam escolhendo alguns dentre os fardos que seu dinheiro pode comprar, ainda que para isso tenham que sacrificar a diversidade de produtos, ou levar só uma mescla de pequenos pacotes. Em todo caso, o mais importante a respeito de algo trazido inteiro é que, justamente, ele deverá ser “decomposto”. Um fardo fechado deverá ser aberto, um porco íntegro deverá ser cortado – tudo inteiro, eis o ponto, será distribuído.

Voltemos à caça. Nas caçadas coletivas visando queixadas, os homens

saem juntos da aldeia, atualmente partindo de voadeira – só os velhos, dizem, vão caçar “de pé”. Geralmente, os homens se reúnem em mais de uma embarcação e se repartem segundo relações de parentesco e aliança, ou mesmo por inclinações afetivas momentâneas, oriundas de frequentamento nas refeições nos pátios uns dos outros. Todos os barcos – cada um a seu tempo – partem da aldeia e se encaminham a uma mesma região de caça, mesmo que nem sempre aportem no mesmo lugar. Ali, os homens se separam: assim como na caçada individual, cada homem andar­á sozinho e será responsável pela sua busca. Porém, diferentemente da caçada em que um homem parte só, aqui todos os frutos da caçada serão distribuídas na própria mata, antes do retorno à aldeia.

Justamente aqui a história se torna mais interessante. Com os animais reunidos, os homens cuidam de limpar e separar as bandas (*iweje-re*) dos animais – as pernas (*i’o-pe*), a coluna (*ikupe-pe*), a cabeça (*zaxĩ-ñe*), ou, quando há fartura, metades do porco, num corte longitudinal. Essa partilha fornece pedaços ainda grandes que, quando preparados e cozidos na aldeia, sofrerão uma nova distribuição entre os convidados a comer. Há um nome que pode descrever em conjunto esses pedaços que ainda serão decompostos na cocção: *jijehã*.

Quando partem em conjunto, todos os que tomaram parte da caçada receberão pedaços de carne. Isso, aliás, faz com que caçadores mais avaros decidam nem sempre tomar parte dessas empreitadas coletivas, pois delas participam também jovens se iniciando nas artes da caça, além de homens reputados não tão destros nas técnicas. De todo modo, a partilha normalmente compreende todos, embora os pedaços fartos – os *jijehã* – caibam normalmente a adultos com famílias grandes, que congregam visitantes em suas refeições. A decisão de quem convidar ao banquete depende de alguns cálculos, como a quantidade da carne disponível, as relações atuais com as famílias vizinhas (que podem estar mais ou menos próximas em função de rixas momentâneas), memória de convites anteriores feitos por outras famílias, pessoas passando em frente ao pátio na hora da refeição etc. Adultos com muitos filhos e lideranças geralmente concentram grupos maiores em seu pátio, compartilhando com outros núcleos residenciais partes cozidas da caça (ou, em tempos de fartura e quando se trata da cabeça, moqueadas). Recebem, portanto, pedaços que serão partilhados – ou melhor, novamente partilhados – na refeição.

Já os caçadores jovens, sem filhos ou com filhos ainda pequenos, podem receber pedaços menores. Nesse caso, pode-se dizer que eles voltaram da caçada *jije ã me’e* (sendo que o *ã* funciona como uma negação predicativa do termo *jije*, e o *me’e* como um adjetivador que informa uma “coisa” ou “estado”). *Jije ã me’e te he*, “estou não-*jije*”, ou *aro ku he jije ã me’e*, “trouxe um não-*jije*”, diz um caçador à sua esposa quando traz somente um “pedacinho” (*pẽhẽĩ*) de carne, ou mesmo quan-

do não traz nenhuma. Nesse caso, o jovem casal comerá na casa dos pais e/ou de vizinhos, mas não chamará ninguém para comer na sua. Se houver partilha, eles irão receber, e não dar. Note-se que a contraparte positiva de *jije ã me'e* – ou seja, *jije me'e* – denota justamente, no contexto da caçada de queixadas, o porco inteiro, não distribuído.

Resumamos. Um porco inteiro (de uma caçada coletiva tanto quanto individual) é *jije* (ou *jije me'e*). Mas há uma característica própria dessa caça: a de ser “distribuída”, *imohĩ mire*. Se ela está inteira, é porque ainda não foi – e então será – *imoi mire*, “cortada”, e destinada a determinados recipientes. Todavia, há uma quantidade finita e não uniforme de carne em um porco. A carcaça será decomposta em pedaços, mas eles não são iguais. Alguns deles serão passíveis de novas divisões, outros não. Um porco inteiro é *jije*, mas uma pata inteira é, ela também, *jije*. Já um “pedacinho”, contrariamente, é *jije ã me'e*, “não-*jije*”.

É notável então que, quando se fala de porcos, a partícula *jije* é indissociável da noção de distribuição. Quando morta, a presa será distribuída em grandes partes cruas que, quando cozidas, serão novamente distribuídas durante a refeição. Outras famílias serão convidadas a se juntar e pegar “partes” de um mesmo bocado do porco, agora novamente decomposto na panela. É possível inclusive supor uma nova distribuição: segundo me ensinaram (embora isso nem sempre aconteça), o marido é o responsável por pegar pedaços da panela e entregar à sua esposa. Ela então distribuirá sua parte entre si e os filhos, às vezes também reservando o fragmento que cabe ao marido. Todavia, nunca vi ser usado o termo *jije* para essa porção que a esposa divide. Diz-se somente que ela recebe um “pedaço” (*pẽhẽ*), talvez porque, assim como o pedaço de carne crua distribuído a um homem sem filhos na mata, a partilha dentro do núcleo doméstico (casal e seus filhos) não consiste em “distribuição”.

Quanto ao fardo, a lógica é semelhante. Se está inteiro, ele deverá eventualmente ser aberto e, quando o for, será foco de distribuição. Sua distribuição, é bem verdade, pode ser um tanto mais sensível à avareza. Não é incomum que um casal deixe fechado um fardo especialmente visado (como, por exemplo, o de refrigerante) ao chegar de Altamira, quando os olhares interessados mereceriam seu bocado. Quando o fardo é aberto, ele é idealmente distribuído – pelo menos uma parte dele – aos mais próximos; todavia, há uma diferença importante em relação à caça: aqui, o termo *jije* não é usado para as unidades menores. Uma unidade (de 1kg ou 5kg) de açúcar, arroz, óleo, por exemplo, não é *jije* – quando aberta, ela não é novamente distribuível, pois não existe a oferta de algo como um “punhado”. Mesmo no caso de uma garrafa de refrigerante, que é cedido em canecas a outras pessoas, seu dono não tem obrigação de distribuir o conteúdo, nem mesmo de abrir a garrafa no momento mesmo em que a recebe. As embalagens unitárias são, então, a unidade mínima de distribuição de um

fardo – o que não quer dizer que seus conteúdos não chegarão a outras pessoas quando convidadas a comer.

Assim, nessa acepção, *jije* indica, ao mesmo tempo, inteireza e fragmentação. Trata-se de uma unidade (um porco, um fardo) à qual é inerente sua distribuição (em pedaços, em sacos unitários de alimentos). É então uma singularidade que *tende a* se decompor, a se compartimentar em novas partes – que podem, elas também, se dividir. Nesse sentido, *jije* encarna uma multiplicidade, mas interna a uma singularidade. Dentro da unidade, há “zonas” que instanciam uma futura divisão, e que só serão diferenciadas quando for operado um corte, uma abertura.

Acabamos de ver dois tipos de uso da partícula *jije*. Por um lado, descrevi ocasiões em que algo é constituído por uma relação de ausência. O caçador (sem caça), a mulher (sem roupa), o fubá de milho (sem carne) estão destacados de um elemento que – mesmo que contextualmente – os compõe. São então definidos pela negatividade de uma relação. Alguém sem sua parcela de uma distribuição, ou desprovido de seu objeto necessário não é diferente. *Jije*, nesse sentido, é uma dissociação entre dois elementos. Há aqui uma disjunção entre termos idealmente correlatos: uma relação que encerra o ato mesmo da separação. Por isso mesmo, trata-se de elementos instáveis, pois parte de uma decomposição indevida.

Por outro, descrevi situações em que *jije* descreve singularidades, como a carcaça do porco ou um fardo, mas que são decomponíveis em partes menores. Trata-se de um “inteiro” que é uma multiplicidade não atualizada, e cuja instabilidade reside justamente em sua não-separação. Quando inteira, essa unidade contém virtualmente uma multiplicidade de relações – mas essa multiplicidade não pode se manter, se quer se atualizar. Um porco ou um pedaço, inteiros e crus, não são comestíveis; tampouco um alimento na embalagem. É necessária a divisão, e então a distribuição – mas essa distribuição irá necessariamente reduzir as possibilidades a um número finito: só certos pedaços dados a algumas pessoas. A atualização será a efetivação discriminatória da multiplicidade em um número, isto é, uma quantidade concreta de partes e de pessoas recipientes.

Esses são, assim parece, dois significados diferentes da uma mesma palavra. O interessante é que, embora em sentidos diferentes, ambos parecem fundar-se em uma mesma relação: uma que informa uma dissociação inadequada (como a do caçador sem sua caça), outra que fala de uma separação que ainda se deve realizar (como a da caça inteira). Uma é descrita pelo intervalo entre dois termos que deveriam estar unidos. Outra pela continuidade entre partes que deverão ser separadas, na distribuição.

O curioso é que, mesmo tratando-se de dois significados opostos, ambos servem igualmente como qualificadores da ideia de solteiro. Vejamos um de cada vez.

Que um solteiro seja alguém dissociado de seu par não é uma ideia de difícil compreensão. Thomas Gregor, por exemplo, afirmou que não haveria maneira melhor de compreender “*the value of Mehinaku marriage*” senão mirando o “*pitiabile bachelor*” (1985: 25): um homem magro, dono de uma rede em trapos, sem lenha para aquecê-lo e privado da possibilidade de consumir determinados rituais – não muito diferente do solteiro “sombrio, malcuidado, terrivelmente magro e (...) no estado de mais completa abjeção” a quem Lévi-Strauss atribuiria grave doença (2011: 77). Uma descrição tão triste não caberia aos solteiros e solteiras araweté com quem convivi, mas isso não descarta a importância que o casamento tem nas práticas relacionais cotidianas desses índios. O celibato aqui também aparece como a contrapartida negativa do estado padrão de uma pessoa adulta: o de estar casada.

Uma oposição pode deixar isso claro. Se, como vimos, o solteiro é *tsipe*, “um, sozinho”, a palavra para “casal” é *mukũĩ*. Esse é justamente o termo araweté para o numeral “dois”. Temos então um par de números, 1 e 2, cada um designando também uma disposição relacional. O *tsipe* é “sozinho”, o *mukũĩ* é “casal” – e o *dois* contrapõe-se ao *um* da mesma forma em que o “casal” contrapõe-se ao “sozinho”. É nesse sentido que *tsipe-te* (“verdadeiramente sozinho”) é uma boa qualificação do solteiro, próxima à primeira noção de *jije* que descrevi: alguém “sozinho” está *sem* uma companhia. O dado é estar acompanhado, e a companhia fundamental de um adulto – ou, no mínimo, a usual – é o dois, o casal: o marido e a esposa, que, como acontece frequentemente no dia a dia da aldeia, andam juntos. O solteiro ou a solteira, que fique claro, não andam sozinhos pela aldeia: eles estão sempre com outros jovens de sua idade. Porém, são companheiros, não cônjuges, e suponho que seja por isso que os Araweté afirmam que os *jijehã* são sozinhos. É o casal o elemento de fundo para compreender o solteiro, pois *jijehã* parece ser definido pela sua contraposição, o par. Assim, um solteiro é um “não-par”, ou um “antes” do par.

Mas se falta ao *jijehã* seu par, nem por isso ele é “*pitiabile*”. Ao contrário, é nesse momento, segundo mulheres e homens araweté, que rapazes e moças são mais bonitos, que algumas garotas ficam mais gordas, que rapazes só saem para caçar ou pescar quando querem, que acordam tarde e que passeiam mais livremente pelo território. E é também nesse momento que – segundo dizem – jovens *jijehã* têm mais liberdade sexual e amplitude de parceiros. Tudo isso nos introduz ao segundo sentido da noção de *jije* de que falei, a de “inteireza” ou “unidade”. Sem par, sozinho, o *jijehã* é uma singularidade. Mas como o porco ou o fardo inteiros, ele é uma unidade que é também múltipla. Por não ter atualizado *determinadas* ligações, essa unidade contém em si uma potencialidade virtualmente infinita. Homem ou mulher, o solteiro é sozinho, mas isso não faz dele sem companhias. Ele é um não-par, mas exatamente por isso ele tem uma

multiplicidade parceiros: ele tem um conjunto de pretendentes concomitantes e concorrentes. Ele é um feixe de relações possíveis.

Por não terem ligações matrimoniais, os *jijehã* são em certa medida móveis. Quando podem, eles não andam com seus pais. Eles pegam carona em voadeiras de outras pessoas – cunhados, irmãos ou irmãs mais velhos (“classificatórios” ou “reais”) com seus cônjuges, pais e mães “classificatórios”, entre outras possibilidades – para passeios nas praias da região ou para Altamira. Eles também não dormem nas casas de seus pais. Os meninos têm suas casas construídas separadamente – é vizinha à deles, mas com um grau de autonomia topologicamente marcado. Também as meninas: elas dormem em casas separadas, ou, quando possível, na casa de parentes (como avós viúvas). Eles ou elas geralmente comem com os pais, mas nem sempre – muitas vezes acabam tornando-se frequentes em refeições em outros pátios. O ponto é que os solteiros e, em menor escala, as solteiras, gozam de uma relativa autonomia (cf. também Gow, 1991: 129ss.; Pissolato, 2007: 127, 147ss.). Eles são crescidos (ou melhor, *odzi mohi-re*, “se fizeram criar”), já “sabem tudo”, e suas relações com seus pais passaram idealmente por um afastamento contínuo e gradual e sustentam agora um distanciamento máximo, embora em certa medida controlado<sup>3</sup>.

Os solteiros andam geralmente com outros solteiros. Parece haver na verdade “levas” de solteiros. Entre dezembro de 2011 e janeiro de 2012 – durante um período do trabalho de campo que realizei na aldeia Juruãti – havia vários rapazes e moças iniciando flertes e experiências matrimoniais. Passavam por tentativas que davam preferência para pretendentes da mesma aldeia, e, quando não mais possível, jovens de outras. Já em março de 2013, surpreendeu-me o fato de só haver uma menina que consideravam *jijehã*. Ela, no ano precedente, mal tinha olhos para rapazes e dizia nem querer se casar; já no ano seguinte, quase não segurava suas paixões. Mas então, em seu triste estado temporão, já não havia rapazes casáveis: exceto por um irmão solteiro (FBS), os meninos eram todos muito pequenos, crianças ainda.

Alguns meses depois, surgiu uma nova leva. Isso ficou claro para mim quando, após uma ida à cidade, voltei com fotografias impressas para entregar a seus donos. Antes de distribuí-las, eu passeava pelas casas carregando-as, pois havia percebido que, além de apreciarem analisá-las e fazer gracejos a partir delas, homens e mulheres também gostavam de me ensinar sobre suas relações de parentesco por meio das imagens. Isso me permitiu vislumbrar quais tipos de ligações eles decidiam traçar espontaneamente, sem que eu perguntasse, e também o potencial que essas suas associações possuíam para me fazer compreender de outro modo suas noções relacionais. Nesse contexto, eu era frequentemente interceptada por grupos de meninos e meninas que até então me pareciam crianças, mas nos quais agora eu começava a perceber traços da

**3** Parte da descrição que fiz na minha tese de doutorado (sobre a criação de novas pessoas entre os Araweté) dedicou-se a este processo: de que os filhos e filhas vão, à medida que crescem, separando-se do núcleo residencial de seus pais. Isso começa a acontecer desde os primeiros passos da criança, mas – pulando parte substancial desse percurso – é na época do nascimento de um filho próprio (i.e., quando aquele bebê cresceu, virou um *jijehã*, casou-se e teve, por sua vez, um filho) que enfim se consuma tal destacamento.

puberdade. Chegavam até mim com seus “amigos” (para os homens) e “amigas” (para as mulheres), quase sempre em duplas ou em pequenos grupos, ansiosos por achar na pilha as imagens específicas daqueles ou daquelas que lhes interessavam. Quando apareciam, eram recebidas com risinhos, chacotas e, sem exceção, por pedidos: queriam guardar para si as fotografias dos “namorados” ou “namoradas”, como gozavam os amigos. Mas raramente tratava-se de um só: cada jovem queria possuir várias imagens de pretendentes atuais ou passados, solteiros ou casados, de sua idade ou mais velhos.

Foi nesse momento que mais ouvi falar de “gostar”, palavra que tem como correspondente em seu idioma o verbo *-putã* (“gostar, querer”). Mas ouvi também de “paixões” e “amores”, assim como de um vasto repertório romântico em português que tem ficado cada dia mais frequente por via de novelas do “horário nobre”, das canções de Roberto Carlos e de estilos musicais como sertanejo universitário e tecnobrega. Foi nesse momento também que aprendi que os flertes atuais entres solteiros e solteiras se dão muitas vezes na língua portuguesa, principalmente “quando tem muito velho perto”, me disseram, que é “para ninguém entender”. Pelo mesmo motivo, usam apelidos, geralmente nomes de brancos, às vezes com alguma semelhança sonora com o original. No entanto, o disfarce não é muito eficaz: o português é entendido pela maioria dos Araweté (exceto por crianças muito pequenas ou por idosas e idosos) e os apelidos não são tão cifrados quanto se gostaria. Assim, muitos desses flertes, que se pretendiam secretos, são conhecidos pela maior parte dos adultos, os pais e as mães dos jovens inclusive. Normalmente os adultos fazem pouco caso, exceto quando há motivos para maiores fofocas, como em uniões possivelmente incestuosas, em suspeitas de gravidez da moça ou quando a menina é tida como muito pequena. Na maior parte das vezes, os pais também negligenciam os flertes, pelo menos até que um rapaz ou uma moça recrute coragem e intermediários para ir aos futuros sogros e informá-los do desejo de efetivar o casamento, ou, em casos mais infelizes, até que as fofocas alheias incomodem os ouvidos parentais.

Uma das coisas que faz os flertes tornarem-se manifestos é a retribuição de sorrisos aos gracejos do pretendente. Ensinaaram-me que uma mulher não ri para um homem quando não se interessa por ele e, de fato, assim faziam muitas delas quando eram alvo de brincadeiras indesejadas: fechavam a cara e olhavam para outro lado. Em geral as mulheres araweté, tanto quanto os homens, andam prontas a devolver alguma simpatia recebida – o sorriso é frequente, embora não um sorriso “saliente”. A falta de sorriso é um sinal de interrupção no fluxo das relações cotidianas, por isso, quando evitam o sorriso, há motivos – em geral envolvendo rixas implícitas ou brigas explícitas com corresidentes. As investidas indevidas de um galanteador podem ser também tomadas como inconvenientes, sendo então respondidas com hostilidade. Mas solteiros e solteiras – sobre-

tudo mais velhos – podem não ser muito parcimoniosos em suas réplicas e em seus sorrisos.

Um caso é ilustrativo: certa tarde, uma jovem me contava em português sobre o rapaz por quem ela era apaixonada. Eles são namorados, ela me dizia. Recentemente, eles haviam se encontrado em uma das aldeias, por ocasião de um torneio de futebol. Eles não conversaram – os amigos dele é que geralmente vinham falar com ela, dar recados, às vezes bilhetes ou presentes. Perguntei se ela e o pretendente riam um para o outro quando se viam: “Quando ele vem eu fico nervosa. Eu rio muito para ele”, ela respondeu. Poucos segundos depois, porém, ela acrescentou: “Eu dou sorriso para todos os meninos. A gente não dá sorriso para qualquer um? Eu fico rindo para eles”. E logo em seguida ela me convidou para fazer as contas do número de “admiradores”, como ela disse, que possuía pelas aldeias. Três do Aradyti, dois do Juruãti, dois do Pakãñã e um do Ta’akati – oito no total, eu disse.

A jovem não tinha vontade de se casar com nenhum dos seus oito pretendentes, a não ser com aquele por quem era apaixonada. Todavia, isso não a impedia de conceder certa abertura aos outros. Sem um laço efetivo de matrimônio, nada a restringia, nem mesmo o ciúme distante de seu namorado. Aliás, outros poderiam até mesmo ser chamados de namorados em outras circunstâncias, sem que aquele deixasse de sê-lo. Ela era *jijehã*, termo que aqui que empresta sentido das duas acepções que já vimos: seja no de sem um par, seja no da multiplicidade virtual de suas relações. Quanto aos oito solteiros, também eles – ao menos os que eu conhecia – tinham uma ou mais pretendentes preferidas, mas eventualmente mostravam interesse pelas outras. Faziam isso por meio das brincadeiras, às vezes também por papeizinhos na escola (quando estão na mesma aldeia), mas ocasionalmente também entregavam algum presente em segredo: um *pen-drive* com músicas de pajé e de branco<sup>4</sup>, óleos e cremes de cabelo, anéis, correntinhas. Percebi ser também comum rapazes presentear moças com comidas, como peixe, jaboti, açai – mas, nesse caso, segundo entendi, entregam-nas diretamente aos possíveis sogros, não à jovem. Isso torna o flerte escancarado, o que não é sempre a vontade dos jovens e é tomado com o início de uma investida matrimonial. Em todo caso, nenhum interesse será tomado como comprometimento até uma manifestação direta.

A minha impressão então é que, quando surgia uma leva de solteiros, havia um conjunto de jovens com inúmeras possibilidades de associação entre si. Nenhum dentre os casáveis era absolutamente descartado por um solteiro ou uma solteira até que uma dessas possibilidades fosse efetivada. Evidentemente, isso é uma generalização, e não posso desconsiderar preferências ou aversões individuais, ou mesmo as influências de pais e mães mais incisivos. Em todo caso, mesmo essas inclinações podiam acabar sofrendo alterações com o tempo, já

4 Guilherme Heurich conta, em sua tese de doutorado (2015), sobre a tecnologia adotada pelos Araweté a partir do trabalho de campo do autor. Amantes de músicas, os Araweté começaram a fazer uso da reprodução em rádios a pilha, por meio de gravações em *pen-drives*, de variados tipos de músicas – não apenas as tradicionais entoadas por xamãs em ocasiões rituais, mas também vários estilos de músicas “de branco”.



que normalmente cada jovem ensaia seguidas tentativas de casamentos e novos parceiros são experimentados a cada separação.

Além das levas de surgimento de solteiros, também havia “ondas” de efetivação de casamentos: um começa e outros o seguem. Com tais levas, aliás, tudo se passava um pouco como na distribuição de um porco ou um fardo: enquanto a distribuição é virtual, todas as possibilidades existem; quando, porém, um “corte” inicial é dado – ou seja, quando um primeiro par se efetiva, destacando-se da “leva” dos solteiros – várias outras uniões o seguem. O problema é que, dentre os vários *jijehã*, alguém tem que decidir começar. Aquela mesma jovem dos oito admiradores me havia dito que seu pretendente não queria *tenotã*, “iniciar”, o movimento. Ele iria esperar – como aliás a maioria dos e das *jijehã* acaba fazendo – até que outro tomasse a iniciativa. De fato, há algo como um prolongamento “até o ponto máximo” da espera (Viveiros de Castro, 1986, cap. 2), que é atentamente monitorado por todos através de uma comunicação frequente entre os solteiros, quase sempre por via de amigos intermediários, muitas vezes pelo sistema radiofônico. Os recados cruzados constantemente incitam ciúmes nos rapazes e nas moças, e cada um vislumbra sempre a “quase possibilidade” da efetivação do casamento do pretendente desejado com um oponente. Esse imbróglio só se resolve quando alguém finalmente vence a timidez, ou, eventualmente, quando alguém se cansa da espera, ou se faz alheio a ela, ou se adianta frente a uma possibilidade iminente não muito interessante – em todo caso, alguém rompe a inércia e inaugura o movimento (*iipipe*, “o primeiro”), e então outros casamentos o seguem. Mas pouco haverá de permanente nisso, pois é muito comum que os casamentos de jovens sem filhos se atem e se desatem em sequência, cada vez com arranjos renovados. Só com o nascimento do primeiro filho uma união se estabiliza.

#### O PAI EGOÍSTA,

#### O SOLTEIRO JAGUAR

Posso ter dado a entender, com as descrições acima, que moças e rapazes solteiros gozem de completa liberdade de escolha de seus cônjuges. Não é bem assim que se passa. Em relação a alguns outros contextos etnográficos, tanto rapazes quanto moças têm aqui, é verdade, grande autonomia dentre a esfera genealógica permitida. Mas não é possível desconsiderar que há uma grande variedade de casos específicos, sendo difícil resumir a uma simples descrição. A criatividade dos arranjos matrimoniais dos Araweté é grande, sobretudo porque prescrições matrimoniais específicas são pouco frequentemente sublinhadas por eles como normas para ação (ver também Viveiros de Castro, 1986: 42, 109, 405ss.).

É claro que rapazes e moças conhecem desde cedo a trama de possíveis

alianças que os envolve. Ainda que não se explicitem regras positivas de casamento, há estratégias matrimônias desenhadas por uniões prévias (dos pais ou irmãos mais velhos) que tanto excluem quanto favorecem certas uniões. Alguns jovens, homens ou mulheres, possuem efetivamente muita liberdade de escolha e podem seguir de maneira relativamente livre seus desejos matrimoniais. Nesses casos, somente situações grosseiras de incesto são limite. Já outros jovens nem tanto: certas moças e rapazes têm de se fazer sensíveis também às inclinações de seus pais. Os *jijehã* podem se adaptar ou tentar se furta a tais inclinações parentais (ou de outros parentes); em todo caso, semelhantemente ao que notou o casal Murphy para os Munduruku (1985:175), se um ou uma jovem se opõe radicalmente às intenções dos pais, essas são postas em dúvida e sua recusa costuma ser ouvida. É também frequente que o próprio solteiro progressivamente se acostume com a ideia, deixe-se em dúvida, ou, no mínimo, contemple a possibilidade de cônjuge indicada pelos pais.

Mas há pais mais firmes, ou *hatī me'e*, “duros”, como diriam os Araweté. Se não o são com todos os filhos, ao menos com alguns, caçulas principalmente. As filhas ou os filhos mais novos costumam se casar bem mais tarde, pois “ficam ajudando” os pais até uma idade mais avançada, chegando às vezes até cerca de 25 anos. Quando são mulheres, elas são responsáveis por lavar as roupas, cozinhar, carregar água, buscar lenha; quando são homens, por prover peixes (e eventualmente caça, mas nem todos os jovens começam cedo a caçar), pilotar embarcações e auxiliar em assuntos na cidade, como nas compras; ambos também ajudam na roça. Quando não se trata de caçulas, e especialmente no caso de mulheres, se a irmã que a sucede é ainda pequena e não pode se responsabilizar por parte das tarefas domésticas, a solteira terá de esperar até que a menor cresça, especialmente se for deixar o pátio dos pais para morar com os sogros. Em alguns casos, todavia, não há grandes explicações para o adiamento de alguns enlaces, e presenciei situações desse tipo tanto com moças quanto com rapazes (embora seja muito mais comum com elas). Nesses casos, as razões dos pais são alvo de especulações variadas, e ouvi algumas que vão desde um pai só liberar a solteira para um “rico” – que, no contexto araweté, trata-se de alguém que dispõe de salário (professor, Ais ou Aisan) ou aposentadoria – até ele “não querer largar a filha”.

Contavam-me frequentemente sobre meninas mantidas sob espreita de pais e mães. Casos como estes inspiravam comentários, principalmente por que os solteiros – homens ou mulheres – são investidos, ao menos idealmente, de uma maior liberdade de movimentação. Essa mobilidade é relevante aqui, pois nos remete novamente ao conceito de *jije*. Eu dizia que *jijehã* são em certa medida móveis, estão relativamente destacados de parentes consanguíneos próximos, mas ainda sem vínculos efetivos de aliança. Todavia, nem todos os

pais e mães consentem tal separação.

Um caso que presenciei é ilustrativo. Trata-se da história de uma jovem cujo pai não era receptivo ao casamento que ela desejava. O que se passava era que o garoto visado era caçula de uma viúva idosa e, nesse caso, era sabido que aquela que o desposasse teria de morar perto da sogra. O pai da moça não aceitava a mudança da filha; ao mesmo tempo, os outros possíveis cônjuges eram ainda considerados crianças. O pai então restringia seus movimentos. Sua história passou a ser mencionada em tom de fofoca entre corresidentes próximos, alguns condenando a contenção. A garota me disse que um de seus pais (um FB) não se conformava com a situação e observou em contraposição: “Eu não sou igual seu pai. Eu sou outro, eu não ia deixar você sentada assim. Eu deixo minha filha sair”.

A oposição é central: “andar”, “passear”, “sair”, por um lado, e “sentar”, por outro. A restrição dos movimentos de solteiros, como aconteceu no caso acima, aparece como esforço de frear ou contrariar a uma marcha de certa forma prevista no desenvolvimento púbere. “Sentar-se” (*-api*) é o que mulheres devem fazer quando já são casadas e esperam o retorno de seus maridos dentro de suas casas. Já as solteiras, não: elas ainda não têm marido, mas já não deveriam estar sob espreita de seus pais. O comentário sobre a imobilidade da solteira não faz mais que evidenciar que é esperado que uma solteira “ande” – ainda que o esperado nem sempre, ou mesmo poucas vezes, seja o que de fato acontece.

Em todo caso, é comum que a partir dos doze ou treze anos meninas e meninos se engajem em uma série de casamentos tentativos, separando-se várias vezes e reexperimentando com novos pretendentes. Portanto, é comum que solteiros estejam sem cônjuge não só por ainda não terem experimentado um casamento, mas também por terem acabado de desatar um laço, ou mesmo por terem já experimentado todas ou todos os parceiros possíveis até o momento (i.e., parceiros casáveis, disponíveis e interessantes um ao outro e às suas famílias). No caso de meninas, um outro fator acarreta um estado prolongado de celibato: algumas jovens apresentam desde cedo a preferência por um rapazote específico e resolvem esperá-lo até que ele chegue a uma idade minimamente casável; só então elas o desposam, “criando” o menino até torná-lo adulto. Não tive conhecimento da versão contrária<sup>5</sup>.

É comum, então, vermos jovens que se encontram solteiros ou solteiras até uma idade mais avançada (*jijehã-oho*, lit. “solteirão”, palavra que só ouvi para o feminino, “solteironas”). E, sobre esses, há algo interessante a notar. Enquanto pequenos, ainda no limiar entre serem ou não tidos como *jijehã*, meninos e meninas raramente são alvo de muita atenção das fofocas da aldeia. Já quando mais velhos, passam a ser protagonistas preferidos de conversas envolvendo intrigas sexuais, como traições, ciúmes, libido, gravidez.

Não há grande novidade aqui. Outros antropólogos e antropólogas já desta-

**5** Como é comum também a outros contextos etnográficos, ainda acontece o casamento de homens adultos (normalmente viúvos) com jovencinhas, como descrito por Viveiros de Castro (1986: 453), mas era muito mais frequente na época em que o autor realizou seu trabalho de campo.

caram em diversos contextos ameríndios a sexualidade acentuada e não-dirigida de que solteiros são frequentemente investidos (Huxley, 1963: 147; Murphy e Murphy, 1985: 172; Métraux, 1979: 120, Gow, 1981: 132, 133; Rosalen, 2005; Garcia, 2010: 184ss.; França, 2012). Em alguns casos, evidencia-se um certo perigo envolvido em sua figura. “Um celibatário é como um jaguar na comunidade”, afirmou Pierre Clastres (1995: 112), quando notava a ameaça encarnada em rapazes aché que se excedessem no tempo de *pravoty*, “seduzir as mulheres”: ao recusar o casamento, um jovem se tornaria fonte de problema “ao mesmo tempo para os casados cujas esposas ele ameaça e para os iniciados mais jovens que esperam a sua vez” (1995: 111).

É verdade que nem sempre o solteiro-sedutor araweté oferece um real problema, mas em todo caso é comum falar-se desses rapazes que, já há alguns anos da puberdade e sem cônjuge, presumivelmente não se mantêm castos. A presunção não é minha: para cada rapaz *jijehã* acima de seus 15-17 anos, supunham-se vários flertes. Um jovem, por exemplo, foi em um mesmo momento apontado como “namorado” de uma menina, pai do filho de outra, “amante” de uma casada e destinado ao casamento com outra solteira. De um outro garoto, ainda por volta dos 13 anos, um adulto dizia-me rindo ao observar sua foto: “esse daqui está roubando minha mulher”. É certo que algumas vezes a não-efetivação de um matrimônio pode consistir em uma opção – tomada por homens, não mulheres – para que se possa desfrutar mais do estado celibatário. Diziam-me por exemplo que antes das aldeias se cindirem, quando a população Araweté morava reunida na aldeia do Ipixuna (i.e., até 2005), havia um desequilíbrio demográfico, com a maioria da população jovem feminina: como havia muitas solteiras, “homem não queria casar muito cedo, ficava só namorando. A mulherada ficava velha, tudo *jijehã*”.

Mas não só os homens, como também mulheres *jijehã* são marcadas pela sexualidade exacerbada. Esse não é o discurso das próprias solteiras sobre si mesmas, é verdade; isso não impede, porém, que elas figurem nas conversas alheias como acessíveis a homens solteiros ou casados, da mesma aldeia ou de outras. Ou mais: que elas apareçam como desejantes de tais conexões. Ouvi algumas vezes brincadeiras sobre a forte libido sexual das solteiras. Quando isso acontecia, outras mulheres presentes também riam, mas não era nesses termos que elas próprias se referiam à lascívia das solteiras. Em tom de fofoca, elas geralmente contavam histórias de *jijehã* com homens casados. Pois, fato é, se as solteiras não têm cônjuge, com outros homens elas devem se relacionar – já que seria impossível, ou assim supõe-se, que elas não o façam com ninguém. O falatório versava então sobre histórias que tinham maridos alheios como protagonistas.

O ponto é que a “abstinência sexual” não é concebida pelos Araweté para

adultos a não ser em casos específicos: no resguardo pós-parto (ou pós-homicídio, quando havia guerras), durante a menstruação e para um pajé em frequente atividade xamanística. O importante, em relação a isso, é perceber como a sexualidade irrestrita dos homens e mulheres *jijehã* nos faz retomar aquilo que notávamos sobre o conceito de *jije*. E aqui, novamente, a comparação com o casal (*mukũĩ*) nos é útil. Para os casais, ambos os cônjuges têm vetores específicos, mais ou menos institucionalizados, a quem sua sexualidade é normalmente dirigida. Pois um casamento não é um *affair* apenas do casal, mas compreende também uma série de “amantes”, como dizem alguns jovens em português – desde que, contudo, com o assentimento mútuo entre marido e esposa.

Para começar, são permitidas relações sexuais com irmãos do marido (classificatórios e reais), para ego feminino, e irmãs da esposa (classificatórias e reais), para ego masculino. De fato, há uma espécie de “equivalência” sociológica entre germanos de mesmo sexo (ver Viveiros de Castro, 1986: 413ss.), o que implica, em correspondência, uma equivalência entre: do ponto de vista da mulher, o marido e seus irmãos (que são chamados de *terekũ idõ*, “outro/novo marido”, ou “marido ‘substituto’” na glosa de alguns jovens); e, da perspectiva do homem, entre a esposa e suas irmãs (chamadas de *temijika idõ*, “outra/nova/substituta esposa”). A equivalência de tais posições torna as relações sexualizáveis. Ou seja, o sexo entre “cunhados/as” (HB e ZH, para mulheres; e WZ e BW, para homens) não é apenas permitido, como eventualmente também estimulado (ainda que, não raro, o ciúme toma indevidamente parte da trama – ver também Calheiros, 2014:181 n.187).

Além disso, podem-se travar relações de *apihi-pihã*: a “amizade formal” entre dois casais não aparentados, a partir do consenso entre cada par de marido e esposa (já bem descrita por Viveiros de Castro, 1986: 422-437 principalmente). A troca envolve o compartilhamento de refeições, mas também de brincadeiras, cuidados e camaradagem entre seus quatro componentes. Os pares de mesmo sexo tornam-se – quando moram na mesma aldeia ou quando se visitam – companheiros em atividades cotidianas: as mulheres vão juntas lavar roupas e vasilhas, às vezes tecem em conjunto suas *tupãĩ* (saias), os homens (que se chamam de *apihi pihã*<sup>6</sup>) saem juntos para pescar ou caçar. Já os pares de sexo cruzado (i.e., as mulheres e seus *apĩno*; os homens e suas *apihi*) passam a ter, durante um período, uma relação erótica. Se tal amizade formal não é tão corriqueira como pode ter sido em outra época, ela continua sendo, de longe, a relação sexual que mais recebe atenção por parte dos e das Araweté: é a de que mais gostam de falar, a que explicam com mais detalhes e, certamente, a maneira preferida de ativar vínculos extraconjugais<sup>7</sup>.

Ademais, é bastante frequente que homens casados tenham relações sexuais esporádicas com outras mulheres, a maior parte das vezes com moças

6 A palavra *apihi-pihã* é na verdade o termo utilizado para o endereçamento mútuo entre homens. *Apihi* é a forma como o homem se dirige à sua “amiga” – ou “amante”, como têm também traduzido os Araweté. Se é mesmo possível analisar o significado de termos de parentesco, poderíamos dizer que ele pode ser decomposto em *apĩ*, “filho/a” + e *hi*, “mãe”: “mãe de filho/a”, isto é, o tecnônimo para as mulheres em quem um homem, por via desta amizade formal, ajuda a fazer filhos. As mulheres chamam os homens de *apĩno*, no, “pai”, então “pai de filho/a”. Quando um homem chama um outro de *he apihi-pihã*, ele o está chamando de “companheiro” (*pihã*) de minha “mãe de filho”. As mulheres, diferentemente, não empregam um vocativo entre si. Se têm de fazer, elas empregam a mesma versão masculina (em vez de uma inexistente equivalência feminina, como *apĩno-pihã*) – o mesmo *apihi-pihã* que dá o nome da relação quando os próprios Araweté a mencionam em conversas ou relatos.

7 É interessante que não é chamando de “cunhado” que os Araweté incorporam um forasteiro, como fazem outros povos ameríndios. Tampouco ele é integrado imediatamente à rede de parentesco, por intermédio da utilização de vocativos como “filha/o” ou “irmã/ão”. Antes, alguém desprovido de qualquer vínculo de parentesco entre os Araweté é, por excelência, um *tiwã* (termo para primo-cruzado), um *afim*, mas “avulso”, por assim dizer, ao complexo das redes de parentesco – logo, um parceiro sexual potencial de todos e qualquer um.

solteiras. Isso não é detalhe. Presenciei situações em que a esposa incitava o marido a procurar determinada mulher: uma vez, por exemplo, uma comentou algo com o marido em baixa voz e, em seguida, ela se virou para mim e explicou, rindo, “ele vai namorá-la hoje”. Até onde soube, o contrário raramente se dá com mulheres – ou, pelo menos, elas não o admitem abertamente. Em todo caso, só há uma condição: o consentimento do cônjuge. Um ato sexual travado à revelia do conhecimento da esposa ou do marido (“fazer segredo”, como dizem) será fonte de ciúmes e brigas.

O ponto é que há variadas formas de atualizar relações sexuais sem restringir-se ao cônjuge – formas que são (idealmente) legitimadas entre os esposos. O casamento irá institucionalizar o vínculo sexual entre um homem e uma mulher, mas também irá criar, pela sua própria ativação, uma rede de relações sexualizáveis “paralela” a ele: entre cunhadas/os, entre *apihi* e *apĩno* e com eventuais parceiros acordados pelos cônjuges.

Em contrapartida, um *jijehã*, homem ou mulher, não tem parceiros sexuais instituídos. Ao mesmo tempo, parece ser inconcebível que ele se abstenha de conexões sexuais. Se ele não se encontra dentro de uma rede de sexualidade estabelecida pelo casamento, supõe-se que ele deva travar relações fora dela, ou melhor, isento dela. Pois um *jijehã* não travou efetivamente *uma* relação – isso faz com que ele possa ter, de certo modo, uma multiplicidade de relações. Dizíamos da caça *jije* (“inteira”) que ela é infinitamente maior que seus pedaços, já que nela estão contidas, virtualmente, todas as possibilidades de sua distribuição. Sua divisão em uma “quantidade” é também um corte da multiplicidade. A analogia com o *jijehã* não é distante.

O solteiro não é “dois” (*mukũĩ*, um casal), nem um múltiplo de dois (isto é, a pluralidade que vem a partir do casamento); ele é “um”, *tsipe*, que significa também “sozinho”. Se isso faz dele desprovido de um cônjuge, não por isso ele é desprovido de outras relações eróticas e afetivas. Não estando em uma rede atual de aliança criada pela efetivação de um matrimônio, ele é um feixe de virtualidade com possibilidades que coexistem sem excluírem-se. A pluralidade própria da conjugalidade lida com possibilidades concretas decorrentes de uma ligação matrimonial – sendo que todo vínculo sexual fora dessa deve idealmente ser acordado entre o casal. A condição celibatária, em contrapartida, tem toda a afinidade como espectro relacional. Pois não se pode dizer que um *jijehã* tem “vários” parceiros (i.e., uma “pluralidade”), porque o que ele tem é a virtualidade de “múltiplos”, e a imprecisão é fundamental à sua simultaneidade – há espaço na multiplicidade para antagonismos e incompatibilidades. Ele pode atualizar seus flertes em diversas aventuras sexuais, mas é impossível que estas sejam definíveis e quantizáveis, até porque nenhuma pode ser durável. É verdade que a jovem dos oito pretendentes os enumerara precisamente naquela ocasião,

mas aqueles eram todos os seus vínculos *matrimoniáveis* no momento – pouco tempo antes havia outros e depois apareceram mais. Mas seu leque de relações sexualizáveis era incalculável, pois havia também homens casados que insistentemente a visavam (aliás, com ou sem o consentimento de suas esposas) para arranjos momentâneos – e era por meio desse cenário sexual múltiplo que ela, como solteira, era encarada.

Na esteira de Clastres, não seria destoante afirmar que solteiros e solteiras assumam uma posição de “jaguar”, sobretudo quando damos ênfase a sua sempre possível predação sexual. Essa analogia não é dos Araweté, nunca ouvi falarem de solteiros como jaguares; em todo caso, ela não deixa de ser elucidativa, principalmente se considerarmos a equivalência da linguagem culinária e sexual também no idioma desses índios<sup>8</sup>: alimentar-se e ter relações sexuais podem ambos ser ditos “comer” (-o). Nesse sentido, *jijehã* são comedores.

## CONCLUSÃO

Eu tratei ao longo deste artigo dos modos de relação de solteiros e solteiras Araweté descrevendo os dos dois sentidos de *jije* contidos no termo *jijehã*: aquele que descreve os elementos que deveriam estar juntos, mas estão separados (como o caçador sem caça, a mulher sem roupa etc.); e o dos elementos que estão inteiros, mas deveriam ser distribuídos (porco inteiro; fardo fechado). A esta altura, parece ser possível divisar uma conexão entre estes dois sentidos.

Vimos que, como acontece aos caçadores sem caça ou à mulher sem roupa, também aos *jijehã* falta-lhes seu complemento essencial – eles estão “sozinhos”, “nus”, “desacompanhados”. Solteiros e solteiras são “desvinculados”, e, assim sendo, eles possuem uma espécie de “carga negativa”: nada estáveis, eles têm uma tendência a vincular-se indiscriminadamente. O “negativo”, suponho estar claro, não descreve qualquer “carência” moral, convivial ou o que seja. Ele não é repulsivo, é atrativo: converge para si um interesse radical, é foco de desejo – os *jijehã* são bonitos, sedutores, sexualmente acessíveis. Assim, antes de qualquer coisa, a condição “negativa” aponta para essa propriedade de uma pessoa ser constituída não somente de vínculos efetivos, mas também da virtualidade de laços – neste sentido, ela aproxima os *jijehã* daquela singularidade indivisa do porco ou do fardo inteiros. Mas tal condição “negativa” nos lembra ainda de outras propriedades do estado *jijehã* – como, por exemplo, a de serem constituídos/as também pelas atualizações efêmeras de vínculos, como nos flertes; ou, igualmente, por todas as dinâmicas relacionais para que se travem futuras conexões. Isto é, tal condição dos *jijehã* implicaria, em certa medida, também o *movimento* para novas vinculações.

As duas acepções de *jije* parecem apontar para algo em comum. Afinal, em

<sup>8</sup> Cf. Viveiros de Castro (1992: 269, n.4). Como se sabe, isso não é incomum: a conhecida resposta de mulheres sharanahua a Siskind o explicita de uma forma fascinante: “there’s no meat, let’s eat penises!” (1973: 105). Ver também os gulosos animais-sedutores dos Wajãpi (Gallois, 1988: 141) e, para a relação entre comida e sexo, Lévi-Strauss (2004: 309).

que sentido algo “sem o seu complemento” se aproximaria daquela “singularidade” própria do porco inteiro ou do fardo fechado? Isto é, não são aqueles também espécies de “unidades”, como estes? Pois o caçador está sem caça, a mulher está sem roupa. Ambos são singularidades, e, por sê-lo, eles também são instáveis, pois é forçoso que travem novas conexões: o caçador tem de comer, a moça tem de se vestir. Então, assim como o porco inteiro ou o fardo, que são investidos de uma multiplicidade relacional (virtual), mas ao mesmo tempo indiferenciados no que diz respeito a vínculos atuais, aqueles não estariam também *abertos* à efetivação de relações? Não seria então possível entrever, nos dois sentidos de *jije*, essa mesma condição de “unidade” que é também um estado “antes” da conexão — isto é, um estado em que se evidencia a possibilidade das relações, bem como os movimentos para travá-las?

No caso dos *jijehã*, sendo eles também “unidades”, será o futuro cônjuge quem irá trazer a eles seu complemento. Quando dois solteiros se unem, porém, uma nova junção irá aparecer — e esta será, também, uma nova espécie de unidade. Pois aquela unidade solteira era, em certo sentido, uma “unidade plana”: sem sua conexão efetiva com um “outro”, ela era “idêntica a si mesma” — isto é, uma replicação interna e constante de suas possibilidades múltiplas. Era instável, mas também era transitória: com efeito, cedo ou tarde, supõe-se que tal condição será superada, pois uma aliança eventualmente se efetivará. Quando isso acontecer, quando dois solteiros se juntarem e, sobretudo, quando nascer seu primogênito, surgirá uma nova forma de convivência: o “par”. Esposa e marido terão uma casa, andarão sempre juntos pela aldeia, realizarão conjuntamente atividades cotidianas e cultivarão diversas formas de relação enquanto casal. O par araweté é também “*um par*”, isto é, ele é uma “unidade dual”.

Diferentemente daquela *unidade plana* do *jijehã*, o par não resultará em uma “identificação” entre esposa e marido. Isto é, a nova unidade criada não será internamente homogênea. Um cônjuge irá acrescentar ao outro um complemento *diferencial*<sup>9</sup>. A começar, claro, pela dessemelhança fundamental entre masculino e feminino: as pessoas unem-se com sua contraparte sexual, e é isso o que possibilita a criação de um novo ser — a mulher fará, em seu interior, a transformação do sêmen do marido em “filho/a”. Mas não apenas isso. De fato, como insistem os Araweté, a única condição inequívoca para a matrimonialidade é precisamente a alteridade sociológica entre os cônjuges. Isto é, esposa e marido devem ser *amute*, “outros”, entre si. Pois o *mesmo* é incestuoso, e não apenas sociologicamente, mas também conceitualmente. Já a união entre diferentes é o que impele a transformação, a troca — é a diferença interna possibilita a criação: de relações, de alimentos, de casas, de cotidiano, e, principalmente, de novas pessoas.

9 Aliás, assim como a roupa para a mulher ou a caça para o caçador. Para uma discussão muito interessante e já bastante consolidada sobre um e múltiplo, identidade e diferença, remeto a Clastres (2003) e Lima (1996).



---

**Camila Becattini Pereira de Caux** formou-se em Ciências Sociais pela UFMG e é mestre e doutora em Antropologia Social pelo PPGAS/Museu Nacional – UFRJ.

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CALHEIROS, Orlando

2014 *Aikewara: esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*.  
Rio de Janeiro, tese de doutorado, UFRJ.

CLASTRES, Pierre

2003 “Do um sem o múltiplo”. In *A sociedade contra  
o Estado*. São Paulo, Cosac & Naify.

1995 *Crônicas dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores  
nômades do Paraguai*. Tradução: Tânia Lima e Janice  
Caiafa. Rio de Janeiro, Editora 34; Nova Fronteira.

FRANÇA, Luciana

2012 *Caminhos cruzados: parentesco, diferença e movimento entre os  
Kagwahiva*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, UFRJ.

GALLOIS, Dominique

1988 *O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação  
do universo*. São Paulo, tese de doutorado, USP.

GARCIA, Uirá

2010 *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guaja*. São  
Paulo, tese de doutorado, USP.

GREGOR, Thomas

1985 *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian  
People*. Chicago, University of Chicago Press.

GOW, P.

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

HEURICH, Guilherme O.

2015 *Palavras quebradas, mundos citados e mortos esquecidos na arte verbal Araweté*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, UFRJ.

HUXLEY, Francis

1963 *Selvagens amáveis: um antropologista entre os índios Urubus do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

LÉVI-STRAUSS, Claude

2004 *O cru e o cozido. Mitológicas I*. São Paulo, Cosac & Naify.

2011 *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução: Mariano Ferreira. Petrópolis, Ed. Vozes.

LIMA, Tânia Stolze

1996 “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi”. *Mana*, vol.2, n.2: 21-47.

MÉTRAUX, Alfred

1979 *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo.

MURPHY, Yolanda e MURPHY, Robert

1985 *Women of the Forest*. Nova York/Londres, Columbia University Press.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula

2007 *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani)*. São Paulo/Rio de Janeiro, ISA/Editora Unesp/NuTI.

ROSALEN, Juliana

2005 *Aproximações à temática das DST junto aos Wajãpi do Amapari: um estudo sobre malefícios, fluidos corporais e sexualidade*. São Paulo, dissertação de mestrado, USP.

SISKIND, Janet

1973 *To Hunt in the Morning*. Oxford, Oxford University Press, pp. 96-109

SOLANO, Eliete

2010 *Descrição gramatical da Língua Araweté*. Brasília, tese de doutorado, UnB.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1992 *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an  
Amazonian Society*. Chicago/Londres, Chicago University Press.

1986 *Araweté, os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro, Zahar/Anpocs.

### **The Bachelor, the Peccary and the Hunter: On the Arawete “One”**

---

**ABSTRACT**

This article describes some aspects of *jijehã* – the singles – among the Arawete, a Tupi Guarani language speaking people of the middle Xingu river (Brazilian Amazon). The core of Arawete adult sociality is the couple; we will explore how the unmarried condition can be seen as a “negative” of such a state. We will examine the uses of the particle “*jije*” and explore how singles can be considered “singularities” composed by “relations of absence” – as they are not set in a specific alliance, they have virtually multiple relationships. We will, then, describe the relational network of young people and their mobility.

---

**KEYWORDS**

Amazonian  
Ethnology,  
Arawete, Singles,  
Flirting, Kinship.

---

Recebido em 4 de setembro de 2016. Aceito em 30 de janeiro de 2017.

# A artificação da cultura: a economia da arte e o consumo da cultura no *Musée du quai Branly*

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137317)

2179-0892.ra.2017.137317

## Bruno Brulon

🏠 Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil

✉ [brunobrulon@gmail.com](mailto:brunobrulon@gmail.com)

---

### RESUMO

O artigo resulta da investigação da cadeia museológica que leva à consagração das “artes primeiras” no *Musée du quai Branly*. Concebido para neutralizar o valor cultural dos objetos nos seus contextos precedentes à entrada para o mercado europeu, o *quai Branly*, como um museu de arte, vem se voltando quase que exclusivamente para o mercado de arte e para os colecionadores ao constituir a sua coleção. Tal neutralidade cultural, que se dá pelo processo de silenciamento histórico, é construída por uma museologia da *artificação* na qual os objetos são elevados ao estatuto de “obras de arte” no processo circular que vai do museu ao mercado e vice-versa. Nas “artes primeiras”, a “obra” é o produto de uma tradução cultural por meio da qual elementos de outras culturas são interpretados como arte para poderem transitar como mercadorias no contexto internacional.

---

### PALAVRAS-CHAVE

Museu, mercado, artes primeiras, artificação, *Musée du quai Branly*.

## INTRODUÇÃO

Ao longo de sua existência, nos últimos dez anos, o *Musée du quai Branly* apresentou ao público europeu o espetáculo das “artes primeiras” por meio da encenação de um distanciamento imaginário dos contextos dos quais os objetos em suas coleções tiveram origem e dos seus produtores primários. Traçando linhas, limites e fronteiras simbólicas entre o observador e a “coisa” mostrada, o museu posiciona as suas “obras de arte”, concebidas assim no Ocidente contemporâneo<sup>1</sup>, em vitrines distanciadas do olhar do observador, de modo que as “artes primeiras” ali encenadas pressupõem claras demarcações entre o contexto histórico-cultural em que foram produzidas e o contexto ocidental em que são, atualmente, consumidas como mercadoria e/ou como objetos de museu.

Entendendo, na presente análise, os objetos de museus como um tipo particular de *dádiva*, que, segundo Maurice Godelier (2007: 82), “os deuses ou espíritos teriam realizado aos ancestrais dos homens, e que seus descendentes, os homens atuais, deviam guardar preciosamente”, estes, também pensados em certos contextos como bens inalienáveis, são comumente apontados como opostos às *mercadorias*. Tal oposição, que pretendemos desconstruir na presente análise, entre a dádiva e a mercadoria se baseia no fato de que enquanto a dádiva estabelece um laço entre as pessoas e as coisas e incorpora o fluxo das coisas ao fluxo das relações sociais, a mercadoria representaria a troca livre – moral e culturalmente – de bens por outros bens, troca que seria mediada pelo dinheiro e não pela socialidade (Appadurai, 2007: 11).

O contraste entre uma teoria da reciprocidade e o mercado de trocas é legítimo; ele está presente não apenas no discurso antropológico como em alguns níveis da realidade social, sendo um deles o museu. Por outro lado, os museus ajudam a demonstrar que os valores são construídos socialmente – pelas interações sociais e culturais e pelo próprio processo da musealização – e que eles mesmos incorporam valor material aos objetos que coletam e expõem. Como explica Appadurai, nas trocas, os objetos não são difíceis de adquirir por serem valiosos, mas são valiosos na medida em que resistem ao nosso desejo de possuí-los (Simmel, 1978: 67 apud Appadurai, 2007: 3). Com o discurso da inalienabilidade, os museus fazem da coisa musealizada objeto inalcançável do desejo. Não há sacrifício capaz de torná-lo trocável, uma vez que ele deixa de ser pensado como mercadoria. O paradoxo, logo, é o de que se, por um lado, ao entrar no museu o objeto torna latente o seu valor de uso, por outro, ainda que indiretamente, não perde de vista o seu valor de troca. Sempre haverá estimativas<sup>2</sup>, na possibilidade de um dia o objeto retornar ao mundo “profano”, ao ser alienado pela instituição que o detém em nome da sociedade, e assim voltando a circular na esfera mercantil que existe para além da musealização.

**1** Por “Ocidente”, entendemos não o recorte geográfico estritamente, mas o recorte simbólico de produção de cultura que tem como centro a cultura produzida por alguns países do hemisfério Norte e que é reproduzida, por meio de regimes de poder específicos, no restante do mundo dito global.

**2** O valor econômico do objeto nunca se perde de vista, seja como uma cifra estabelecida pela seguradora responsável por ressarcir o museu do investimento na peça em caso de perdas, ou mesmo como um traço do histórico do objeto que também servirá para lhe agregar valor (ex.: por quanto foi comprada a peça no último leilão em que fora arrematada).

Entre a dádiva e a mercadoria, os museus, através dos anos de sua existência, foram levados a lidar com as múltiplas variações de *estados* que uma coisa pode incorporar. A partir da introdução de uma perspectiva sobre a circulação de objetos por redes de socialidades distintas, o dualismo tradicionalmente aceito entre o seu “valor de troca” e o “valor de uso” – presente em Marx – é suplantado por um interesse pelos diferentes regimes de valor que *fazem* os objetos, o que leva o pesquisador, a partir da perspectiva de Appadurai (2007: 4), a despertar o interesse pela movimentação das coisas através dos diversos regimes de valor no tempo e no espaço. Tal deslocamento ou percurso observado nas coisas que adquirem valor pode fornecer pistas sobre o seu contexto social e humano. Como instituições que produzem e legitimam a arte e a cultura que circulam no mundo contemporâneo, os museus são importantes agentes da ordem social que abarcam tanto um regime de valores simbólicos quanto um regime de valores mercantis, por vezes percebidos como indissociáveis.

O presente texto é resultante da investigação da cadeia museológica<sup>3</sup> que leva coleções de objetos etnográficos e objetos de arte a se consagrarem como “artes primeiras” no celebrado *Musée du quai Branly*, localizado na cidade de Paris. A pesquisa etnográfica a que ele se refere se deu ao longo dos anos 2011 e 2012, em contato constante com o museu e seus conservadores, contando ainda com o acompanhamento da compra e venda de obras por este museu em leilões de arte primitiva ou diretamente com colecionadores.

Percebendo o museu como um agente central em um “mundo da arte” (Becker, 2010) criado para as “artes primeiras”, é possível inferir que a análise etnográfica das aquisições realizadas por seus conservadores nos últimos anos demonstra a predominância de convenções impostas por um mercado das “artes primeiras” em ascensão. Concebido estrategicamente para neutralizar o valor cultural dos objetos nos seus contextos precedentes à entrada para o mercado europeu, o *quai Branly*, como um museu europeu de arte, vem se voltando quase que exclusivamente para o mercado de arte e para os colecionadores ao constituir a sua coleção atual<sup>4</sup>.

Tal neutralidade cultural<sup>5</sup>, que se dá pelo processo correlato de silenciamento histórico<sup>6</sup>, é construída por uma museologia da *artificação* (Heinich e Shapiro, 2012) na qual os objetos são elevados ao estatuto de “obras de arte” num processo circular que vai do museu ao mercado e vice-versa. Sendo assim, por meio da troca mercantil de certos vestígios de culturas não europeias um patrimônio europeu de obras de arte é fundado e um novo mercado, que aqui identificaremos como o mercado das “artes primeiras” ou primitivas, é simultaneamente criado para alimentar alguns museus e colecionadores que colecionam indistintamente a cultura como se fosse arte ou a arte como se fosse cultura.

**3** Podemos considerar que a cadeia museológica tem início no campo, onde os objetos são coletados, abarcando todos os processos que se seguem de identificação, classificação, higienização, acondicionamento, seleção, exposição, e até sua extensão sobre os públicos, os colecionadores privados, o mercado e os diversos outros agentes indiretamente ligados a ela.

**4** Segundo os números divulgados pela instituição, no ano de 2011, em que esta pesquisa estava sendo realizada, foram arrecadados pelo Serviço de Mecenato do museu a soma de 1.679.781 euros, montante que é direcionado prioritariamente para a compra de novos objetos. Ao longo do mesmo ano, o *quai Branly* adquiriu 745 novos objetos. Entre as compras e doações para o museu no ano, foram somados um valor total de 2.300 milhões de euros (*quai Branly*, RA, 2011:16).

**5** Sobre esse processo de neutralização cultural pelas coleções do *quai Branly*, ver Ciarica (2001).

**6** Apesar de sucessivas tentativas, algumas mais recentes, de incluir a participação de indígenas nos processos de elaboração de exposições de curta duração, tais “parcerias” se mostraram por vezes problemáticas na medida em que o museu priorizava o discurso estético em detrimento dos elementos históricos e culturais das populações tratadas, como se observa no texto de Brulon (2013). Nos primeiros dez anos de existência do museu, tais parcerias se mostraram apenas no nível da elaboração de exposições, sendo a gestão das coleções do museu atribuição exclusiva dos conservadores que, no caso do *quai Branly*, são europeus.

### **A MUSEALIZAÇÃO PELA ARTIFICAÇÃO: O MUSEU COMO PRODUTOR DE CHEFS-D'ŒUVRE**

O que faz um objeto etnográfico<sup>7</sup> se tornar uma obra de arte? Essa é a pergunta que muitos dos críticos ao projeto do *Musée du quai Branly* ainda se colocam. Para que uma tal revolução de valores fosse realizada pelos idealizadores do museu, um complexo processo de acirradas disputas ocupou o centro do campo museal francês nos anos 1990, quando se dava a passagem do tempo da hegemonia do modelo científico representado pelo *Musée de l'Homme*<sup>8</sup> para o surgimento do *Musée du quai Branly*, e enquanto se organizava um mundo da arte à parte para as “artes primeiras”. Após mais de duas décadas de debates e questionamentos, esses objetos já são amplamente reconhecidos como *arte* em sua nova vida museal que legitima a sua presença como *chefs-d'œuvre*<sup>9</sup> no contexto europeu.

A constituição de coleções é reconhecidamente um modo de definição das identidades culturais, mais ou menos recentemente percebidas como processuais e negociadas. No chamado Ocidente, como lembra Clifford (1994: 71), o ato de colecionar tem sido há muito uma estratégia de “distribuição de um eu” ou de uma cultura e uma autenticidade possessivos que se constituem, evidentemente, a partir de processos de trocas com outras culturas também em busca de alguma definição. Consequentemente, constituir coleção nunca é um processo inocente ou natural, estando o ato invariavelmente marcado por relações de poder variantes. Sendo assim, para além de se ver o *quai Branly* como um instrumento unidirecional do poder de uma antiga metrópole sobre suas colônias, entendemos essa instituição como um ponto nodal de relações de poder e interesses múltiplos, resultante, portanto, da própria dinâmica das identidades como esta é percebida no mundo contemporâneo.

A história da descontextualização de objetos coletados, em sua maioria, em função da colonização, pode ser contada sob o ponto de vista de um certo colecionador. Trata-se daquele que foi o porta-voz do movimento cujo início no mundo das artes data do período seguinte ao movimento surrealista, nos anos 1930. Em meio à crise dos museus etnográficos na França, e diante da incerteza sobre o destino das suas coleções, Jacques Kerchache<sup>10</sup> (1942-2001) coloca em questão o tipo de tratamento museológico que elas recebiam nessas instituições. Nesse momento, a questão sobre o destino das “artes primeiras” já tomava os corações e as mentes de pensadores de todo o mundo. Em janeiro de 1990, Alpha Oumar Konaré<sup>11</sup> (1946-), então presidente do Conselho Internacional de Museus (ICOM), dirige-se ao primeiro-ministro francês, Michel Rocard, ressaltando a ausência de valorização das artes africanas na França, e sugerindo a criação de um novo estabelecimento, o que deveria conduzir “à valorização, ao fortalecimento e à renovação de outros museus especializados sobre a África” (Konaré, 1990 apud Grognet, 2009). Alguns meses mais tarde, Kerchache se tor-

**7** Na época em que escreveu o seu “*Manuel d'ethnographie*”, Marcel Mauss afirma que a etnografia comparada só terá algum efeito de valor se ela “se fundar sobre comparações de fatos e não de culturas” (Mauss, 2002: 21). A principal fonte para estas comparações era o objeto etnográfico coletado pelos etnógrafos no campo, de acordo com os critérios prescritos por pensadores como o próprio Mauss, ou Marcel Griaule.

**8** Criado por Paul Rivet e Georges Henri Rivière, em 1937, o *Musée de l'Homme*, herdeiro do *Musée d'Ethnographie du Trocadéro*, ao longo da maior parte do século XX, na França, representou um modelo bem sucedido de instituição científica que corresponde a uma definição dupla: ele é um museu consagrado à espécie humana em seu conjunto, e um museu consagrado às civilizações não europeias (ou classificadas pelos europeus na categoria imprecisa de “não ocidentais”), assim como ao folclore europeu (L'Estoile, 2007: 190).

**9** Obras-primas, em português.

**10** Galerista e amante das artes primitivas, Kerchache realizou numerosas viagens de estudos entre os anos de 1958 e 1980, na África, na Ásia, nas Américas e na Oceania. A partir de 1960 ele abre uma galeria de Belas Artes em Paris, na qual viria a expor desde arte contemporânea às artes primitivas. A partir dos anos 1970, ele participou de diversas exposições importantes no mundo, como curador e consultor.

**11** Presidente do ICOM de 1989 a 1992, ele se tornaria o primeiro presidente democraticamente eleito do Mali, entre 1992 e 2002.



nação conhecido ao publicar no periódico “*Libération*” o seu “Manifesto pelas *chefs d’œuvre* do mundo inteiro nascerem livres e iguais”<sup>12</sup>. Enquanto isso, uma transformação já vinha se dando em instituições privadas, como o *Musée Dapper*<sup>13</sup>, que valorizavam as “artes primeiras” mostrando as suas *chefs-d’œuvre*. Não demoraria para que essa nova tendência alcançasse as grandes instituições nacionais.

O *Musée des Arts d’Afrique et d’Océanie*, criado em 1962, por André Malraux, e rebatizado em 1990 como *Musée national des Arts d’Afrique et d’Océanie* teria a sua originalidade ressaltada no que se refere às suas aquisições. Através de um comitê técnico preocupado com o mercado de arte formado após a Segunda Guerra, as obras eram escolhidas, antes de qualquer outro critério, “pela sua significação plástica, sua contribuição no domínio das formas” (Meauzé, 1973:13 apud Viatte, 2002: 13) e, logo, pelo seu valor como obras de arte. Esse museu nacional foi representativo de um reconhecimento pelo mundo dos museus dessas artes “periféricas”, que tinham sido até então rejeitadas pelo palácio do Louvre, ainda que já fizessem parte de um “sistema de arte e cultura” (Clifford, 1994) desde a sua entrada para o *Musée d’Ethnographie du Trocadéro*<sup>14</sup>. É, entretanto, a partir desse primeiro momento de reconhecimento nacional que se abrem os caminhos para a criação de um “museu das artes primitivas”.

A partir do contato e influência de Kerchache, em 1995, o presidente Jacques Chirac (1932-), ele próprio um conhecedor das “artes primeiras”, se empenha em convencer diversas lideranças em museus franceses da “bem fundada revolução” (Pierrard, 1996: 85 apud Grognet, 2009: 453). Rapidamente a questão se volta para o emblemático *Musée de l’Homme* e para os seus quase 300 mil objetos etnográficos que, segundo a proposta de criação de um novo museu, iriam se metamorfosear em peças ditas de “artes primeiras” por meio de uma decisão governamental (Grognet, 2009: 452). Uma comissão<sup>15</sup> é criada em 14 de novembro de 1995, por iniciativa do presidente. Em setembro de 1996, tal comissão, liderada por Kerchache, iria propor a criação de uma nova instituição autônoma colocada sob a tutela dupla do Ministério da Cultura e do Ministério de Pesquisa e Educação Nacional. Além disso, decidiu-se que o período temático que o futuro estabelecimento cobriria não seria limitado, de modo que fosse mostrada aos visitantes uma visão completa das formas das “artes primeiras” incluindo as obras de arte contemporânea. Começava a se desenhar a instituição que ganharia o nome abstrato de *Musée du quai Branly*<sup>16</sup>.

Como aponta Dias (2007: 66), longe de se formar por um processo de filiação, o museu das “artes primeiras” emergiu por meio de um processo de fusão, de inclusão e de exclusão de diversos outros museus e, como consequência, de diversas tradições de pesquisa. O resultado foi uma museologia pautada no conceito inclusivo e impreciso de “artes primeiras”, noção esta que passou a ser disseminada mais amplamente – ainda que fosse, ao mesmo tempo, duramente

**12** *Manifeste pour que les chefs d’œuvre du monde entier naissent libres et égaux* (no original).

**13** O *Musée Dapper*, em Paris, foi criado em 1986 como uma instituição privada, expondo arte primitiva desde então.

**14** O primeiro museu etnográfico a ocupar o espaço do antigo *Palais du Trocadéro*, o *Musée d’Ethnographie du Trocadéro* foi criado em 1878, por seu fundador, Ernest-Théodore Hamy, etnólogo americanista. A partir de 1928, após um período de crises que levou ao processo de degradação de suas coleções, o museu passa a ser dirigido por Paul Rivet que, ao lado de Georges Henri Rivière, seria encarregado da modernização da museografia etnográfica. Em 1937, o *Musée d’Ethnographie* deixa de existir dando origem ao *Musée de l’Homme* no mesmo local.

**15** A comissão seria composta por doze membros, correspondendo a uma complementaridade de competências entre conservadores de museus e cientistas de universidades e instituições administrativas, que teriam por missão refletir sobre a valorização das “artes primeiras” na França. Nomeado como presidente de honra, Claude Lévi-Strauss conferia um aval antropológico às discussões.

**16** Inicialmente o museu foi intitulado de “museu de artes primitivas”, o que gerou grande discussão entre os etnólogos que viam uma forte conotação etnocêntrica por trás do termo. A instituição teve, então, seu nome alterado para o de “museu de artes primeiras”, como museu dedicado àquelas artes

criticada. O termo carrega em si a missão de fazer com que os povos antigamente dominados se tornem sujeitos criadores, sob os olhos do Ocidente, de modo que a condescendência, a depreciação ou a obsessão fossem transformadas em admiração pelos tesouros dos quais eles foram os detentores (Ciarcia, 2001). Essa museologia, que pretende “libertar” as culturas dos “outros” das amarras de um passado que, ao ser ignorado, liberta simbolicamente tanto os dominados quanto os dominadores de sua culpa e responsabilidade, permite que a “cultura” dos povos colonizados seja apropriada sem que se leve em conta as implicações políticas dessa apropriação uma vez que ela se dá mediada pelo mercado e não mais pela etnologia.

### **AQUISIÇÃO E ARTIFICAÇÃO: DO MUSEU-LABORATÓRIO AO MUSEU-BALCÃO**

Nos museus de arte, a absorção das criações de povos que foram, por muito tempo, renegados pela história da arte, significou um estreitamento dos meios de acesso de objetos em geral. Isso porque “para absorver todas as culturas, foi necessário que elas passassem por um filtro” (Desvallées, 2007: 50). Como resultado, só se conserva o que pode ser considerado “belo”, segundo critérios variáveis e que buscam se justificar, no discurso dos conservadores do museu, como mais ou menos impessoais. A adoção dos critérios de beleza – pelo mercado, primeiramente, e depois pelos museus – pode ser vista como um sintoma da incapacidade do Ocidente de julgar esses objetos por seu valor histórico, uma vez que o valor etnográfico já se encontrava em crise<sup>17</sup>.

A observação dos processos de musealização colocados em prática no âmbito de um projeto de amplificação das doações e aquisições iniciado, mais expressivamente, a partir dos anos de 2006 e 2007 deflagra o processo de artificação das culturas não europeias pelo *quai Branly*. A reconfiguração de sua coleção, principalmente pela incorporação da arte contemporânea como forma de expressão dos “povos primeiros”, pretende marcar a identidade do *quai Branly* entre os museus do século XXI e sua ligação estreita com o mercado.

A criação do museu, logo, representou para o cenário dos museus franceses a predominância da linguagem das *chefs-d'œuvre*, na qual a exposição de objetos tratados como arte está fundada sobre a singularidade de cada peça. Uma vez que se chega à conclusão antropológica de que um conjunto de objetos não pode fazer alusão a “uma cultura”, conseqüentemente, estes passam a ser contemplados isoladamente pela cultura europeia, e aquilo que guardam de valor tem ligação primordial com suas características intrínsecas. A fluidez pretendida para o espaço expositivo é uma das incongruências mais aparentes dessa abordagem. Considerando o percurso construído com base na presença singular de cada uma das *chefs-d'œuvre*, rompe-se com a possibilidade de qualquer narrativa

consideradas “primordiais”, o que não pareceu resolver satisfatoriamente o problema. Tendo os debates acerca do nome do projeto se alongado até às vésperas da inauguração do museu (algumas placas nas ruas de Paris até hoje indicam o nome antigo), este passa a se chamar, simplesmente, pelo nome do local onde estaria localizado, o *quai Branly*, evidenciando-se, assim, o seu caráter nacional e ocidental. Em 2016, ao completar dez anos, o museu ganha o subtítulo de *Musée du quai Branly – Jacques Chirac*, em homenagem ao ex-presidente e seu idealizador.

**17** Sobre a crise do modelo de museu etnográfico tradicional, que se baseava principalmente em critérios etnográficos para constituir suas coleções, ver a tese de doutorado de Fabrice Grognet, orientada por Jean Jamin, sobre a passagem da coleção etnográfica do *Musée de l'Homme* para o *Musée du quai Branly* (Grognet, 2009).

– histórica, antropológica ou mesmo artística (no sentido de uma continuidade estilística). Hoje, o que sustenta a coerência dos enunciados e das aquisições do *Musée du quai Branly* é a ideia, quase mitológica, de que as “artes primeiras” permitem conciliar exigências contraditórias (L’Estoile, 2007: 251).

Como um museu que conseguiu se posicionar na zona imprecisa entre áreas diversas do conhecimento, o *quai Branly* buscou se diferenciar do perfil do *museu-laboratório* colocado em prática no *Musée de l’Homme*. No novo modelo de museu que se criou, as interlocuções são múltiplas e, em sua maioria, externas ao corpo de profissionais permanentes da instituição. Com isso, o museu se torna um espaço consagrado por diversas articulações que legitimam a sua ação em diferentes campos, e forjam a sua autoridade. Atuando, para todos os efeitos, em um museu de arte, os conservadores do *quai Branly* não hesitam em admitir que os seus interlocutores principais são os colecionadores privados, e não os pesquisadores e os especialistas (Delpuech, 2011).

Mas como se escolhe uma *chef-d’œuvre* para ser introduzida à coleção do *quai Branly*? Quem tem a autoridade para elegê-la nesse novo estabelecimento que não é composto por pesquisadores e especialistas como os do passado?<sup>18</sup> Desde o início do projeto se definiu, por decisão de Chirac e Kerchache, que o *quai Branly* seria um museu sem pesquisadores permanentes (Taylor, 2012). Os etnólogos poderiam se envolver, mas eles não atuariam como etnólogos a não ser por meio de bolsas de pesquisa temporárias que não fariam deles pesquisadores *da* instituição<sup>19</sup>.

Como descreve André Delpuech (2011), chefe da unidade patrimonial das coleções das Américas no museu, por meio dos programas de bolsas, ou consultas sobre os objetos e os documentos, ou, ainda, nas participações nos catálogos das exposições e em programas de pesquisa no museu, estabelecem-se relações com a comunidade científica nacional e internacional. No entanto, a ordem se inverte em relação à lógica estabelecida nos museus etnográficos precedentes, pois agora é o museu que recorre aos cientistas e não mais os cientistas que têm o museu como seu laboratório ao qual podem recorrer a todo momento. Sendo assim, para além de mudar relações institucionais, o *Musée du quai Branly* altera uma certa hierarquia de saberes e de poderes estabelecida, instaurando – por meio de suas aquisições atuais – a lógica do *balcão*.

Como confirma Delpuech, é possível notar que, se o *Musée d’Ethnographie* e o *Musée de l’Homme* tinham como interlocutores primordiais os exploradores e os etnólogos, o *Musée du quai Branly* dialoga, principalmente, com os colecionadores e *marchands*. Delpuech explica, ainda, que, enquanto o *Musée de l’Homme* não possuía conservadores e era formado exclusivamente por pesquisadores e professores do CNRS, que trabalhavam juntos na gestão das

**18** Anteriormente, o *Musée de l’Homme* fora idealizado pelo americanista Paul Rivet e seu assistente Georges Henri Rivière para servir aos interesses de pesquisa de algumas gerações de etnólogos, incluindo desde Marcel Mauss e Lucien Lévi-Bruhl a Claude Lévi-Strauss. O *quai Branly*, por sua vez, abre-se a novos interesses de pesquisa que podem incluir a estética, as artes plásticas e a filosofia.

**19** Apesar dos diálogos disciplinares serem múltiplos, sobretudo nos processos de elaboração das exposições de curta duração do museu, aqueles profissionais que atuam diretamente na gestão das coleções do *quai Branly* não são etnólogos. Como justifica Stéphane Martin, a pesquisa antropológica “já havia desertado o *Musée de l’Homme*, passando a ser feita em centros acadêmicos como a *École des Hautes Études en Sciences Sociales* – EHESS, o *Collège de France* ou no *Centre National de la Recherche Scientifique* – CNRS” (Martin, 2007: 21).

coleções, no *quai Branly* os conservadores são os únicos gestores do acervo<sup>20</sup>. Conservadores e colecionadores, em razão do interesse comum pelos objetos e coleções, vêm sendo cada vez mais associados na museologia francesa, e passam a estabelecer relações estreitas, não apenas no *quai Branly*, como também nos principais museus de arte. Essa questão coloca problemas objetivos, especialmente para os antropólogos. Como um museu herdeiro das importantes instituições etnográficas do passado pode atualizar as suas coleções no presente se apropriando de critérios inicialmente traçados pelo mercado de arte?

Segundo Nathalie Heinich e Roberta Shapiro (2012), a museologia como disciplina que pressupõe uma prática específica pode ser observada em certos contextos como um dos vetores da artificialização. No sentido da prática exercida no *Musée du quai Branly*, comandada por conservadores cuja proximidade com o mundo dos colecionadores e *marchands* é flagrante, a museologia é, em si, responsável pela artificialização. A emergência da figura do “autor” das exposições na função do conservador (no caso das exposições de longa duração do museu) e do “*commissariat d'expositions*”<sup>21</sup> (no caso das exposições de curta duração) tende a fazer, daquela que foi por muito tempo uma função interdisciplinar e interna dos profissionais de museus, um exercício de competências quase artístico (Heinich e Shapiro, 2012: 279).

Em parte, a marcante diferença dos critérios utilizados nas novas aquisições do *quai Branly* se justifica no fato desse museu não priorizar mais a coleta no campo (Delpuech, 2011). Como afirma a etnóloga Anne-Christine Taylor, que, entre os anos de 2005 e 2013 esteve na direção do Departamento de Pesquisa e Educação do museu, poucos são os objetos adquiridos *in situ* pelo *Musée du quai Branly* atualmente. Raramente, são realizadas expedições de coleta no sentido tradicional do termo, mas estas são de período curto, e, na maioria das vezes, os conservadores (que são quem as realizam, e não os etnólogos) já têm em mente aquilo que buscam no campo. O que se vê com mais frequência no museu é um novo tipo de “expedição artística”, em que o conservador vai ao campo encontrar colecionadores e *marchands*, que, em alguns casos, são os responsáveis por fazer a mediação com os produtores.

Segundo Stéphane Martin (2007: 21), atual presidente do *quai Branly*, para enriquecer as coleções do museu “é irrealista depender da coleta”. A redução do trabalho de campo, e o fim de uma relação estreita da etnologia com os museus, resultou na crescente autoridade dos colecionadores. Essa nova *autoridade museológica*, que, de certa forma, guia as decisões dos conservadores e engendra o seu “amor” pela arte que devem colocar nas vitrines da exposição, representa uma revolução no controle desses objetos no contexto dos museus. Considerado um dos mais importantes “museus etnográficos” do mundo contemporâneo, o *quai Branly* é, *ipso facto*, um museu de arte.

**20** A formação dos conservadores na França, sobretudo entre aqueles profissionais formados no *Institut National du Patrimoine* (INP), vem sendo cada vez mais embasada no campo das artes, tendo este instituto descendido do antigo *Institut Français de Restauration des Oeuvres d'Art* (IFROA), e estando ele hoje ligado ao *Institut National d'Histoire de l'Art* (INHA). Os conservadores atuam como gestores de coleções, trabalhando com temas pouco especializados.

**21** O comissariado de exposições, função similar à do curador, é ocupado geralmente por personalidades convidadas competentes em determinados temas expositivos no *Musée du quai Branly*. Nessa função, além de grandes nomes do campo das artes, alguns renomados intelectuais já desempenharam o papel de idealizar exposições de curta duração, entre os quais podemos citar o etnólogo Bruno Latour e o historiador Serge Gruzinski, que trabalharam em parceria com os conservadores permanentes da instituição.

A mudança axiológica provocada no mundo dos museus pelo modelo do *quai Branly* trata da instauração de um novo regime do gosto – que não é criado pelo museu, já existindo antes dele como veremos adiante –, norteados pelo mercado e pelas escolhas individuais dos colecionadores privados. Neste sentido, os processos de artificação da cultura promovidos pelo museu permitem que objetos produzidos com valores culturais específicos dentro de certos grupos sejam trocados como mercadorias entre diferentes agentes e instituições no contexto europeu. Inventam-se, assim, um novo tipo de museu de arte com coleções etnográficas.

#### UM “MERCADO DE ARTE” PARA AS “ARTES PRIMEIRAS”

Segundo Raymonde Moulin (2003: 45), “a arte é um bem raro, durável, que oferece ao seu detentor serviços estéticos (prazer estético), sociais (distinção, prestígio) e financeiros”. Uma *chef-d’œuvre* é um bem que pode ser possuído tanto por proprietários individuais quanto por coletividades (através dos museus). O seu preço – que está ligado à sua singularidade e, portanto, o seu valor primeiro provém de sua *raridade* – é estabelecido por um conjunto de valores que lhe são exteriores. Como aponta Moulin (2003: 15) sobre as obras de arte, as variáveis relativas à demanda devem ser levadas em consideração. O caso ideal típico da limitação quase absoluta da oferta faz com que se imponha uma situação de monopólio gerada pela unicidade da obra. Se, como constatou Simmel (1978: 67 apud Appadurai, 2007: 3), desejamos os objetos na medida em que eles resistem ao nosso desejo, logo, os objetos que possuem valor no mundo das artes são permeados pela aura da resistência, e é essa resistência à posse e ao desejo profano que configura a fonte do valor que os objetos adquirem ao entrarem em um museu.

Museus são reconhecidos como espaços de permanência, e, a noção de permanência tem o seu sentido primeiro na crença amplamente disseminada na perenidade das coleções museológicas. Particularmente na França, onde objetos, em geral, não podem ser alienados pelos museus – o que quer dizer que aquilo que entra para a cadeia museológica não poderá ser retirado dela exceto por meio de leis específicas e conjunturais – estes são vistos, então, como proprietários solenes daquilo que não pode pertencer a nenhum indivíduo particular.

Para além do desejo dos colecionadores de possuir objetos de arte como bens pessoais, deve-se reconhecer que o poder peculiar desses objetos não está, primordialmente, ligado ao seu valor como itens de troca. O poder dos objetos de arte em museus reside nos processos simbólicos que eles provocam nos observadores, e estes têm características *sui generis* que são parcialmente indepen-

dentes dos objetos em si mesmos. Pertencendo a uma esfera de trocas da qual as pessoas comuns se veem excluídas, os objetos musealizados não deixam de ser “objetos de desejo” – um desejo de possuí-los, ainda que não materialmente. No mercado, o preço depende da competição final entre os agentes (estes marcados por uma rede de influências que envolve os museus), considerando o seu desejo de possuir a obra (ou um dado tipo de obra), e os seus poderes de compra. Neste sentido, o preço é, enquanto tal, amplamente imprevisível, não somente nos leilões mas também nos intensos processos de negociação direta com os colecionadores. Nos últimos anos se viu uma ascensão progressiva do mercado das “artes primeiras”, que pode ser observada a partir da constatação de uma alta marcante dos preços das obras vendidas em diversos contextos.

Em 1897, na ocasião da sangrenta expedição britânica punitiva ao reino do Benin, que resultou no saque do palácio do Obá, aproximadamente mil placas de bronze, datando de vários séculos antes, foram arrancadas do palácio e dispersas em Londres pelo *Foreign Office*. Muitas delas alimentaram as coleções de grandes museus europeus, onde ainda permanecem atualmente, como no caso do *British Museum*. Outras foram comercializadas por *marchands*, alcançando o preço de algumas centenas de libras esterlinas por peça. Hoje, como assegura Patrick Caput, consultor da *Sotheby's*<sup>22</sup>, essas placas “valem correntemente a bagatela de várias centenas de milhares de euros” (Wavrin, 2006: 61). Em dezembro de 2004, em Paris, uma delas, datando do final do século XVI ou início do XVII, foi vendida pelo preço de 691.200 euros, tendo essa mesma peça sido avaliada em 3 mil libras em 1961. Essa venda representou um dos recordes de preço pago por peças de arte africana, que já foi batido por cifras muito mais elevadas atualmente.

A ascensão das “artes primeiras” em um mercado de arte próprio foi sustentada por uma nova lógica de mercado que está baseada na conjugação de tendências aparentemente contraditórias: a perenidade da arte primitiva fundada em seu desligamento da história, por um lado, e o “turbilhão inovador perpétuo” que marca a produção artística das últimas décadas, por outro. Para Moulin (1992: 49), esse “turbilhão inovador perpétuo” tem se tornado o princípio mesmo de funcionamento do mercado de arte atualmente e ele favorece a especulação a curto prazo. Nessa nova lógica de mercado, o que conta não é o que as coisas serão, mas aquilo que os atores econômicos *pensam* que elas serão, o que leva ao estabelecimento de uma série de critérios subjetivos que desempenham papel determinante sobre os preços.

Partindo do princípio de que assim como existem “regimes de crença”, há também “regimes da paixão”, as antropólogas Brigitte Derlon e Monique Jeudy-Ballini (2008: 285), em seu estudo a partir de entrevistas com colecionadores de arte primitiva, demonstram que os valores preconizados no mercado e que

22 Uma das mais antigas sociedades de leilões de arte no mundo, com sede em Londres.

informam o preço estão mais ligados à subjetividade do colecionador que a características intrínsecas aos objetos. Um objeto autêntico, nas palavras de um colecionador, pode ser definido como um “objeto feito pelos africanos, para os africanos, e utilizado pelos africanos” (Derlon e Jeudy-Ballini, 2008: 49). Logo, o objeto “vivido” é o objeto que terá uma segunda vida na coleção, e, possivelmente, nos museus. Mas, como lembram as autoras, se, por um lado, é necessário pensar que o objeto foi de fato utilizado por indígenas, por outro, o conhecimento das condições precisas desse uso está longe de ser considerado essencial para os colecionadores, e, conseqüentemente, também para alguns museus e galerias de arte.

Assim, assumindo o aspecto *espiritual* que há nas coisas veladas, o mercado das “artes primeiras” se alimenta de imagens que não assumem um compromisso com a verdade etnográfica e, ao mesmo tempo em que evocam um passado imaginado, anunciam a sua reinvenção constante no presente. O valor dos objetos de arte primitiva se pauta sobre esse suposto paradoxo do mundo atual<sup>23</sup>.

Em um museu nacional como o *quai Branly*, as compras iniciais se deram, em geral, buscando completar um conjunto de referências estéticas que, ao mesmo tempo em que eram ditadas pelo mercado e pelo gosto dos colecionadores, também iriam ditar o valor de certos objetos que ganhariam visibilidade nesse mesmo mercado. Um dos papéis que teve o museu, a partir do momento em que foram selecionados os objetos para as exposições inaugurais, foi o de alargar o leque das “artes primeiras”, incluindo quatro continentes, o que iria ampliar o interesse europeu, e, particularmente o francês, voltado até então enfaticamente para a arte africana. Para isso, Kerchache e sua equipe iriam contar com um importante apoio financeiro do Estado francês.

Diferentemente da maioria das vendas de arte tribal parisienses habituais, centradas, em geral, na arte africana, a venda Breton, em abril de 2003, tinha o interesse de oferecer os objetos da Melanésia, da Austrália, da Indonésia ou da América do Norte, caros aos surrealistas e raríssimos tanto nas vendas parisienses quanto no mercado em geral. Essa venda, que se tornou famosa pela sua singularidade no contexto francês, tinha ainda o trunfo de ter mantido intacto o célebre atelier do número 42 da *rue Fontaine*, onde haviam permanecido, por meio século, as obras pertencentes a André Breton. Para além dos pequenos objetos que iriam, por sua vez, pulverizar as estimativas sobre os seus preços, alguns outros mais importantes não tiveram o preço tão elevado, o que permitiu que o *quai Branly* exercesse o seu direito de preferência sobre diversos lotes, adquirindo, entre outras peças, uma máscara haida em madeira policromada da Colúmbia Britânica, datando do início do século XIX, a 165.116 euros, preço este no limite das estimativas (Wavrin, 2006: 65). A obra mais visada da venda, uma efígie de ancestral uli em madeira policromada da Nova Irlanda, foi comprada

**23** Sobre essa noção que permeia as imagens criadas e recriadas no mundo contemporâneo, ver Latour (2002).

por 1,2 milhões de euros pela filha do colecionador, Aube Breton, e foi oferecida, em seguida, à biblioteca Doucet – preço sensivelmente abaixo dos quase 3 milhões de euros pagos pelo Estado, por uma estátua uli similar, comprada do colecionador parisiense Alain Schoeffel.

Se os agentes do mercado estão em competição financeira pela obtenção de obras as mais raras, incluindo aquelas procuradas pelos grandes museus e que aparecem raramente no mercado de arte, eles se encontram, ao mesmo tempo, em competição intelectual para renovar a oferta por meio da inspeção das zonas de sombras e da reavaliação das obras já conhecidas (Moulin, 2003: 19). Os museus, assim, já não são vistos como entraves para o mercado de arte, uma vez que a colaboração entre os atores culturais e atores econômicos é um dos fatores que contribui para a renovação dos valores num mercado que privilegia a novidade. Certos museus servem em grande medida para fornecer informações úteis sobre o que já se conhece das obras e dos artistas e aquilo que ainda resta conhecer. No caso das “artes primeiras”, entretanto, o movimento contrário ocorre com a mesma frequência, de maneira simbiótica. No *Musée du quai Branly*, ao mesmo tempo em que o próprio museu produz um conhecimento (artístico) sobre as obras em sua coleção<sup>24</sup>, este também recorre ao universo dos colecionadores privados para distinguir entre diferentes tipos de objetos, e para obter informações úteis sobre futuras aquisições.

Um “mundo da arte” se configura, no sentido explicitado por Howard Becker (2010), uma vez que se organizam os diferentes atores que participam do processo de “invenção” e legitimação das “artes primeiras”. Se um mundo da arte é composto por todas as pessoas cujas atividades são necessárias para a produção das obras definidas como “de arte” (Becker, 2010: 58-59), logo, no caso das “artes primeiras” o que se tem é um mundo particular formado prioritariamente por conservadores de museus, *marchands*, colecionadores e alguns etnólogos que aderiram ao projeto artístico. Além disso, esse mundo das “artes primeiras” também é composto por atores imaginados do mundo cultural de onde as obras provêm, que, exceto no caso das artes contemporâneas, não são identificados como “artistas” tendo sido historicamente apagados desse processo de imersão de suas obras em uma outra cultura<sup>25</sup>.

Desse “mundo das artes primeiras” que se constituiu com participação intensa do *Musée du quai Branly* e de seus principais atores, a partir dos anos 1990, participa também, em certo nível, a antropologia contemporânea. A aproximação da antropologia à história da arte tem início um pouco antes do projeto *quai Branly* ser idealizado, mas ela está também em sua raiz. Em 1989, a exposição *Magiciens de la Terre*, organizada por Jean-Hubert Martin, então diretor do *Musée d'Art Moderne* de Paris, no *Centre Georges Pompidou* e na *Grande Halle de la Villette*, marcou, pela primeira vez, a vontade de se fazer coexistir em um mesmo es-

**24** Por meio das exposições, catálogos, seminários acadêmicos e pesquisas desenvolvidas por acadêmicos selecionados pela instituição de acordo com seus interesses específicos.

**25** Sobre esse processo de apagamento dos “artistas” nas “artes primeiras” ver Price (2000).



paço museal as tradições artísticas ocidentais e não ocidentais. A exposição se apresentou como uma resposta a uma outra, intitulada “*Primitivism in the XXth century*”, e organizada no *Museum of Modern Art—MoMA*, em Nova Iorque, cinco anos antes, que apresentava as artes não ocidentais como fontes cristalizadas para a Arte Moderna (Rubin, 1984 apud Morvan, 2010). Na exposição francesa, as obras de cinquenta artistas ocidentais são reunidas ao lado do mesmo número de obras de tradição não ocidental. O ineditismo do projeto estava no fato de todos os artistas serem apresentados como contemporâneos, e não como primitivos, propondo uma revisão completa da história da arte escrita em um contexto colonial.

A noção de “mágicos” no título da exposição era a única referência ao imaginário europeu tradicional acerca dos povos autóctones. Essa escolha revela que, ainda que a exposição incluísse obras de artistas reconhecidos no Ocidente, ela fora pensada para introduzir as obras ditas não ocidentais no contexto da cultura e da arte do Ocidente. Assim, apesar de um certo primitivismo incontornável presente na noção de “magia” que permeava tal manifestação, a exposição deu início a um movimento de inclusão das artes aborígenes na tradição europeia, e ajudou a promover uma redefinição alargada da arte contemporânea no final do século XX, configurando, conseqüentemente, um mercado específico voltado para esse gênero de arte híbrida.

Esse mercado, então, por meio de um conjunto definido de convenções criadas por seus atores dominantes, permite a aplicação das suas regras a contextos culturais distintos. Um sistema de convenções se incarna nos equipamentos, nos materiais, nos sujeitos, nas instituições e nos lugares disponíveis. Nessa perspectiva, as obras de arte não representam a produção de autores isolados—e, vale notar, a noção do “autor” como detentor de um “dom” único é uma crença construída no Ocidente e sustentada pelos museus. As obras de arte, pois, constituem a produção comum de todos os atores que cooperam de acordo com as convenções características de um mundo da arte (Becker, 2010: 59). No caso das “artes primeiras”, a “obra” é o produto particular de uma tradução cultural por meio da qual elementos de outras culturas são interpretados como arte para poderem circular como mercadorias no contexto internacional. Tudo se passa como se o valor cultural dos objetos em suas culturas “de origem” fosse sacrificado—ainda que não completamente suprimido, visto que a imaginação acerca dessas culturas ela mesma agrega valor aos objetos—em nome de um valor de troca que lhe é agregado na cultura “de destino”. Essas categorias são inventadas e reproduzidas pelo mercado que produz e impõe as convenções, de modo que elas são válidas tanto para os objetos etnográficos coletados por europeus quanto para as obras de arte contemporâneas introduzidas no mercado com o aval do “artista”.

“Como ‘nós’ nos relacionamos com ‘eles?’” é a questão fundamental colocada. Ocorre que essas categorias binárias – do “nós” e do “eles”, do “Eu” e do “Outro” –, reflexos de antigas oposições entre primitivo e moderno, dominado e dominador, são categorias situacionais e, portanto, instáveis, não podendo ser reproduzidas para definir as estruturas de poder do mundo pós-colonial. Falamos, por isso, em *situações de dominação*, em que relações de poder podem ser apontadas. O mercado das “artes primeiras” constitui uma dessas situações, em que um sistema pensado para tratar coisas diferentes como se fossem iguais tem a pretensão de ser neutro, quando, na verdade, está incorporado em um contexto desigual mais amplo.

### **A PASSAGEM DA CULTURA À MERCADORIA**

Ligado a uma demanda de “reparação” das metrópoles em relação às antigas colônias, o mercado das “artes primeiras” se desenvolveu como um instrumento de mediação, estando inicialmente voltado para o gosto de alguns colecionadores que determinavam – ou “inventavam” com base em um regime do gosto específico – o que era “autêntico” como arte indígena e o que não era. Como aponta Molly H. Mullin (1995: 166), a transformação das artes indígenas “em arte, e não em etnologia”, no contexto dos Estados Unidos, a partir dos anos 1920 e 1930, se deu como um tipo de afirmação utópica da diferença cultural – uma versão mais colonial do multiculturalismo – que reflete respostas das elites à ascensão do capitalismo de consumo. Ao colocarem o artesanato indígena na categoria de “belas artes”, determinados galeristas e colecionadores buscavam tornar a produção artística mais lucrativa economicamente, além de torná-la uma atividade respeitável para os indígenas (Mullin, 1995: 173). Encorajar a produção artística foi, ainda, um meio de evitar divisões agudas entre a economia doméstica e a pública. Assim, para estabelecer a arte indígena como arte e não meramente como trabalho manual ou artesanato, esses galeristas e colecionadores que se pensavam como filantropos reconheciam que seu objetivo devia ser duplo: o de encorajar os indígenas a criarem peças de acordo com o gosto das elites; e o de educar os compradores em potencial.

É claro que um dos modos mais diretos e elementares para os patronos exercitarem a autoridade no mercado da arte indígena era por meio da compra daqueles artigos que mais lhes agradavam (para eles mesmos e para outros), pagando preços mais altos que a maior parte dos turistas e comerciantes estaria disposta a pagar (Mullin, 1995: 174). Da mesma maneira que os colecionadores que compram uma peça ou expressam aquilo que lhes agrada a um *marchand* vociferando o preço que estão dispostos a pagar por um tipo de objeto, esses atores criam o gosto que irá mover o mercado a partir do *seu* gosto individual.

Estes podem ser percebidos facilmente como agentes dominantes no mercado das “artes primeiras”, simplesmente porque dominam financeiramente as relações comerciais.

A partir da análise de catálogos de vendas de coleções de adornos de plumas da Amazônia (Binoche e Giquello, 2007) similares aos que compõem uma coleção adquirida entre 2010 e 2011 pelo *Musée du quai Branly*, observamos que os preços dos objetos no mercado, em geral, são mais altos em decorrência de fatores como a forma “espetacular”<sup>26</sup> ou as cores utilizadas, que outros como a antiguidade ou os materiais empregados, no caso de objetos desse tipo. Muitos desses fatores são determinados pelo gosto específico de um colecionador ou *marchand*, e são posteriormente reproduzidos pelos museus se tornando *convenções*.

Por exemplo, a fragilidade dos materiais pode, em alguns casos, atribuir um valor elevado ao objeto, isto por mostrar que a arte pode ser produzida em condições precárias e sem os recursos disponíveis no Ocidente (isto é, de acordo com o imaginário dos seus compradores). Objetos utilitários, em geral, têm menor valor do que objetos que recebem destaque por seus atributos estéticos. Objetos que têm pigmentos de cores variadas têm preços mais elevados do que objetos de uma cor só, e vendem mais. Objetos singulares são mais procurados pelos colecionadores do que conjuntos de objetos e séries (observou-se, nos catálogos de venda, que muitas séries não eram vendidas). Objetos imponentes como totens, máscaras e esculturas de grande porte têm preços mais elevados e são mais procurados por colecionadores e museus. Objetos que são considerados “representativos” da produção de um grupo social ou de uma região, desde que não deixem de exibir um aspecto “espetacular”, são mais procurados que os outros. É nesse sentido que se pode afirmar que a constituição dos valores artísticos se efetua a partir da articulação do campo artístico e do mercado. No campo artístico se operam e se revisam as avaliações estéticas, enquanto que no mercado acontecem as transações e se elaboram os preços. Ainda que esses dois campos tenham, cada um, o seu próprio sistema de fixação de valor, eles estabelecem relações de estreita interdependência (Moulin, 2003: 9). Logo, considerando que o movimento de disseminação da apreciação pelas culturas autóctones nos países mais ricos se deu em um momento chave do desenvolvimento do capitalismo de consumo, não é surpreendente que o discurso sobre a cultura tenha partido de usos mais elitistas do termo, “centrados amplamente nas mercadorias e em suas divisões em arte, artefatos e lixo” (Mullin, 1995: 186). Quem irá determinar essas divisões sobre o patrimônio “dos outros” no Ocidente são aqueles que conciliam o poder de aquisição com um tipo de conhecimento estético sobre as obras (em parte ligado a esse poder de compra).

O fato de o mercado e os *marchands* terem desempenhado um papel determinante na aquisição de objetos pelo *quai Branly* se dá também, em grande par-

**26** Termo utilizado por colecionadores que passou a ser adotado pelos conservadores do *quai Branly* para se referir a objetos únicos que atraem a atenção do público (Delpuech, 2011).

te, pela ausência, no mundo dos museus, de uma expertise independente nesse domínio, o que leva à obrigação de se recorrer à competência dos *marchands* para avaliar a “qualidade”, o valor mercadológico, das peças propostas para aquisição (L’Estoile, 2007: 280). Como consequência dessa nova rede de valores em construção e em ação, ao separar as artes das Américas, África, Ásia e Oceania, o museu ajuda a criar uma nova categoria artística (a das “artes primeiras”) e fortalece um mercado em ascensão. O problema, apontado por seus críticos, é que, nesse processo, ele acaba por desumanizar essas “obras”, retirando-as de seus contextos e isolando-as em um Ocidente nostálgico.

O processo de transformação de objetos utilitários e, muitas vezes, de uso ritual, em obras de arte, ao alcançar a vitrine dos museus, se passa como a instauração de uma nova forma de *veneração* – que não exclui as outras formas precedentes, mas que tem sentido primordialmente no contexto do Ocidente moderno. O museu, em constante contato com o mercado, é o agente responsável por reinserir os objetos em uma sacralidade de outra ordem; a sacralidade laica que se dá pela musealização.

Como instituição que se pensa como sagrada não religiosa, o museu não atua como os outros agentes nas aquisições que realiza. A ação do museu é litúrgica, os valores em jogo são secretos, e, em geral, ele não disputa diretamente com os outros atores. Como descrito por Delpuech (2011), o museu, muitas vezes, compra diretamente com os colecionadores privados, e esses trâmites, diferentemente das compras ordinárias, são secretos. Raramente um museu pode revelar quanto pagou por uma peça, ou quais foram os detalhes da transação. No caso da compra recente da coleção de adereços de plumas da Amazônia, realizada por Delpuech para o *quai Branly*, tratava-se de uma coleção conhecida – que esteve em exposição na Fundação Cartier, em 2000 – e de alto valor no mercado de arte (este não revelado pelo conservador). Nesse caso, a compra aconteceu à margem do mercado de arte mais amplo, e em segredo: “No nosso caso, a negociação se deu discretamente e diretamente com o proprietário, sem que outros colecionadores soubessem” (Delpuech, 2011).

O papel do museu diante do mercado é diferente, portanto, daquele dos colecionadores, tanto pelos comprometimentos éticos de uma coleção pública, quanto pela posição política de um museu nacional. Em matéria de antiguidade pré-colombiana, por exemplo, atualmente o *Musée du quai Branly* se abstém de comprar qualquer objeto por razões éticas e diplomáticas. Apenas doações são recebidas, e apenas se as coleções datam de antes da década de 1970 quando alguns governos locais (como o do México) declararam que o patrimônio arqueológico pertencia aos povos autóctones e a seus territórios<sup>27</sup>. Tal posição, segundo Anne-Christine Taylor (2012), “pode levar a uma realidade trágica, porque restrições dessa natureza não existem entre os colecionadores”, e o fato de o museu

**27** A lei federal sobre os monumentos e zonas arqueológicas, artísticas e históricas no México data de 1975 (ICOM, 2009).

não comprar essas peças não impede que pilhagens arqueológicas no México e no Peru aconteçam, provavelmente para alimentar o mercado de arte.

Como se pode perceber, a produção de valor no *quai Branly* é mediada – por agentes ocidentais, na maioria das vezes – de modo que o mercado, em seus diversos níveis, cria uma distância artificial entre os produtores primários e o museu. A entrada de novos objetos na coleção se dá por meio dessa mediação do mercado, que tem uma gramática própria. O museu, por sua vez, não atua mais como agente de pesquisa no sentido de produzir coleções; como declara Taylor (2012), “não vamos mais até os Kamayurá para coletar os objetos kamayurá”. De certa forma, toda uma rede de acesso a esses produtos artísticos dos Kamayurá e de tantos outros grupos e etnias já está constituída para alimentar tanto o mercado quanto os museus. Constatamos, assim, que os *mediadores*<sup>28</sup> que levam à produção de “novos” objetos para o mundo da arte se multiplicaram.

Esses mediadores escondem, por exemplo, o fato de que a circulação de objetos de arte indígena produzidos nas antigas colônias se intensifica na medida em que aumenta a sua demanda nas metrópoles ou entre as elites do mesmo país de onde esses objetos têm origem. Nesse sistema comercial, não há dúvida de que aqueles que arrecadam o maior lucro não são os responsáveis primeiros pela produção dos objetos vendidos, mas sim os agentes secundários e terciários que lhes agregam valor quando os colocam em circulação no sistema mais amplo. Com efeito, o gosto caro dos ocidentais pelas “artes primeiras” não difere, em parte, do gosto pelos produtos coloniais desenvolvido na época do império colonial. O mercado de arte, logo, tem o efeito de manter e sustentar relações de dominação já estabelecidas no passado.

**28** Termo usado no sentido empregado por Bruno Latour (2002).

#### **A ARTIFICAÇÃO DA CULTURA E A MANUTENÇÃO DE UM SISTEMA DE DOMINAÇÃO OCIDENTAL**

Já as primeiras exposições universais que tiveram seções coloniais, a partir de 1862, apresentavam coleções de objetos etnográficos diversos, sobretudo, esculturas africanas. Desde então, nas exposições que se seguiram, todo um gosto pela arte inspirada em produções coloniais iria se desenvolver. A arte colonial iria se tornar um gênero particular em torno do qual seriam fundadas sociedades artísticas e seriam organizados salões anuais com grande visibilidade.

A partir das primeiras sociedades francesas de arte colonial – que disputavam espaço nas grandes exposições – eram criadas, paralelamente, sociedades de artistas das colônias, segundo o modelo da metrópole (Richemond, 2003). Essas sociedades e associações tinham como objetivo disseminar uma arte que era produto das trocas culturais coloniais, e acabavam por servir ao fim comum de absorver a “arte” produzida nas colônias no *mainstream* artístico da

época. Por todo o tempo em que o sistema colonial se manteve ativo, o desenvolvimento de uma arte das colônias (como uma ideia híbrida e sem definição precisa) era valorizado tanto nas metrópoles como para além delas. Hoje não se pode dizer que a noção de “arte” não existe nas antigas colônias, ou fora dos sistemas das artes do Ocidente, e, igualmente, não se pode falar em uma “arte indígena” pura, que de fato nunca existiu.

A partir de meados do século XX, deixa-se de falar em “artes coloniais” e pouco a pouco entra em evidência a arte indígena imaginada como “pura” como um tipo de arte primitiva em vias de se legitimar. Esta iria passar a ser exposta nos museus como arte, não como “etnologia”. No contexto europeu, um momento determinante na história da arte e da etnologia foi aquele em que se deu o contato de intelectuais como André Breton e Claude Lévi-Strauss com a arte indígena das Américas. O momento em que esses intelectuais franceses haviam emigrado, no contexto da Segunda Guerra Mundial, para Nova Iorque, foi quando se iniciou uma vasta circulação de ideias sobre o papel das “artes” atribuídas às populações autóctones das ex-colônias, consideradas até então como objetos etnográficos nos museus, e que passariam a ser denominadas de “arte indígena”. Há uma mudança conceitual que se dá no olhar desses intelectuais sobre as obras expostas nos museus.

Ao refletir sobre a exposição de objetos indígenas no *American Museum of Natural History*, Lévi-Strauss declarava que:

*L'époque n'est pas lointaine, sans doute, où les collections provenant de cette partie du monde quitteront les musées ethnographiques pour prendre place, dans les musées des Beaux-Arts, entre l'Égypte ou la Perse antique et le Moyen Age européen. Car cet art n'est pas inégal aux plus grands, et, pendant le siècle et demi qui nous est connu de son histoire, il a témoigné d'une diversité supérieure à la leur et déployé des dons apparemment intarissables de renouvellement* (Lévi-Strauss, [1979] 2009: 7).<sup>29</sup>

O que não estava dito, entretanto, na declaração de Lévi-Strauss, era o fato de que, para que essas obras entrassem para os museus de arte, elas teriam que passar por um processo particular de apropriação e transformação, através do qual se distanciariam simbolicamente dos seus produtores, tornando-se mercadorias. O processo que se desenvolveu, de um lado, com os surrealistas, e, de outro, com o pensamento estruturalista de Lévi-Strauss aplicado aos mitos e aos objetos nos museus, seria uma forma de “tradução” e de “acomodação” dessas artes provenientes de outras culturas, em uma cultura hegemônica existente.

O objetivo surrealista – o de, através da arte, deixar o “self” “solto de suas amarras” (Clifford, 2008: 123) – se disseminou junto com os objetos adquiridos

**29** “Não está longe, sem dúvida, a época em que as coleções provenientes dessa parte do mundo deixarão os museus etnográficos para tomar o lugar nos museus de Belas Artes, entre o Egito ou a Pérsia antiga e a Idade Média europeia. Porque essa arte não é desigual em relação às maiores, e, durante o século e meio que conhecemos de sua história, ela testemunhou, de sua parte, uma diversidade superior e realizou dádivas aparentemente inesgotáveis de renovação” (tradução nossa).

por André Breton, Max Ernst e outros, através das instituições em que foram depositados na Europa, o que influenciou, sobretudo no caso da França, a etnologia da época. O exercício antropológico de passar do estranho ao familiar e do familiar ao estranho, nesse caso através dos objetos, implicou, inevitavelmente, a transformação de sujeitos em objetos, para que estes pudessem ser manipulados, vistos e comercializados de acordo com o gosto dominante. A operação de redução, que pode ser percebida como característica do estruturalismo, segundo aponta Alban Bensa (2010: 21), faz com que se perca uma dimensão essencial do social, isto é, a sua historicidade, o fato de que os indivíduos fazem escolhas, em outras palavras, que eles “tecem a sua história navegando entre obrigações e oportunidades”.

Nessa perspectiva, o mero vislumbre de um objeto de uma outra cultura em um museu de arte, sobre o qual as únicas informações disponíveis são quanto aos materiais empregados, a região do mundo de onde ele provém, as coleções de que já fez parte e, por fim, o seu número de inventário, não permite, de fato, o reconhecimento da dimensão histórica de uma cultura e de quem a produz. Contrariando o título de uma obra de Lévi-Strauss, o “olhar distanciado” (*“regard éloigné”*), Bensa (2010: 42) afirma que “o olhar aproximado não é aquele do míope, mas o meio de não ceder às facilidades da generalização”. Assim como a “cultura” de um povo não é única e homogênea, os olhares sobre as culturas devem ser múltiplos de modo que se possa relativizar a própria noção de cultura adotada pela antropologia. Segundo o autor:

*Pour qu'il y ait des Français, des Normands, des Hottentots, comme il existe des coqs, des vaches et des ratons laveurs, c'est-à-dire des totalités séparées les unes des autres, il faut que la dimension historique des sociétés soit cantonnée à n'être qu'une 'toile de fond', pour reprendre le terme de Lévi-Strauss. Ce qui est retenu, c'est la synchronie, la répétition, la reconduction, le même. Mais peut-on raisonnablement dire que les Français du XIXe siècle étaient les mêmes que ceux qui vivaient sous Louis XIV, que ceux d'aujourd'hui sont identiques à ceux d'avant 1945, que les colonisés et les colonisateurs ne participent pas pour une part d'une certaine manière du même monde? (Bensa, 2010: 57)<sup>30</sup>*

Uma vez perdida (ou deliberadamente esquecida) a história sobre as coisas em seu contexto de origem e as pessoas que as produziram, tem-se que o projeto *quai Branly* propõe a ressignificação desses objetos para que sejam reintroduzidos em uma *cadeia de pertencimentos* renovada. Esta, por sua vez, é também uma cadeia de valores, na qual os objetos passam a ser interpretados por uma gramática diferente da que estavam inseridos antes. O ponto que se deve lembrar é que a noção de arte não existiu – antes da colonização, quando muitos

30 “Para que existam os franceses, os normandos, os hotentotes, como existem os galos, as vacas e os guaxinins, isto é, totalidades separadas umas das outras, é necessário que a dimensão histórica das sociedades seja confinada a não ser mais que uma ‘tela de fundo’, tomando o termo de Lévi-Strauss. Aquilo que é retido é a sincronia, a repetição, a recondução, o mesmo. Mas podemos razoavelmente dizer que os franceses do século XIX eram os mesmos que aqueles que viviam sob Luís XIV, que aqueles de hoje são idênticos aos de antes de 1945, que os colonizados e os colonizadores não participam, em parte, de certa maneira, do mesmo mundo?” (tradução nossa).

dos objetos foram produzidos – nas sociedades de onde provém a coleção heterogênea do museu. Por isso a enorme dificuldade da classificação. Trata-se, precisamente, do fato de que, no contexto em que esses objetos se constituíram materialmente, divisões radicais, criadas no Ocidente, como as que se impõem entre objeto artístico e objeto utilitário, ou artes e artesanato, ou objeto de museu e mercadoria, não estavam, de fato, colocadas.

Sobre esses objetos inseridos numa rede de ambiguidades, hoje a sua percepção no contexto europeu e o seu consumo nos museus já se baseia num sistema de dominação cultural por meio da disseminação de um gosto dos “outros” (L’Estoile, 2007), que não é, de fato, um objeto recente, mas que já guiava as transações artísticas entre metrópoles e colônias desde a configuração dos primeiros museus de etnografia. As “artes primeiras”, inventadas no processo de circulação de objetos etnográficos entre os colecionadores, o mercado e os museus, constituem uma categoria reconhecida de obras de arte que, entre outros aspectos, não estão ligadas a nenhum período particular da história, como se observa na seleção de objetos expostos e adquiridos no *Musée du quai Branly*. Tal distinção permite que objetos produzidos há muitos séculos e dos quais não se conhece o autor possam entrar para a cadeia museológica como “artes primeiras” tanto quanto aqueles produzidos recentemente por artistas conhecidos. No entanto, é possível considerar que ambos os tipos de objetos são “produzidos” no presente, pois sua produção perpassa uma “invenção” dessas “obras” como “*chefs-d’œuvre*” no Ocidente atual.

É preciso reconhecer que já se desenvolvem em contextos não europeus “infraestruturas da arte” (Sabella, 2009: 136) por meio das quais o mercado internacional realiza o controle da produção, agrega valor econômico a determinadas obras e promove o reconhecimento, ainda que momentâneo, de certos artistas. Com efeito, atualmente, a maior parte da arte indígena é produzida para um mercado e, em alguns casos ela é produzida por pessoas que foram formadas em escolas de arte, que trabalham com mídias e técnicas do “Ocidente”, e que vendem suas obras por meio de *marchands* em galerias e não em lojas de artesanato. Essa arte indígena, que já é produzida com a intenção de ser arte, logo, se encontra entre pelo menos dois mundos, o que permite que transite entre um e outro.

Preenchendo os diferentes nichos, cada espaço artístico nacional está inserido em um sistema global de trocas culturais e econômicas. A circulação de pessoas, de obras e de informação favorece a interconexão dos mercados. Na prática isso quer dizer que entre os artistas vindos de fora do mundo ocidental, a maior parte daqueles que têm acesso a esse tipo de carreira internacional foi aceita inicialmente por uma grande galeria norte-americana ou europeia (Moulin, 2003: 78). As redes constituídas parecem, assim, perpetuar bem a hege-



monia das alianças centrais<sup>31</sup> e continuar a controlar a elaboração de valores e de reputações. Como resultado, é possível se arriscar em prever uma homogeneização artística mundial sob o controle de um polo dominante, político, econômico e artístico.

A globalização da cena artística, como demonstra Moulin (2003: 78), favoreceu a extensão da oferta e sua renovação, o que é uma exigência permanente do mercado de arte contemporânea e logo também o das “artes primeiras”, mas esta é, como aponta a autora, uma *renovação controlada*. Os atores culturais e econômicos encarregados de descobrir, selecionar e valorizar os artistas e as obras de arte obtêm a sua autoridade através do seu reconhecimento pelo *mainstream* ocidental, isto é, pela *corrente dominante* que estabelece, no Ocidente e centrada nele, o que é arte e o que não é. Em outras palavras, os critérios que irão ditar o que é arte contemporânea oriental e o que tem valor no mercado são critérios do Ocidente.

Os museus, neste sentido, têm como objetivo influenciar e, por vezes, renovar o gosto pela arte e estão se ligando cada vez mais aos valores do mercado, alimentando-os tanto quanto se alimentam deles. Idealizado, inicialmente, como um templo de legitimação de uma arte que não tinha ainda a sua instância de consagração, o *Musée du quai Branly*, atualmente, adquire e expõe arte contemporânea não europeia, e é tanto consumidor como produtor dos valores ligados a essas artes no presente. Entretanto, ao não se definir pela categoria dos museus de arte contemporânea, o *quai Branly* não assume nenhum compromisso estilístico ou temporal uma vez que expõe uma categoria particular de arte sem história. A coleção do museu é composta de objetos que datam desde a antiguidade mesoamericana até o século XXI, o que apresenta um problema interpretativo que só foi possível de ser resolvido com a adoção de um “estilo” artístico atemporal legitimado e celebrado dentro de um sistema de dominação cultural cujas origens históricas não são difíceis de serem apontadas.

### **ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O PREÇO DA CULTURA E DA ARTE**

Como se buscou demonstrar, os museus são geralmente reconhecidos como instâncias sociais da permanência porque guardam os objetos que circulam na cadeia museológica ao registrarem, reterem e reencenam os valores que lhes são atribuídos. Logo, os museus não guardam as coisas meramente, eles guardam e transmitem tudo o que há para além delas; eles se retroalimentam de suas diversas vidas sociais e de cada registro da passagem de um objeto por outros sistemas de valores.

O mercado faz parte dos museus tanto quanto os museus fazem parte do mercado, como se provou nesta breve reflexão sobre um museu francês de arte.

**31** Sobre o domínio de países como Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos no sistema internacional de arte, ver os dados levantados por Alain Quemin (2013).

Assim, a observação dos processos, dos mediadores e dos enunciados, em vez da análise dos objetos e das instituições como estruturas permanentes, permite enxergar a *agência* dos museus nas outras instâncias sociais, tais como o mercado.

Inúmeros exemplos nos permitem mapear os *traços* dos museus nos sistemas de troca. A venda recente de uma máscara tapirapé, semelhante a que se encontra em exposição no *Musée du quai Branly*, revela uma grande elevação do preço desse objeto, cujo valor inicial estimado era de 8 mil euros, mas que foi arrematada em um leilão pelo valor de 72 mil euros. Mas o principal exemplo da agência do museu sobre o mercado está no fato de que, desde a divulgação da escultura chupicuaro como logotipo do *quai Branly*, ter-se observado um aumento dos preços e da procura por objetos chupicuaro pelos colecionadores e galevistas. Uma escultura similar, da coleção privada Marcel Isy Schwartz, foi vendida em um leilão, em 2010, pelo valor de 85 mil euros (estimada inicialmente em 50 mil euros). Esta provém da coleção de Guy Joussemet, a mesma de onde provém a escultura do *quai Branly*, e é descrita no catálogo de vendas como “a pequena irmã da Vênus de Chupicuaro do *Musée du quai Branly*”<sup>32</sup>.

O critério do preço como elemento considerado para agregar valor a um objeto só é observado na medida em que o conservador baseia as suas decisões nas dinâmicas mesmas do mercado. O museu, então, passa a atender prioritariamente a um regime de valores em ascensão que preconiza a permanência da mudança de interpretações em detrimento do rigor do conhecimento. As culturas se tornam mercadorias caras ao gosto ocidental quando todo um sistema de atribuição de valores está estabelecido para manter o seu consumo acelerado. Assim, o que o museu transmite como “dádiva dos deuses” é, ao mesmo tempo, vendido porque possui valor e vendido para ter valor.

Ao contribuir para a manutenção de um mercado das “artes primeiras” e arbitrar sobre os valores investidos nas obras, o museu é responsável por formular um novo sistema museal pós-moderno, em que a instituição deixa de ser associada aos discursos do passado para estabelecer novas relações presentes com obras que, em sua maioria, tiveram a sua coleta marcada pelo sistema colonial ou foram produzidas por ele. Neste artigo, identificamos alguns dos mediadores humanos entre essas obras e o campo museal francês, buscando, de maneira crítica, entender os mecanismos de produção de objetos indígenas no Ocidente. O museu como o *lugar do guardar*, reconhecido por produzir mundos simbólicos por meio de sua agência, vem sendo cada vez mais incorporado às estruturas construídas pela economia de consumo em que os objetos, as culturas e as artes não são trocados porque têm valor, mas adquirem valor na medida em que são trocados. O que se almeja trocar, em última instância, não são os objetos em si mesmos, mas os próprios valores constitutivos de uma rede de produção e reprodução de saberes e poderes. É com base na multiplicação dos mediado-

32 Consulta das vendas realizadas em Binoche e Giquello. Disponível em: [www.binocheetgiquello.com](http://www.binocheetgiquello.com), acesso em dezembro de 2011.

res entre os atores que produzem, os que vendem e os que consomem certos objetos que se perpetuam, nas sociedades declaradas “ocidentais”, tais relações complexas entre os mercados e os museus.

---

**Bruno Brulon** é Professor do Departamento de Estudos e Processos Museológicos – DEPM da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, e do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio – PPG-PMUS (UNIRIO/MAST). Atualmente coordena o Grupo de Pesquisa Museologia Experimental e Imagem – MEI.

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APPADURAI, Arjun

2007 “Introduction: Commodities and the Politics of Value”. In APPADURAI, A. (org.). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press, pp.3-63.

BECKER, Howard S.

[1982] 2010 *Les Mondes de l'art*. Paris, Flammarion.

BENSA, Alban

2010 *Après Lévi-Strauss. Pour une anthropologie à taille humaine*. Paris, Les éditions Textuel.

BINOCHE, S. e GIQUELLO, R.

2007 *Amazonie*. 3<sup>e</sup> Vente. Paris, Collection Marcel Isy-Schwartz.

DERLON, Brigitte e JEUDY-BALLINI, Monique

2008 *La Passion de l'art primitif. Enquête sur les collectionneurs*. Paris, Gallimard.

BRULON, Bruno

2013 “Da artificação do sagrado nos museus: entre o teatro e a sacralidade”. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, v. 21, n. 2: 155-175.

CIARCIA, Gaetano

2001 “Croire aux arts premiers”. *L'Homme*, n.158-159: 339-352.

CLIFFORD, James

- [1998] 2008 “Sobre o surrealismo etnográfico”. In GONÇALVES, José Reginaldo S. (org.). *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, UFRJ, pp.121-162.
- 1994 “Colecionando arte e cultura”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, IPHAN, n.23: 69-89.

DESVALLÉES, André

- 2007 *Quai Branly: un miroir aux alouettes? À propos d'ethnographie et d'“arts premiers”*. Paris, L'Harmattan.

DIAS, Nélia

- 2007 “Le musée du quai Branly: une généalogie”. *Le Débat – Histoire, politique, société*, Paris, Gallimard, n. 147: 65-79.

GODELIER, Maurice

- 2007 *Au Fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*. Paris, Albin Michel, Idées.

GROGNET, Fabrice

- 2009 *Le Concept de musée: La Patrimonialisation de la culture des “autres”. D'Une rive à l'autre, du Trocadéro a Branly: Histoire de metamorphoses*. Paris, tese de doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

HEINICH, Nathalie e SHAPIRO, Roberta

- 2012 “Postface. Quand y a-t-il artification?”. In HEINICH, N. e SHAPIRO, R. (orgs.). *De l'artification. Enquêtes sur le passage à l'art*. Lassay-les-Châteaux, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp.267-299.

ICOM – Conseil International des Musées

- 2009 *Liste rouge des biens culturels en péril d'Amérique centrale et du Mexique*. Paris, ICOM.

LATOUR, Bruno

- 2002 “What Is Iconoclasm?”. In LATOUR, Bruno e WEIBEL, Peter (orgs.). *ICONOCLASH: Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*. Karlsruhe, Center for Art and Media, pp. 15-40.

L'ESTOILE, Benoît de

2007 *Le Goût des Autres. De l'exposition coloniale aux arts premiers*. Paris, Flammarion.

LÉVI-STRAUSS, Claude

[1979] 2009 *La Voie des masques*. Paris, PLON.

MARTIN, Stéphane

2007 "Un Musée pas comme les autres". *Le Débat – Histoire, politique, société*, Gallimard, n. 147: 5-22.

MAUSS, Marcel

[1926] 2002 *Manuel d'ethnographie*. Paris, Éditions Payot.

MORVAN, Arnaud

2010 *Traces en mouvement. Histoire, mémoire et rituel dans l'art kija contemporain du Kimberley Oriental (Nord-Ouest Australie)*. Paris, tese de doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

MOULIN, Raymonde

2003 *Le Marché de l'art. Mondialisation et nouvelles technologies*. Paris, Flammarion.

1992 *L'Artiste, l'institution et le marché*. Paris, Flammarion.

MULLIN, Molly H.

1995 "The Patronage of Difference: Making Indian Art 'Art, Not Ethnology'". In MARCUS, G. E. e MYERS, F. R. (orgs.). *The Traffic in Culture. Refiguring Art and Anthropology*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, pp.166-200.

PRICE, Sally

2000 *Arte primitiva em centros civilizados*. Rio de Janeiro, UFRJ.

QUAI BRANLY

*Rapports d'activité*, 2003-2011. Disponível em: [www.quaibrantly.fr](http://www.quaibrantly.fr), acesso em fevereiro de 2012.

QUEMIN, Alain

2013 *Les Stars de l'art contemporain. Notoriété et consécration artistiques dans les arts visuels*. Paris, CNRS Éditions, Coll. "Culture et Société".

RICHEMOND, Stéphane

2003 *Les Salons des artistes coloniaux*. Paris, Les Éditions de l'Amateur.

SABELLA, Steve

2009 "Valued in the 'West', Sold in the 'East'. The Need for a Virtual Code of Ethics?". *Contemporary Practices Art Journal*, vol. V: 136-141.

VIATTE, Germain (org.)

2002 *Les Palais des Colonies. Histoire du Musée des Arts d'Afrique et d'Océanie*. Paris, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux.

WAVRIN, Isabelle

2006 "Une Fulgurante ascension". *Beaux Arts magazine*, Hors-série, Chefs-d'œuvre du musée du quai Branly, p.60-65.

#### **ENTREVISTAS**

DELPUECH, André

2011 Entrevista em 13 de dezembro de 2011. *Musée du quai Branly*, Paris.

TAYLOR, Anne-Christine

2012 Entrevista em 18 de janeiro de 2012. *Musée du quai Branly*, Paris.

## The Artification of Culture: The Art Economy and the Consumption of Culture in the *Musée du quai Branly*

---

### **ABSTRACT**

The paper results from the investigation of the museum chain that consecrates the “*arts premiers*” in the *Musée du quai Branly*. As a museum of art, conceived to neutralize the cultural value of objects in their previous contexts before entering the European market, the *quai Branly* is most exclusively connected to the art market and to collectors in the constitution of their own collection. Such a cultural neutrality, mediated by a process of historical silencing, is produced in a museology of *artification* in which objects are elevated to the statute of “works of art” in the process that evolves from the museum to the market and vice-versa. In the “*arts premiers*”, the “work” is a product of a cultural translation by which the elements of other cultures are interpreted as art in order to circulate as commodities in the international context.

---

### **KEYWORDS**

Museum, Market, *Arts premiers*, Artification, *Musée du quai Branly*.

Recebido em 16 de fevereiro de 2016. Aceito em 11 de abril de 2017.

# Godllywood de Cristiane Cardoso: uma etnografia do “transreligioso”

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137318)

2179-0892.ra.2017.137318

Roberta Bivar Carneiro  
Campos e Alana Souza

🏠 Universidade Federal de Pernambuco | Recife, PE, Brasil

✉ robertabivar@gmail.com, alanasaleitao@gmail.com

---

## RESUMO

Cristiane Cardoso, filha do Bispo Edir Macedo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), fundou e lidera um projeto de dimensão internacional chamado Godllywood cuja proposta é ensinar meninas e mulheres a se comportarem em sua vida cotidiana segundo “os preceitos de Deus”. Analisando esse projeto com base nos escritos de sua fundadora e em material etnográfico de um templo da IURD em Recife, este artigo discute o papel da liderança feminina e da mulher no pentecostalismo e, a partir do conceito de “transreligiosidade”, aponta para a difícil delimitação entre o religioso e secular bem como entre o público e privado.

---

## PALAVRAS-CHAVE

Pentecostalismo,  
liderança carismática  
feminina,  
transreligiosidade,  
Godllywood,  
secularismos.



## INTRODUÇÃO

Este ensaio se propõe a analisar, a partir do caso de Cristiane Cardoso na Igreja Universal do Reino de Deus, o desenvolvimento de uma liderança carismática feminina em uma Igreja Pentecostal, a “glamourização” das práticas religiosas e a “transreligiosidade” presente nelas. A questão fundamental deste artigo é compreender como Cristiane Cardoso exerce sua liderança – reinventando-se como líder a partir de um lugar considerado comumente como subordinado na estrutura religiosa e familiar – e como assume a função de exemplo para muitas outras mulheres e meninas, sugerindo o papel da esposa do pastor como uma carreira religiosa, ou melhor, “transreligiosa”.

Apesar da compreensão religiosa pentecostal enfatizar o espaço doméstico-privado como o lugar natural da mulher na sociedade, esta mesma corrente religiosa traz a mulher para o espaço público ao oferecer possibilidade de atuação e de liderança nas igrejas, por exemplo, nos ministérios femininos. Todavia, mesmo diante do incentivo à participação das mulheres nas igrejas, a elas sempre foram concedidos cargos e ocupações mais tradicionais, sendo poucas as igrejas em que de fato alcançam o pastorado. É a partir das décadas de 80-90 que surgem “novas estruturas eclesiais” comandadas por mulheres (Costa e Ribeiro, 2011; Machado, 2005). Para compreender essa transformação, de acordo com Ferraz (2015), destacam-se dois fatores. O primeiro seria o crescimento do pentecostalismo, que forçou muitas igrejas de tradição protestante a repensar o antigo impedimento do pastorado feminino, fazendo inclusive surgir cada vez mais igrejas fundadas por mulheres e mulheres assumindo o pastorado em igrejas antigas e novas. O segundo fator está ligado a inserção das igrejas pentecostais na mídia, principalmente televisiva, com claro objetivo evangelizador. Esta estratégia expansionista acaba por criar mais espaços alternativos nas igrejas pentecostais para as mulheres. É assim que elas surgem como evangelizadoras, liderando programas de televisão. (Machado, 2005; Toledo-Francisco, 2002; Magalhães Filho, 2007; Ferraz, 2015).

Apesar de todas essas transformações, mediadas pelo crescimento do pentecostalismo e sua inserção na mídia, entendemos que pensar a liderança feminina nas igrejas exige que se contemple a categoria socioantropológica “família”. Campos (2011) argumenta que a família é parte da apresentação do *self* carismático do pastor. Um pastor, para ascender na hierarquia da igreja, precisa ser casado, contrastando com o catolicismo e trazendo assim para o cenário da liderança pentecostal a esposa do pastor, que vai ajudá-lo nos cuidados com o rebanho. A conjugalidade torna-se parte constitutiva fundamental do carisma do líder, sendo a exemplaridade do casal e da família do pastor um dos focos da pedagogia do carisma praticada em muitas igrejas pentecostais,

como observaram Campos (2011) e Teixeira (2012). É nesse sentido que famílias de pastores ganham evidência e destaque. Famílias inteiras passam a exercer liderança religiosa no cenário nacional e internacional, a exemplo das famílias brasileiras Valadão, Soares, Malafaia e outras. Dentro delas, as esposas e filhas de pastores se destacam como celebridades da fé (com programas televisivos, como cantoras de gospel, escrevendo livros de autoajuda etc.), como Elisete Malafaia, Ana Paula Valadão, Sonia Hernandez e Cristiane Cardoso (ver Campos, 2011; Ferraz, 2015).

Como já enunciado acima, este artigo foca na liderança de Cristiane Cardoso. Antes de centrarmos na análise de sua atuação, faz-se necessário uma breve apresentação de alguns dados sobre a igreja a que ela está ligada e sobre a trajetória desta líder. A IURD foi fundada em 1975, na época sob o nome de “A Cruzada do Caminho Eterno”, por Edir Macedo Bezerra, segundo os dados de sua biografia autorizada (Tavolaro, 2007). Edir Macedo é casado com Esther Bezerra com quem tem duas filhas, já adultas, e um filho adotivo ainda adolescente. Uma de suas filhas, Cristiane Cardoso, tem assumido a liderança das fiéis da igreja mundialmente.

Cristiane Cardoso, além de ser filha de Edir Macedo, é casada há mais de vinte anos com Renato Cardoso, também bispo da Universal, com que adotou um filho, seguindo o exemplo dos pais. Aos 43 anos, ela incorpora o ideal de mulher na IURD. Veste-se seguindo as tendências do momento, mas sempre adaptando seu estilo a crenças do que chama de “discrição” e “valorização de si mesma”. Seu cabelo possui luzes de tons claros e é cortado dentro da principal tendência dos últimos anos. Sua maquiagem ressalta seus olhos verdes e ela sempre está com suas unhas feita e pintadas.

Ela já escreveu e publicou dois livros, *Melhor que comprar sapatos* e *Mulher V* – além de *Casamento blindado* e *120 Minutos para blindar seu casamento* em conjunto com seu marido. Também possui um *podcast* e uma coluna semanal no jornal Folha Universal. Foi a principal apresentadora de um programa de televisão chamado “Coisas de Mulher”, e hoje estrela com o seu marido o “Escola de Amor”, veiculado diariamente na Record. Seu público alvo são casais que desejam aprender o modo correto de desenvolver um relacionamento, que Renato e Cristiane Cardoso parecem personificar. Contudo, através dos telefonemas, e-mails e *twitters* que o programa recebe, é possível saber que também solteiros procuram esses ensinamentos, talvez vislumbrando a própria entrada no “mercado de casamento”.

Cristiane Cardoso também é fundadora do grupo Godllywood<sup>1</sup>. O Godllywood é um grupo voltado para as mulheres fiéis da IURD e é dividido por faixa etária e especificações dentro delas: *Godllywood Girls* é para as mais jovens e é subdividido entre *lindas* (meninas entre 6 e 10 anos) e *queridas* (meni-

<sup>1</sup> Jacqueline Moraes Teixeira (2012; 2014) possui trabalhos que pensam o Godllywood, mas com outro foco – a percepção que alguns líderes têm da legalização do aborto e a importância do uso das mídias para difundir os conhecimentos do grupo. Souza (2013) também possui monografia sobre o mesmo grupo.

nas entre 11 e 14 anos); o *Sisterhood* é dividido entre *dóceis* (meninas entre 15 e 19 anos) e *graciosas* (jovens entre 20 e 25 anos); o *Mulher V* é para mulheres a partir de 26 anos e é subdividido entre *Rutes* (mulheres solteiras), *Esters* (mulheres casadas), *Déboras* (esposas de pastor) e *Rebecas* (noivas de pastor). Os nomes dos subgrupos do *Mulher V* fazem referências a personagens femininas bíblicas consideradas exemplares e o próprio nome *Mulher V* faz referência a uma passagem da Bíblia na qual se descrevem as qualidades e responsabilidades de uma mulher virtuosa – que também inspirou o título de um dos livros da Cristiane Cardoso. Além destes grupos presenciais, também foi criado no último ano o *Godllywood autoajuda*. Neste grupo, tarefas e ensinamentos são passados através de *blogs*, e qualquer mulher – independente da idade, ou vínculo com a igreja – pode participar.

A criação do Godllywood ocorreu em Houston, no Texas – onde Cristiane Cardoso trabalhava juntamente com Evelyn Higginbotham –, inspirado nas *sororities* das universidades norte-americanas, e sendo chamado de *Sisterhood*. O seu objetivo inicial era ensinar os preceitos do que é ser “uma mulher de Deus” para adolescentes e jovens, através de tarefas e de um acompanhamento próximo por uma *big sister*<sup>2</sup>, papel exercido por Higginbotham e por Cardoso inicialmente. A faixa etária escolhida, naquele momento, estava ligada ao fato de que Cardoso se dizia preocupada com a vulnerabilidade que essas meninas demonstravam na adolescência e início da juventude, especialmente com o número de grávidas entre adolescentes – a atuação restrita aos EUA naquele momento estava ligada ao fato de que esse era o país no qual Cardoso atuava. Contudo, as leitoras do *blog* de Cristiane Cardoso<sup>3</sup> na época passaram a perguntar sobre a existência do grupo em outras localidades e, paralelamente, as vendas de seus livros passaram a crescer. Assim, o grupo foi ampliando a faixa etária de atuação e sendo instalado primeiramente nos principais templos de cada país e depois também se expandido para outras localidades nas quais a IURD já tinha atuação. Atualmente o Godllywood está em 55 países, possui 665 *big sisters* e mais de 50 mil integrantes.<sup>4</sup> O grupo surge, se fundamenta e é reformado com base nas necessidades das fiéis, o que mostra a plasticidade e capacidade de adaptação da IURD e do próprio Godllywood. Nas palavras de Cristiane: “Me sinto privilegiada por fazer parte de Godllywood. Fiz amizades que até hoje tenho. Foi Deus que inspirou a Cristiane a criar o Godllywood, pois é uma benção aonde ele chega”.<sup>5</sup>

Os objetivos desta pesquisa foram atingidos por meio do acompanhamento das mídias utilizadas por Cristiane Cardoso, pelo Godllywood e pela própria IURD para chegar às fiéis – como *blogs*, livros e programas de televisão – como também através de uma pesquisa *in loco* em um dos templos da Igreja Universal do Reino de Deus em Recife. A pesquisa de campo *in loco* foi realizada no principal templo desta igreja em Recife, Pernambuco, localizado na Av. Cruz Cabugá,

**2** Uma *big sister* é uma esposa de pastor, ou uma integrante do Godllywood mais velha, responsável por acompanhar outra integrante em questões “espirituais” e pessoais. É interessante constatar a dimensão geracional dessa prática, meninas e mulheres mais jovens são guiadas pelos conselhos e direções de outras que já passaram pela mesma fase da vida. Além disso, o Godllywood também nos lembra o estudo de Mahmood (2005) entre mulheres pietistas no Cairo no qual ela afirmou ter encontrado mulheres ensinando outras mulheres e que isso em uma religião que muitas vezes restringe o poder da fala aos homens é empoderador. A nomenclatura *big sister* também é utilizada nas *sororities* das universidades norte-americanas para designar as meninas que são responsáveis por novas integrantes e ensinar a elas as regras de convivência e comportamento na participação do grupo (ver Souza, 2013).

**3** Ver <http://blogs.universal.org/cristianecardoso/>.

**4** As informações sobre o grupo discutidas nesse parágrafo são afirmadas oficialmente pelo grupo em vídeo disponível no seguinte link: [https://www.youtube.com/watch?v=b\\_RwDUF6nkx](https://www.youtube.com/watch?v=b_RwDUF6nkx).

**5** Disponível em: <http://www.universal.org/noticia/2016/07/31/mais-que-um-grupo-37344.html>. As citações de escritos feitos em blogs ou sites serão referenciadas em notas de rodapé. As citações a trechos de livros de Cristiane Cardoso acompanharam o mesmo modelo de citação de outros livros. Já as falas colhidas durante pesquisa de campo *in loco* serão acompanhadas dos dados de quem a preferiu no próprio texto.

e conhecido como Cenáculo da Fé. O trabalho de campo no Cenáculo da Fé de Pernambuco ocorreu entre o segundo semestre de 2011 e o primeiro de 2012<sup>6</sup>. A observação dos meios midiáticos, começou meses antes do início da pesquisa de campo *in loco* e se estende até os dias de hoje. Nesse sentido, temos analisado a performance desta líder via TV e acompanhado seu discurso através das publicações em seu *blog* e dos seus livros, como também acompanhamos as reações de seus seguidores.

### LIDERANÇA CARISMÁTICA FEMININA

É de fundamental importância a análise de como se desenvolve a liderança carismática feminina de Cristiane Cardoso, que se tornou líder de uma igreja pentecostal que não aceita mulheres como pastoras, e como sua liderança torna-se proeminente a outras, como a da sua mãe, da sua irmã e das demais esposas de pastores. O primeiro ponto a expor neste sentido é que, apesar da impossibilidade de uma mulher se tornar pastora, a liderança de Cristiane Cardoso é apoiada institucionalmente. Como já foi comentado por Ari Pedro Oro (2003) sobre a liderança pentecostal brasileira, o carisma dos líderes dessas igrejas pode ser pessoal ou institucional. O carisma institucional é expresso por quem está ocupando um determinado cargo ou representa uma determinada instituição, porém não é inerente a esta pessoa e sim ao cargo ou instituição. O carisma pessoal é uma capacidade excepcional, e assim conferida pelos seguidores, do líder que a detém.

No que tange à Igreja Universal, o carisma encontrado nela, na percepção deste autor, seria principalmente o institucional. Contudo trabalhamos aqui com a ideia de que ambas formas de carisma podem coexistir em uma única liderança. No caso aqui estudado, a liderança de Cristiane Cardoso é amparada por seu casamento com um bispo da igreja. A partir da pesquisa etnográfica, podemos constatar que ser esposa de pastor na IURD é assumir um cargo. Uma esposa de pastor é responsável pela comunidade feminina da igreja na qual seu esposo atua. No principal templo de Pernambuco, foi possível encontrar às terças-feiras, a partir das 18hs, os pastores e as esposas de pastores atendendo os fiéis que assim desejassem. Cristiane Cardoso, assim como todas as esposas de pastor, assume a responsabilidade de ser um exemplo e prestar auxílio às fiéis. Contudo, diferente das outras esposas de pastores, menos notáveis, ela faz isso a nível mundial, para toda a comunidade feminina da IURD.

Além de ser casada com um bispo da IURD, Cristiane Cardoso é filha de Edir Macedo, principal fundador da Igreja Universal. Ela é mais um caso, dentro do mundo evangélico pentecostal, de uma liderança religiosa que se constitui a partir, mas não unicamente, de uma linhagem carismática baseada em laços

6 O trabalho de campo contou com uma bolsa de iniciação científica ligada à pesquisa de produtividade do CNPq de uma das autoras. As pesquisadoras não tiveram problema em sua inserção no campo e contaram com anuência da direção da igreja para realizar a pesquisa, que restringiu apenas o uso de máquinas fotográficas e gravadores. As visitas mais frequentes foram feitas pela bolsista de iniciação científica na época. Todas as pessoas que foram entrevistadas ou participaram de conversas informais sabiam do objetivo da pesquisadora.

de parentesco, como Campos (2012) chama atenção. Cristiane pôde observar de perto a atuação de seu pai e de sua mãe, Esther Bezerra, assim como de outros líderes da igreja.

Através da proximidade e inserção entre grandes lideranças podemos perceber o desenvolvimento do carisma por apreensão em conformidade com a teoria de Bourdieu (2007), para quem o carisma é construído por um capital religioso resultado do aprendizado externo e que depende do lugar que o indivíduo ocupa na sociedade. Bourdieu também destaca o fato de que o campo religioso é um campo de disputas, no qual os sacerdotes exercem o “monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos” (Bourdieu, 2007: 88). Neste sentido, podemos ver que esta família tem, dentro desta igreja, e em certa medida, o poder de influenciar a visão de mundo de seus fiéis em questões religiosas e cotidianas. Apesar desta influência, não podemos negar que, no caso da IURD, o fiel encontra margem para o que Clara Mafra (2000) chama de “conversão minimalista”. Esta expressão é utilizada por esta autora para pensar sua hipótese de uma conversão na qual a negociação sobre o que deve ser aceito e o que deve ser recusado ocorre em um processo de diálogo entre o indivíduo e o imaginário cosmológico da instituição, abrindo margem para nuances e ambiguidades. Mafra, Swatowski e Sampaio (2012) ainda desenvolveram a ideia de “autonomia tutelada”, argumentando que a IURD cultiva o individualismo entre os fiéis, mas de forma tutelada.

Ainda pensando a questão da liderança carismática, Geertz (1997), em seu texto “Centros, reis e carisma”, nos mostra que um líder carismático está próximo do centro ativo da ordem social. O carisma é sinal de envolvimento com os centros que dão vida à sociedade. O que demarca o centro é um conjunto de símbolos, ou seja, histórias, cerimônias, insígnias, formalidades e pertences que as elites, que estão no centro, herdaram ou inventaram. No caso aqui analisado a proximidade ao centro fica clara, Cristiane Cardoso faz parte da família do fundador da IURD. Ela tanto segue um conjunto de comportamentos já apregoados pelo cristianismo, como também cria novos símbolos que a distinguem das demais mulheres. Sua produção conduz a mulher pentecostal a uma estética de glamourização, na qual o “*fashion*” é entendido como sinal da relação interior e direta com Deus. Estar na moda, bem vestida ou *fashion* tornam-se símbolos da mulher iurdiana, uma mulher virtuosa.

Em “O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal”, Campos (2011) destaca a necessidade de pensar as diferentes formas de circulação do carisma – as formas nas quais ele é transmitido, consumido, apreendido e compartilhado – para melhor compreendê-lo. Apesar de não negar carisma como dominação, a autora o aborda como performance, para assim entender a capa-

cidade do líder de se mostrar como exemplar. Nesse sentido, nos é aqui necessário entender como Cristiane Cardoso se torna exemplar e, assim, utilizaremos as três direções de circulação do carisma destacadas por Campos para melhor refletir sobre a liderança aqui analisada.

Como nos argumenta Campos (2011), a primeira forma de circulação do carisma seria sua *comodificação*. Isso significa que é possível empresariar o capital carismático, ou seja, sua comodificação é feita através de conferências pagas, programas de TV, livros, etc. Isto permite que o líder carismático rompa barreiras geográficas e institucionais, transformando-se em “celebridade de fé”. Essa percepção de Campos (2011) faz sentido para pensar a liderança aqui analisada. Cristiane comodifica seu carisma por meio de livros, programas de TV (“Coisas de Mulher”, “*The Love School*”) e conferências pagas – como o curso para casais ministrado por ela e seu marido. O que a ideia de comodificação nos traz de importante é que os “produtos” disponibilizados pelo líder assumem um duplo efeito de reforçar a exemplaridade do líder e possibilitar que outros aprendam a assumir esse carisma, criando uma cadeia ritual e emocional de mimetização dos grandes líderes por outros menores.

A segunda forma de circulação do carisma seria como capital simbólico através dos nomes de família do líder carismático (Campos, 2011). Como discutimos acima, podemos perceber na IURD que o carisma de Edir Macedo circula e se transmite entre seus familiares. Não apenas no caso de Cristiane Cardoso, que é quem tem mais se destacado, mas também sua outra filha, sua esposa e seus genros.

Inicialmente, acreditamos que a transmissão por linhagem de parentesco e a comodificação midiática eram os principais canais de circulação do carisma de Cardoso. Contudo, desde a sua volta para o Brasil – Cristiane e seu marido Renato haviam passado muitos anos em países como EUA, África do Sul e Inglaterra – podemos ver a efetivação da terceira forma de circulação do carisma, ou seja, através de *canal energético e corporal entre o líder e os fiéis*. Campos (2011), apoiada em Joel Robins (2009), destaca a necessidade do líder de estabelecer esse canal com os fiéis, para que haja a confirmação da sua autoridade. Cristiane preside semanalmente reuniões no Templo de Salomão, sozinha ou acompanhada do marido. Estas reuniões são assistidas e replicadas em outras partes do país. Além disso, ela também vai a diferentes templos, falar diretamente com as fiéis em grandes reuniões ou com as esposas e obreiras locais, para que estas possam replicar sua mensagem. Assim, suas ações se encaixam no modelo de Campos (2011), no qual o líder compartilha seu carisma consolidando-o, ou no sentido weberiano, rotinizando-o, mas também possibilitando a criação de novos líderes.

Essa última forma de circulação do carisma é a primeira pista para entender o que faz com que Cristiane Cardoso se destaque de sua mãe, Esther Bezerra, e irmã, Viviane Freitas. Afinal ambas também são casadas com bispos da igreja, o

que apoia institucionalmente suas lideranças. Sua irmã também teve a possibilidade de observar de perto outras lideranças carismáticas. Ambas, assim como Cristiane, possuem *blogs* e programas de TV e rádio, e Esther Bezerra também já publicou um livro, o que possibilita a circulação do carisma entre elas e as fiéis da igreja.

Além da criação de um canal energético e corporal com os fiéis, outro ponto de diferenciação entre Cristiane Cardoso e suas parentes mais próximas é a fundação do Godllywood. O objetivo de Cristiane, em suas próprias palavras, era o seguinte:

*Assim como Hollywood tem usado seus poderes para degradar a nossa sociedade, nós podemos usar o poder que Deus tem nos dado, Seu Espírito, para guiar moças a uma sociedade diferente. Se as moças são ensinadas a serem mulheres de Deus, então a sociedade terá mães, filhas, companheiras de trabalho, famílias e MULHERES melhores, que valorizam as coisas boas da vida. Moças que se guardam até o casamento, que sabem como cuidar de uma casa e também seguir uma carreira, que não estarão seguindo as sexy e ruins tendências da moda, e sim as direções de Deus.<sup>7</sup>*

Nos termos já utilizados por Ari Pedro Oro (2009), podemos perceber este percurso como “empreendedorismo carismático” da própria Cristiane Cardoso. Ela faz com que seu carisma chegue às fiéis, administrando-o de modo empreendedor. Esta qualidade empreendedora é uma das que a distingue das demais esposas de pastor.

Portanto, podemos perceber em Cristiane Cardoso uma qualidade, senão no sentido estrito de religiosidade apontada por Simmel (2010), certamente de “transreligiosidade”: ela é capaz de produzir uma linguagem entre as fronteiras do religioso e do secular que é significativa e eficaz. Além disso, suas ações estão dentro do que já era considerado estritamente correto na doutrina desta comunidade religiosa. Nota-se ainda que a conduta desta líder não só inspira as meninas e mulheres batizadas e pertencentes à comunidade religiosa da IURD, mas também outras sem vínculo forte com a igreja, como é possível ver no relato de uma leitora do *blog*: “Não sou evangélica, não vou à igreja com frequência, mas procuro sempre acompanhar seu *blog*, que tem me ajudado imensamente”<sup>8</sup>.

É a partir de demandas como essa que Cristiane Cardoso sentiu a necessidade de criar o *Godllywood autoajuda*. Nele, mulheres que não precisam ser fiéis ou frequentadoras da IURD são convidadas a realizar “desafios” com o objetivo de melhorar suas vidas. Os desafios não são uma categoria restrita ao *Godllywood autoajuda*, e fazem parte do repertório do grupo desde o início do Godllywood, ainda no Texas. O termo é utilizado para designar tarefas que as participantes devem cumprir com o objetivo de “melhorar a si mesmas” e “se aproximar de

7 Disponível em:  
[http://cristianecardoso.com/pt/?page\\_id=765](http://cristianecardoso.com/pt/?page_id=765).

8 Disponível em:  
<http://blogs.universal.org/cristianecardoso/pt/a-mulher-v-ao-termino-do-amor/>.

Deus”. Jacqueline Moraes Teixeira (2014) já havia apontado a dimensão pedagógica que esses *desafios* assumem. Em sua concepção, dentro do Godllywood o corpo é um instrumento a ser educado através de suas normas e ensinamentos, objetivando levar a integrante e sua família à prosperidade. Essa pedagogia se daria por meio dos desafios, pois eles seriam modeladores e motivadores de práticas exemplares – no caso aqui, Cristiane Cardoso é entendida como a principal referência dessa exemplaridade (ver Campos, 2013).

Cristiane Cardoso, segundo seus relatos em seu *blog*, casou-se virgem aos 17 anos com seu primeiro namorado. Ela diz que sempre pediu a Deus para casar nesta situação com um “homem de Deus”, ou seja, um rapaz que fosse ou pretendesse tornar-se pastor. Ao contar essa história, ela salienta ter sacrificado uma joia em uma “campanha da fogueira santa”<sup>9</sup> quando tinha 14 anos para que fosse escutada por Deus. Sempre fez parte da igreja, mas ressalta o momento em que foi batizada pelo Espírito Santo. Em suas próprias palavras: “Eu somente conheci a Deus de verdade aos meus 15 anos e tenho que dizer que eu mudei desde então, como se eu finalmente tivesse me encontrado”.<sup>10</sup> Afirma desde criança “enfrentar dificuldades” para fazer a obra de Deus, e destaca que quando passou a morar nos Estados Unidos e, mesmo sem ainda saber falar a língua inglesa corretamente, aproveitou a oportunidade de um trabalho escolar com tema livre para falar sobre a existência de pessoas “possuídas” pelo demônio e da importância de procurar a IURD para se livrar daquele mal. Além destas características de grande importância no meio pentecostal, com destaque para a correção moral, disciplinamento do corpo e a capacidade de sacrificar bens materiais em nome de Deus, Cristiane Cardoso está dentro dos padrões de beleza socialmente exaltados – é branca, magra, tem cabelos loiros, se veste de acordo com a moda – e se mostra como uma “mulher múltipla” que pode se dedicar a um trabalho, em seu caso o de esposa de pastor, cuidar dos afazeres domésticos, cuidar de si mesma esteticamente, e manter o seu relacionamento com Deus estreitamente.

<sup>9</sup> Na campanha da fogueira santa os fiéis da IURD oferecem “sacrifícios financeiros” e escrevem um pedido que é colocado em um envelope e levado por bispos e pastores para o Monte Sinai. O sacrifício seria um grande esforço dentro das condições financeiras de cada fiel para conseguir, ao realizá-lo, chamar a atenção de Deus. O nome da campanha faz referência a passagem bíblica e a crença entre os fiéis é que, quando o pedido é levado até um lugar considerado santo e o sacrifício financeiro é grande, mesmo os desejos mais difíceis serão atendidos por Deus.

<sup>10</sup> <http://blogs.universal.org/cristianecardoso/biografia/>

## AS FIÉIS

Para nós é de fundamental importância a análise de quem são as fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus, para entendermos como se constitui o quadro aqui estudado. A audiência do *blog* de Cristiane Cardoso e do programa televisivo, “Escola do Amor” que ela apresenta junto com seu marido é muito significativa neste sentido. É de grande recorrência que os comentários deixados pelas fiéis sobre os textos postados e os *twitters* enviados ao programa exaltem a importância desta líder para elas. Ao mesmo tempo, esses comentários assumem a forma de agradecimento por uma maior percepção de si mesmas e pelo suprimento de necessidades que já existiam em suas vidas: “Muito forte essa palavra.



Obrigada por estar em nossas vidas”<sup>11</sup>.

Outra importante característica dessas fiéis é que, como já constatado em outros estudos (Campos, 1995; Mariz e Machado, 1994), nem sempre a mulher que se converte à IURD é seguida pelo seu marido. Ao contrário, muitas vezes sua conversão é contrária à vontade dos maridos. Assim as mulheres, que são o grupo majoritário nesta igreja, possuem a necessidade de um esclarecimento quanto ao modo como seu casamento deve ser conduzido dentro dos moldes considerados corretos por sua denominação religiosa, mesmo que seu marido não seja convertido (Campos, 1995). Além disso, o casal líder demonstra o modelo ideal, ou seja, marido e mulher convertidos e trabalhando juntos na “obra de Deus”. No sentido de como as mulheres devem agir em relação à mudança no convívio com seus maridos, as palavras de Cristiane abaixo são bastante significativas:

*E não é que a gente pensa mesmo que pode mudar o filho, a irmã, o namorado ou o marido?! (...) Seu marido só vai mudar o dia em que ele quiser mudar. O que você pode fazer é inspira-lo a mudar através da sua própria mudança. Se torne uma esposa melhor e aprenda a usar o amor inteligente.<sup>12</sup>*

O número superior de mulheres na igreja Universal do Reino de Deus, em relação ao de homens, é um dado que utilizamos em entrevistas para entender a opinião das fiéis quanto a questões de gênero. De modo ilustrativo, segue o depoimento de uma fiel e de uma esposa de pastor quanto ao assunto. Argumenta a fiel: “Toda mulher no fundo sabe que é dependente e se sente desamparada. Quando ela vem pra igreja, ela descobre que esta dependência é a Deus e que Ele aceita ela do jeitinho que ela é” (C., 20 anos, Cenáculo da Fé de Pernambuco). A mesma fiel disse em sua fala que os homens teriam mais dificuldade de aceitar a presença e a submissão a Deus em suas vidas, pois para eles tudo seria resolvido através da força física, enquanto que a força das mulheres seria a sentimental e a emocional. Quando questionada sobre o mesmo assunto, a presença majoritária das mulheres entre os fiéis da IURD, uma esposa de pastor respondeu que um dos motivos seria a existência de mais mulheres que homens no mundo. Dando prosseguimento ao assunto, levantamos uma questão acerca do fato de que as mulheres não podem atualmente ser pastoras na IURD. Ela respondeu:

*Uma mulher é muito atarefada, ela tem muitas funções pra desempenhar. Por isso seria difícil assumir todas essas responsabilidades e ainda ser pastora. E pra servir a Deus no altar não é preciso ser pastora, você faz isso como esposa de pastor (R., 40 anos, Cenáculo da Fé de Pernambuco).*

<sup>11</sup> Disponível em:  
<http://blogs.universal.org/cristianecardoso/pt/obrigada/>.

<sup>12</sup> Disponível em:  
<http://blogs.universal.org/cristianecardoso/pt/jeitinho-feminino-de-ser/>.

As falas trazidas acima nos mostram que estas mulheres percebem em si mesmas submissão e deveres ligados ao âmbito doméstico, mas que tudo isto está dentro de sua servidão a Deus. As mulheres são descritas como mais espiritualizadas, mais próximas dos desígnios divinos pelo simples fato de serem mulheres. Se por um lado elas se colocam dentro de um sistema que divide o que é do âmbito feminino e o que é do âmbito masculino, por outro lado ser mulher é visto como algo positivo; é ter maior facilidade de reconhecer o poder de Deus e de se colocar em uma posição de servir a Ele, garantindo o que para este grupo é mais importante, sua salvação e o poder de salvar sua família. A mulher assume o lugar da mediadora entre o secular e o sagrado, capaz de pedir por seus filhos e maridos não convertidos, como já observou Birman (1996).

É principalmente através das mídias que Cristiane Cardoso explora o exposto acima. Ou seja, argumenta acerca da necessidade da mulher se submeter aos desígnios de Deus. Além disso, ela também destaca a necessidade da mulher se submeter ao marido como uma das formas de servir à vontade divina. Contudo, ela destaca que essa submissão ao marido não significa que a mulher não seja importante ou que ela deva se sujeitar a uma relação degradante e que “coloque em risco sua fé”. Nas palavras da própria Cristiane Cardoso:

*Quando Deus criou o casamento, a intenção d'Ele era de estabelecer o homem como autoridade para que este pudesse cuidar da mulher, e não inferiorizá-la. (...) Submeter-se não significa tornar-se escrava ou capacho, mas, sim, permitir que nossos maridos tomem a decisão final (Cardoso, 2011: 221-223).*

Em um *post* mais recente no *blog* de Cristiane Cardoso escrito por uma de suas colaboradoras, Evelyn Higgbotham, há novamente um destaque para a necessidade da submissão da mulher ao homem.

*Não deixe que ninguém lhe engane fazendo-a pensar que uma mulher que permite que um homem lidere se torna menos gente. Não pense que mostrar respeito aos homens por suas qualidades dadas por Deus diminui você. Não pense em forçar os homens em sua vida a se sentirem envergonhados por serem masculinos, ou pararem de tratá-la com respeito e gentileza por você ser do sexo feminino (Evelyn Higgbotham, 06 de Janeiro de 2017).<sup>13</sup>*

Alguns dias depois, no texto “Como é um casamento feliz?”, no mesmo *blog*, a própria Cristiane explorou um pouco mais o assunto:

*Nem tudo é feito do meu jeito, e nem por isso sou anulada, pelo contrário! Gosto de saber que o meu marido está à frente, que ele toma a decisão final – isso me passa a*

**13** <http://blogs.universal.org/cristianecardoso/pt/seraque-devemos-treinar-nossos-meninos-para-serem-meninas/>.

*segurança de que tenho um protetor e um cuidador, um verdadeiro marido. Odiaria me sentir o cabeça da relação! (Cristiane Cardoso, 17 de Janeiro de 2017).<sup>14</sup>*

Além da submissão feminina, podemos ver aqui que algo que é considerado pelo senso comum como pertencente ao universo feminino é interpretado por esta líder como parte do papel masculino: o cuidado. Em uma cultura extremamente machista e violenta contra as mulheres, tal como é como a brasileira, Cristiane Cardoso, apesar de reforçar a submissão feminina, contesta sua inferiorização e a violência masculina. “A mulher virtuosa” seria submissa aos desígnios de Deus, porém cuidada por seu marido. Como já apontado por Elizabeth Brusco (1995) em outra comunidade pentecostal, na IURD também se desenvolve uma “reforma de machismo”. A misoginia e a ideia da submissão feminina continuam presentes, mas agora a mulher é empoderada a partir de sua proximidade com Deus e se torna digna de cuidado e atenção por parte de seu marido. Mariz e Machado (1994) também já haviam apontado algo similar. Segundo estas autoras, o pentecostalismo dá base às “lutas de pequeno alcance” das mulheres. Ou seja, o pentecostalismo valoriza a família e restringe o poder indefinido que antes o marido tinha sobre a mulher, além de criticar o consumo do cigarro e da bebida. Todos estes elementos, juntamente com a crença de que quem “aceitou a Jesus” possui a “salvação” – que é o mais almejado por este grupo –, aumentam o poder das mulheres que se convertem ao pentecostalismo dentro de sua família.

Outro ponto que aparece como importante para as fiéis, e que é estimulado por Cristiane Cardoso, é o cuidado estético com o próprio corpo – aproximando o grupo de valores da sociedade mais ampla e não apenas da comunidade religiosa. Aqui ocorre o movimento de incorporar na sacralização do feminino a dimensão sensível, do sensual, glamourizando a forma de ser evangélica, de ser pentecostal. É constante no discurso das fiéis expressões como “Eu sou mulher, preciso me cuidar”. Em uma conversa informal, uma jovem chegou a afirmar: “É muito feio uma mulher sem maquiagem, parece uma assembleiana” (G., 17 anos, Cenáculo da Fé de Pernambuco). Nas palavras da própria Cristiane Cardoso:

*Não é porque sou uma mulher discreta que tenho que me vestir de forma cafona, nem porque sou uma mulher de fé que tenho que aderir a “moda evangélica”. Por que não ser discreta, de fé, feminina, moderna e elegante também?<sup>15</sup>*

Em consonância com tal discurso, é possível encontrar no site de Cristiane Cardoso uma seção textos sobre “beleza”, “saúde e *fitness*”, “casa”, entre outros. Sempre entre as fronteiras do profano e do sagrado, e muitas vezes assumindo o lugar de mediadora entre essas dimensões, Cristiane oferece uma imagem alterna-

14 Disponível em:  
<http://blogs.universal.org/cristianecardoso/pt/como-e-um-casamento-feliz/>.

15 Disponível em:  
[http://blogs.universal.org/cristianecardoso/pt/lookdacris\\_a\\_la\\_sage/](http://blogs.universal.org/cristianecardoso/pt/lookdacris_a_la_sage/).

tiva para as pentecostais àquela ligada ao estereótipo da pentecostal “fora de moda” – saias jeans abaixo do joelho, coques no cabelo, sem usar maquiagem ou fazer as unhas. Na visão apregoadada na IURD e por esta líder, a mulher deve ser submissa ao deixar o marido ser aquele que toma as decisões finais, porém ela é cuidada por ele e também por si mesma.

### A GLAMOURIZAÇÃO DA FÉ

No *site* do Godllywood é possível encontrar a seguinte explicação: “Godllywood nasceu de uma revolta sobre os valores errados que a nossa sociedade tem adquirido através de Hollywood”. O nome do Godllywood surge da junção das palavras *God* (Deus) e Hollywood. Com isso, sugere-se que dentro de seu grupo religioso, essas mulheres são as verdadeiras mulheres admiráveis, não só pela sua proximidade com Deus, mas também pela sua aparência estética. Essa posição, assim, é indicada como a verdadeiramente glamourosa – em oposição àquela das “artistas de Hollywood”.<sup>16</sup>

Cristiane Cardoso parece trazer para o cenário pentecostal a ideia da mulher “glamourosa” e “chique” e que é ao mesmo tempo boa dona de casa. Ela incorpora o ideal da mulher “bela”, “feminina”, “respeitável” e comprometida com os “valores familiares”. Contudo, o mais importante é constatar que estes se tornam os ideais da mulher cristã, dentro da lógica da IURD. Esta mulher glamourosa é a mulher que dedica sua vida a Deus. Estes valores descrevem a dedicação da vida à “obra de Deus” como algo bonito. No entanto, este belo não é o da tradição católica, na qual o sofrimento e a fragilidade feminina são seus principais aspectos (ver Campos, 2013). A beleza expressa por estas mulheres da IURD está no fato de que elas se mostram fortes – pois, dentro desta lógica, a sua proximidade com Deus garante segurança e poder –, posto que são (ou devem buscar ser) ativas e esteticamente enquadradas nos valores da sociedade mais ampla.

Interessante notar que não é apenas Cristiane Cardoso quem tem mostrado o glamour e o valor do âmbito doméstico e do feminino. Muitos programas de culinária sem qualquer ligação religiosa parecem fazer o mesmo movimento, como os da Nigella Lawson (apresentadora e jornalista britânica que possui programa televisivo sobre culinária). Este programa aparece aqui como exemplo de uma estética que ressalta valores ligados ao âmbito doméstico como deslumbrantes e “*chic*” e tem aparecido na mídia sem ter qualquer ligação com uma moral religiosa. Entendemos que a submissão não é a tônica dos programas, porém é possível notar tanto nesses programas como na atuação de Cristiane Cardoso um cenário mais amplo de enaltecimento ao doméstico e ao feminino, que se constitui em empoderamento, ao qual a IURD parece estar muito bem sintonizada.

16 A categoria glamourização, apesar de não ser uma categoriaêmica, é inspirada nessas explicações do surgimento do Godllywood e nas falas de Cristiane Cardoso, nas quais ela afirma a necessidade da mulher ser elegante e que isso demonstraria em seu exterior a sua “construção interior” e “proximidade de Deus”. Ver: [http://blogs.universal.org/cristianecardoso/pt/lookdacris\\_a\\_la\\_sage/](http://blogs.universal.org/cristianecardoso/pt/lookdacris_a_la_sage/) e [http://blogs.universal.org/cristianecardoso/pt/vestindo\\_uma\\_adolescente/](http://blogs.universal.org/cristianecardoso/pt/vestindo_uma_adolescente/).

Neste sentido, também podemos estabelecer uma comparação entre a carreira da esposa de pastor e o papel assumido pelas primeiras-damas, especialmente a popularidade encontrada por Michele Obama em seu país e no mundo. Michele Obama se realiza como materialização do ideal da mulher competente e que se sobressai em sua própria carreira, mas também uma esposa e mãe dedicada, que sempre aparece em público bem vestida. Assim como no caso da esposa de pastor, ela deixa a própria carreira para assumir e se dedicar aos papéis de esposa e de mãe, que também incluem cuidar daqueles aos quais o marido lidera (no caso da primeira-dama, a população do país e, no caso da esposa de pastor, os fiéis da igreja) especialmente no que tange a assuntos ligados às mulheres. Em tais posições de liderança, essas mulheres dão exemplo e incentivam as outras a serem autônomas e bem-sucedidas – cada uma ordenando suas vidas dentro das hierarquias de valores das comunidades as quais pertencem. Tomando, portanto, o exemplo de Cristiane Cardoso e esses últimos exemplos seculares, percebemos que a ideia de submissão sofre deslocamentos significativos, e a mulher ganha visibilidade e se empodera a partir do espaço doméstico e não na sua negação ou abandono.

Aquilo que até então foi considerado feminino e, por isso, muitas vezes desvalorizado também passa a ser engrandecido e sinônimo da mulher ideal, na perspectiva desta forma de religiosidade: cozinhar, limpar, cuidar dos filhos e do marido e ainda ser ativa na igreja e no relacionamento com o divino. Esse é o comportamento mostrado como correto e alcançável para uma “mulher de Deus”. A mulher não somente é valorizada, como já mostrado anteriormente, ela é empoderada pela sua capacidade de ter um relacionamento próximo com o divino.

Todavia, o que merece destaque aqui é que este comportamento ligado ao âmbito doméstico não é apenas valorizado, mas apresentado como glamouroso. Deus e a religião podem ser tão glamourosos quanto Hollywood, é isso que o nome do Godllywood nos diz. E também é isso que a forma de se portar e vestir que as meninas e mulheres que fazem parte do Godllywood nos transmitem. Vestidos, salto alto, cabelo arrumado, unha feita, maquiagem e um corpo esguio e firme. Tudo dentro das atuais tendências da moda, porém passado por uma reforma segundo os valores do grupo. As calças jeans não são usadas nas reuniões da igreja, os ombros e o colo não ficam amostra simultaneamente, o comprimento das saias não é curto.

Birgit Meyer (2010) refere-se a “*sensational forms*” para descrever os modos específicos, autorizados pela instituição religiosa, de evocar e organizar o acesso ao transcendental, formando o conteúdo e as normas da religião. Basicamente, são parte de uma estética que governa o compromisso do humano com o divino, e vice-versa, gerando uma sensibilidade específica. Esse conceito nos parece bastante importante para entender o comportamento feminino dos membros da IURD,

principalmente entre aquelas que se inserem em um dos grupos do Godllywood. Estas meninas e mulheres têm acesso ao transcendental mediado por um comportamento específico, que se expressa em práticas corporais estéticas, tanto na sua vida cotidiana quanto nos momentos determinados de evocar o sagrado.

A mediação entre estas mulheres e o divino é feita por uma estética e um comportamento apresentado como glamouroso. É isto o que as distingue das outras mulheres como “mulheres de Deus”. A própria Igreja Universal do Reino de Deus coloca isso quando decide que as meninas que queiram “fazer a obra de Deus no altar”, ou seja, tornar-se esposas de pastores, só serão consideradas se tiverem feito parte do Godllywood. Para ser uma integrante do Godllywood não é necessário ser ou objetivar torna-se esposa de pastor, mas, desde a criação do grupo, a participação ao Godllywood é compulsória para casar-se com pastor.

Quando um homem e uma mulher decidem juntos “servir a Deus no altar”, o que também significa se tornar um representante da IURD, a direção desta tem que estar de acordo, e este casal tem que preencher certos pré-requisitos, que, no caso das mulheres, são ensinados pelo Godllywood. Em outras palavras, observa-se que tornar-se uma esposa de pastor é assumir uma carreira. Uma de nossas informantes mais próximas no Cenáculo da Fé (L., 16 anos) afirmava que queria “servir a Deus no altar” e por isso que o seu próximo passo seria se juntar ao Godllywood. É interessante constar que ela ainda não tinha nenhum pretendente, porém, assim como na trajetória da própria Cristiane Cardoso, ela queria casar com um homem de Deus e orava para isso.<sup>17</sup>

Arriscamos sugerir que a IURD domina o doméstico de forma competente – cozinhar bem, saber organizar uma casa e a vida dos filhos e do marido estão entre as qualidades necessárias a uma esposa de pastor. O cuidado de si mesma também passa a ser um dos requisitos que compõem o transcendental, as qualidades que fazem de uma mulher comum uma mulher de Deus. A sua candidatura a participar e compartilhar da liderança do marido no pastorado, *i.e.* nas coisas sagradas, depende de sua maestria nas coisas ditas vulgarmente como *comezinhas*.

O Godllywood ensina as meninas e mulheres que além de todos os deveres para consigo, para sua família e para Deus, que discutimos até aqui, ela também pode assumir uma carreira – seja ela religiosa ou secular – e ser bem-sucedida nela. Contudo, é afirmado que ela não pode usar a profissão como “desculpa” para não cumprir os deveres anteriores. Seria, perfeitamente possível, em sua lógica, conciliar todos eles. No que tange à carreira, do mesmo modo que alguns homens desejam se tornar pastores, existem mulheres que querem ser esposas de pastores, mesmo que não haja um pretendente à vista. Querer ser esposa de pastor é querer assumir a dedicação a “obra de Deus” como principal tarefa de sua vida, inclusive como a que garante seu sustento financeiro.

**17** Como já discutido por outros autores (ver Campos, 2011), a carreira do pastor e o seu carisma estão diretamente ligados ao da sua esposa e de sua família. No caso da IURD parece importante destacar que se tornar esposa de pastor é entendido pelas meninas que aspiram a tal como “colocar a própria vida no altar”. A IURD possui um livro escrito por uma esposa sobre o assunto, Escolhida para o altar de Tânia Rubim (2011). Nele, a autora fala sobre como descobriu sua vocação e as dificuldades que uma esposa pode encontrar, como as constates transferências, e a possibilidade de dividir a casa com outras famílias quando isso acontece. A partir dele, e dos blogs já citados, é possível entender que, na carreira de esposa, a questão financeira está relacionada à atuação de seu marido e de sua família. O ordenado recebido por um pastor depende de ele ser pastor ou bispo, do lugar onde está atuando, se é casado ou não, se tem filhos ou não, etc.

## FRONTEIRAS ENTRE O RELIGIOSO E O SECULAR

Berger (2000) já chamou atenção para o fato de que as pessoas estão em busca de movimentos religiosos que lhe ofereçam valores e verdades de um modo seguro, ou seja, que lhe afirmem certezas. A modernidade deixa em aberto as certezas, e esta é uma condição insegura que nem todos conseguem suportar. Assim, movimentos que prometem resguardar o que é verdade e o que é certo, mesmo que apoiados em uma visão transcendental que necessite da fé para que seja adquirida, contarão com adeptos.

O sucesso do Godllywood e da própria Cristiane Cardoso podem ser explicados nesses termos. A posição da mulher na sociedade atual é complexa e ambígua. Ela tem que exercer diversos papéis e o comportamento que é cobrado dela difere entre diversos grupos e instituições. As ideias que podemos encontrar no Godllywood, ou mesmo nos textos e programas de Cristiane Cardoso, pregam um modo de comportamento que não abre margens para dúvidas e que pode ser aplicado em todos os âmbitos da vida daquela mulher. A “mulher virtuosa” se dedica à obra de Deus, à sua família e à sua aparência. Ela não faz fofocas ou intrigas e caso tenha uma profissão se dedicará a ela para fazer o melhor que puder, mas sem diminuir sua dedicação aos anteriores.

Além disso, uma questão, já sinalizada anteriormente, nos surge. O Godllywood é um grupo criado dentro da Igreja Universal para meninas e mulheres que fazem parte desta igreja. Contudo, não é possível encontrar nenhuma identificação com uma denominação religiosa específica em seu *site* (como é possível constatar nos *banners* abaixo). Outro ponto é que o processo de seleção para ser membro do grupo pode envolver tarefas como arrumar o guarda-roupa, cozinhar para a família, ir às reuniões da igreja usando saia e salto alto. Estes são ensinamentos que também podemos encontrar nos livros e no *site* de Cristiane Cardoso. O que podemos perceber é que todas estas práticas estão no limite entre o religioso e o secular e entre o sagrado e o profano.





Suzan Harding propôs, em seu artigo “Revolve, the Biblezine”, o conceito de “transevangélico” para pensar onde se inseria a revista *Revolve*, uma Bíblia em formato de revista adolescente feminina, que trazia ensinamento bíblicos, mas também de comportamentos cotidianos. O conceito de “transevangélico”, assim como o de outros “trans”, propõe a liminaridade entre duas práticas, que passam a se interligar e complementar (Harding, 2009).

Contudo, ao utilizarmos as ideias de Harding para pensar o caso aqui discutido, preferimos o uso do termo “transreligioso”, pois as práticas aqui examinadas não se inserem ambigualmente apenas na categoria de evangélico. Os ensinamentos existentes no Godllywood, assim como o vinculado na mídia pela Cristiane Cardoso, são de práticas comezinhas, da vida cotidiana. Eles incluem a melhor forma de se vestir, de se maquiar, de decorar a casa. O formato dos livros desta líder e escritora são bastante similares aos livros de autoajuda escritos para mulheres não religiosas. Entretanto, todas estas práticas não apenas estão inseridas dentro de uma igreja, mas justificadas por uma ordem transcendental. Uma mulher deve ser “virtuosa”, pois existem exaltações a esta mulher na Bíblia – provérbios 31:10. Se, por um lado, como ser essa mulher está vinculado à interpretação da IURD e da própria Cristiane Cardoso – seu livro *Mulher V* traz os ensinamentos de como uma mulher deve agir para ser virtuosa –, por outro, esses ensinamentos são seguidos para glorificar a Deus.

Tendo em vista a importância das afirmações de Harding para o caso aqui estudado, parece ser necessário também discutir a própria categoria religião. Geertz (1989) entende religião basicamente como um sistema de símbolos sagrados tecidos de modo ordenado. Esse sistema age para criar disposições e motivações formadas através de conceitos sobre uma existência geral que parece factual. Ou seja, a religião adéqua as ações humanas a uma ordem metafísica,



projetando imagens desta ordem no plano da experiência humana, o que ocorre no cotidiano de cada povo. No caso das práticas efetuadas no *Godllywood* e para o público feminino da IURD, podemos ver que ações femininas cotidianas que são muitas vezes consideradas frívolas e comezinhas são adequadas para que sejam transmutadas e objetivadas no plano do divino.

Além disso, Geertz (1989) também nos mostra que os homens religiosos frequentemente se movem entre a perspectiva religiosa e a do senso comum, nunca estão pensando somente em termos religiosos. Assim, o crente não é aquele que está a todo o tempo praticando a sua crença, mas o que possui a capacidade de fazê-lo. Estes termos interessam aqui para explicar que a estética e o comportamento exaltados pelo grupo estudado estão muitas vezes dentro do que é pregado pelo senso comum e da percepção secular.

A mulher bonita, bem vestida, maquiada e penteada, que possui a capacidade de assumir cargos de importância em sua vida profissional e ainda assim cuidar bem da casa, dos filhos e do marido, é uma imagem encontrada em revistas femininas, programas televisivos e campanhas publicitárias e também é o ideal da mulher da IURD com o acréscimo de que ela faz tudo isso em seu relacionamento com o divino. Entre as entrevistadas, T. R.,<sup>18</sup> afirma:

*Eu tô na igreja há muito tempo e sempre segui todas as práticas, mas não fazia elas por Deus. Quando finalmente tive um encontro com Ele, senti uma coisa muito forte. Minha fé foi fortalecida e entendi o verdadeiro sentido de agir como e ser uma “mulher de Deus” (T.R., Cenáculo da Fé de Pernambuco).*

**18** Entrevista realizada em dezembro de 2011, não temos dados sobre a idade da informante.

Se estas ideias de Geertz possuem importância teórica neste ensaio, também invocamos aqui percepções de Talal Asad. Apesar de serem distintas e mesmo opostas, ambas contribuem com distintos pontos para esta análise.

Em *Genealogies of Religion*, Asad (1993) discute as origens históricas do termo religião e mostra como ele possui uma base ocidental apesar de ser empregado como conceito universal. Esta separação é normativa e não teria nada de transcultural ou trans-histórica. Além disso, nessa conceituação, o significado teria tomado o lugar dos processos através dos quais são construídos. Para Asad, ao fazer isso, Geertz, e qualquer outro estudioso que incorra no mesmo erro, está assumindo uma perspectiva teológica que não consegue pensar distintos grupos. Ela é o que Asad chama de “visão modesta”, pois diminui a religião apenas a posição que lhe foi permitida na sociedade pós-iluminista, de crença individual. Ela é produto do mundo ocidental e de sua história pós-reforma, que acusa qualquer outro de atrasado ou de usar a religião como disfarce para o poder (Asad, 1997).

No lugar de ver a religião como um sistema cultural exterior aos indivíduos,

Asad e outros autores como Mahmood (2005) exploram a religião através de exercícios de disciplina e práticas de reflexão que produzem sujeitos éticos (Fassin, 2012). Segundo esta tradição, elementos como corpo, *self* e moral são construídos na prática, através de ações que são cumulativas na constituição do agente. Aqui, mesmo ações não bem-sucedidas em seu objetivo primeiro são cumulativas no processo de constituição do *self* (Asad, 1993; Mauss, 2003; Mahmood, 2005). Essas ideias nos são importantes, pois no Godllywood é possível ver que, mais que um sistema simbólico exterior aos indivíduos, seus ensinamentos são interiorizados pelo exercício e treino das suas práticas.

A percepção de Asad da distinção entre secular e religioso como produto da modernidade também nos é cara, pois possibilita o exame das práticas aqui analisadas não apenas como uma inversão do que seria comum na contemporaneidade, mas como uma negação da secularização como um dado empírico e inquestionável. Como nos mostram Berger e Zijderveld (2012), não é por que as pessoas têm a oportunidade de fazerem escolhas seculares que elas não optarão por escolhas religiosas. Assim, no grupo aqui analisado, práticas que são entendidas como não religiosas dentro da percepção moderna ocidental – como o cuidado com o corpo, com a casa, a escolha de um parceiro para o casamento, e no caso da IURD em geral a escolha dos candidatos políticos durante as eleições – são colocadas dentro do espectro do que agrada a Deus e se efetivam como transreligiosas.

## CONCLUSÃO

A análise do Godllywood de Cristiane Cardoso aqui realizada aponta para a existência de novas formas do fazer religioso. Além disso, as práticas pregadas dentro do Godllywood e exemplificadas pelas esposas de pastor mostram ambiguidade no que tange ao que é religioso e o que não é. As atribuições das “esposas” vão desde o atendimento às fiéis, ao cuidado com a limpeza da casa e da igreja e com a própria higiene e aparência – ou seja desde tarefas que claramente administram o sagrado até aquelas vistas como mezinhas e da vida cotidiana que também são aqui sacralizadas. Contudo sua posição e suas tarefas são colocadas como tão glamorosas – ou até mesmo mais – quanto àquela das “artistas de Hollywood”. Estas mulheres, dentro de seu grupo religioso, são as verdadeiras mulheres admiráveis. Essa glamourização chega até as tarefas domésticas, que se tornam práticas de grande importância inclusive no contato com o divino (Meyer, 2010). De forma diferente de muitas feministas, não é através da negação e ou abandono pelas mulheres do espaço doméstico, ou mesmo do compartilhamento do espaço doméstico com os homens, que as iurdianas se empoderam, mas a partir do doméstico e do seu domínio exemplar. É assim que a ideia de submissão ao homem parece

sofrer inflexões distintas daquelas da visão feminista. Uma esposa de pastor personifica a possibilidade de liderança religiosa das mulheres no meio cristão e pentecostal, um espaço em que a possibilidade de liderança, na maioria das vezes, é restrita aos homens. Trata-se de uma carreira institucional, porém paralela à masculina, sem concorrer com esta. Este é um dado fundamental, pois, apesar da grande visibilidade assumida pelas esposas de pastores, e da ampla influência de Cristiane Cardoso sobre os fiéis da IURD, as mulheres não concorrem diretamente com os homens para assumir o posto de pastor.

Depois de alguns anos, a IURD passou a restringir apenas às meninas e mulheres que fazem parte do Godllywood a possibilidade de se tornarem esposas de pastor – processo similar ao que sempre ocorreu com os rapazes que queriam se tornar pastores que participam de um processo de aprendizado e prática até se tornarem pastores de fato. Com esta atitude, a Igreja Universal do Reino de Deus passa a possuir o estrito controle daqueles que se tornarão seus representantes. Agora não basta selecionar aquelas mulheres que, como esposas de pastor, mostram o comportamento ideal para a fiel da IURD, também é necessário ensinar este comportamento. No entanto, é importante lembrar que esta “pedagogia”<sup>19</sup> não chega apenas às aspirantes a esposa de pastor, e sim a todas as meninas e mulheres fiéis da IURD através dos livros e programas de televisão e rádio de Cristiane Cardoso.

19 Ver Teixeira (2014).

Todas estas características mostram uma mudança na percepção anterior da mulher pentecostal. Marion Aubrée (2014) elabora um breve relato do lugar da mulher pentecostal em sua denominação e na sociedade brasileira nos últimos quarenta anos. Ela nos mostra que, no pentecostalismo clássico, a atitude humilde e de observância ética destinava ao corpo da mulher a maior parte das proibições negando a elas o uso do anticoncepcional, da maquiagem e das roupas que “modelavam o corpo”. Nesse quadro, a relação homem/mulher parecia seguir os moldes machistas ligados à cultura rural ancestral. Por outro lado, Aubrée também percebe atualmente, e coloca como exemplo a bispa Sônia Hernandez da Igreja Renascer, o crescimento do que Maddox (2012) chama de “*walking evangelistic billboard*”. Esta mulher evangélica que cuida do seu corpo e estilo transformando a si mesma em uma propaganda da vida com Jesus. De modo semelhante Ricardo Mariano (1999) também percebe uma expansão do acesso das mulheres ao pastorado através da linha gospel que tem entre seus principais representantes mulheres. Estes dados mostram que o caso do Godllywood se insere em um novo quadro de posição das mulheres no pentecostalismo no Brasil e no mundo.

Os métodos e práticas do Godllywood têm se tornado cada vez mais amplamente aceitos pelas fiéis da IURD – e mesmo por um grupo fora da igreja que tem acessado os sites, livros, desafios e o *Godllywood autoajuda*, que tem como público justamente estas mulheres que não são da IURD. As dúvidas e dilemas postos à mulher contemporânea, que se vê entre os valores do patriarcalismo, tão marcante

em nossa sociedade, e os ideais feministas, é eliminada pelas práticas pregadas pela IURD através da sua principal líder feminina, Cristiane Cardoso. A certeza de como uma mulher deve agir e ser em sua vida cotidiana é transmitida através de uma concepção ligada ao desejo divino. Mesmo as sugestões de práticas ligadas à estética são encaradas como conselhos vindos de uma “mulher de Deus” que, como tal, é “inspirada pelo Espírito Santo”. Por isso que a ideia de “transreligioso” nos parece tão importante para entender estas práticas. Elas estão frequentemente na fronteira que separa o sagrado e o profano, o religioso e o “comezinho” da vida cotidiana. Constantemente, podemos enxergar no caso aqui analisado, o transcendental explicando o que é muitas vezes visto como de ordem banal e, também, práticas tidas como desta mesma ordem “valorizando” o transcendental.

---

**Roberta Bivar Carneiro Campos** é bolsista produtividade CNPq, professora do Departamento de Antropologia e Museologia e do Programa de Pós-Graduação da UFPE. É ainda vice-líder do Grupo de Estudos sobre Cristianismo (UERJ) e coordenadora do Observatório de Cultura, Religiosidades e Emoções (PPGA-UFPE).

**Alana Souza** é Mestre em Antropologia pelo PPGA da UFPE e doutoranda pela mesma instituição.

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASAD, Talal

1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*. Londres, John Hopkins University Press

1997 “Remarks on the Anthropology of the Body.” In COAKLEY, Sarah (org.). *Religion and the Body*. Cambridge, Cambridge University Press.

AUBRÉE, Marion

2014 “Brasil: as mulheres pentecostais entre combate e libertação”. *Antropológicas*, Recife, ano 18, v. 25 (1): 167-194.

BERGER, Peter

2000 “A dessecularização do mundo: uma visão global”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 21, v.1: 9-24.

BERGER, Peter e ZIJDERVELD, Anton

2012 *Em favor da dúvida: como ter convicções sem ser um fanático*. Rio de Janeiro, Elsevier.

BIRMAN, Patrícia

1996 “Mediações femininas e identidades pentecostais”.  
*Cadernos Pagu*, Campinas, n.6-7: 201-226.

BOURDIEU, Pierre

2007 *A economia das trocas simbólicas*. Tradução: Sergio Miceli. São Paulo, Editora Perspectiva.

BRUSCO, Elizabeth

1995 *The Reformation of Machismo*. Austin, University of Texas Press.

CAMPOS, Roberta Bivar C.

1995 *Emoção, magia, ética e racionalização: as múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus*. Recife, dissertação de mestrado. Universidade Federal de Pernambuco.

2011 “O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal”.  
*Revista de Antropologia*, São Paulo, v.54, n.2.

2013 *Quando a tristeza é bela: o sofrimento e a constituição do social e da verdade entre os Ave de Jesus*. Recife, Ed. Universitária da UFPE.

CARDOSO, Cristiane

2011 *Melhor do que comprar sapatos*. Rio de Janeiro, Unipro editora.

CSORDAS, Thomas

2004 “Asymptote of the Ineffable: Embodiement, Alterity and the Theory of Religion”. *Current Anthropology*, v.45, n2: 163 -185.

FASSIN, Didier

2012 “Towards a Critical Moral Anthropology”. In \_\_\_\_\_ (org.). *A Companion to Moral Anthropology*. Hoboken, Wiley-Blackwell.

FERRAZ, C.

2015 “Na Igreja somos um só corpo”: a liderança e a mediação da mulher na igreja pentecostal. Recife, monografia de conclusão de curso, UFPE.

GEERTZ, Clifford

1989 *A interpretação das culturas*. São Paulo, Editora LTC.

1997 “Centros, reis e carisma: reflexões sobre o simbolismo no poder. In \_\_\_\_\_. *O saber local*. Petrópolis, Editora Vozes.

HARDING, Suzan

2009 “Revolve, the Biblezine”. In BIELO, James (org.). *The Social Life of Scriptures: Cross-Cultural Perspective on Biblicism*. New Brunswick, Rutgers University Press.

MACHADO, Maria das Dores

2005 “Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais”. *Estudos Feministas*, n13, v.2: 387-396.

MAFRA, Clara

2000 “Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses”. *Revista Mana*, v.6, n.1: 57-86.

MAFRA, Clara; SWATOWISKI, Claudia e SAMPAIO, Camila

2012 “O projeto pastoral de Edir Macedo: uma igreja benevolente para indivíduos ambiciosos?”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.27: 81-96.

MADDOX, Marion

2012 “Saved by Shopping: A Feminite Ethics of Conspicuous Consumption in a Australian-Based Global Megachurch”. Trabalho apresentado no colóquio do GSRL “*Gênre et Pentecôtisme*”, Paris.

MAGALHÃES FILHO, J.

2007 “Mulher pentecostal: entre a vida religiosa e a realidade social”. *Anais da X REA*, Aracaju, UFPE. Disponível em: <http://jrmf.pro.br/REA2007.pdf>.

MAHMOOD, Saba

2005 *Politics of Piety: The Islamilical Revival and the Feminist Subject*. Princeton, Princenton University Press.

MARIANO, Ricardo

1999 *Neo-pentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Editora Loyola.

MARIZ, Cecília L. e MACHADO, Maria das Dores Campos

1994 “Pentecostalismo e a redefinição do feminino”.

*Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n.17.

MAUSS, Marcel

2003 “Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades

arcaicas”. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.

MEYER, Birgit

2010 *Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's*

*Sensational Forms*. Durham, Duke University Press.

ORO, Ari Pedro

2003 “Igreja Universal: um poder político”. In CORTEN, André; DOZON,

Jean-Pierre e ORO, Ari Pedro (orgs.). *Igreja Universal do Reino de*

*Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo, editora Paulinas,

2009 “Transnacionalização religiosa no Cone-Sul: uma comparação entre

pentecostais e afro-religiosos”. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano10, n.16.

ROBBINS, Joel

2011 “Transcendência e antropologia do cristianismo: linguagem,

mudança e individualismo”. *Religião e Sociedade*, n.31, v.1: 11-31.

SIMMEL, George

2010 *Religião: volume 1*. São Paulo, Editora Olho D'Água.

SOUZA, Alana

2013 *Transreligiosidade, gênero e liderança carismática: Cristiane Cardoso e o*

*Godllywood na IURD*. Recife, monografia de conclusão de curso, UFPE.

TAVOLARO, Douglas

2007 *O bispo: a história revelada de Edir Macedo*. São Paulo, editora Lafonte.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes

2012 *Da controvérsia às práticas: conjugalidade, corpo e prosperidade*

*como razões pedagógicas na Igreja Universal*. São Paulo,

dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

2014 “Mídia e Performance de Gênero na Igreja Universal”.

*Religião e Sociedade*, n.34, v.2: 232-256.

TOLEDO-FRANCISCO, C.

2002 *Passagens híbridas: relações de gênero e pentecostalismo*. São Paulo,  
dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.



### **Cristiane Cardoso’s Godllywood: An Etnography of “Tranreligiosity”**

---

#### **ABSTRACT**

Cristiane Cardoso, daughter of Bishop Edir Macedo from Universal Church of The Kingdom of God (UCKG), founded and leads a international project so called Godllywood which purpose is to teach girls and woman to behavior in their everyday life according to” God’s principles”. Analyzing this project based on its founder writings and in a material of an ethnography research accomplished in a UCKG’s temple in Recife, this paper debates female leadership role and also of the woman in Pentecostalism and, using the “transreligiosity” notion, indicates a difficult delimitation between the religious and the secular and between the public and the private.

---

#### **KEYWORDS**

Pentecostalism,  
Female Charismatic  
Leadership,  
Transreligiosity,  
Godllywood,  
Secularisms.

Recebido em 5 de fevereiro de 2016. Aceito em 30 de março de 2017.

# Nem soja, nem *gaúcho*: autonomia camponesa e governança ambiental na Resex Chapada Limpa/MA

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137320)

2179-0892.ra.2017.137320

Diana Patrícia Mendes  
e Benedito Souza Filho

🏠 Universidade Federal do Maranhão | São Luís, MA, Brasil

✉ [dipatriciamentes@gmail.com](mailto:dipatriciamentes@gmail.com), [beso45@gmail.com](mailto:beso45@gmail.com)

---

## RESUMO

O avanço do *agronegócio* no Leste do Maranhão, voltado para o plantio da soja, tem propiciado a destruição de amplas áreas de Cerrado, comprometendo a organização social e econômica das famílias residentes nas zonas de implantação desses empreendimentos. Tomando esse quadro para análise, o presente artigo busca entender os impactos desses empreendimentos na região, como propõe uma reflexão sobre os elementos que justificaram a criação da Reserva Extrativista Chapada Limpa que se localiza no município de Chapadinha/MA como estratégia de defesa de territórios. O estudo busca entender também os desafios de governança, uma vez que a autonomia das famílias ficou limitada pela participação do Estado como .

---

## PALAVRAS-CHAVE

Resex Chapada Limpa, Impactos, Conflitos fundiários, *Agronegócio*, Governança.

## 1. INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

O presente artigo representa um desdobramento das minhas atividades de pesquisa desenvolvidas no âmbito do projeto “Conflitos, Ação Coletiva e Gestão da Biodiversidade: os desafios da governança”<sup>2</sup>, coordenado pelo Prof. Dr. Benedito Souza Filho.

Este artigo é, portanto, resultado de uma pesquisa acadêmica inspirada no que Burawoy (2006) denominou de sociologia pública e que, em um contexto de mudança de paisagem derivada da ação dos agentes do *agronegócio*, privilegiou o diálogo com um público específico: famílias camponesas ameaçadas pelo avanço da sojicultura no Leste do Maranhão.

As reflexões aqui empreendidas buscam, por um lado, compreender o processo de luta e mobilização de famílias camponesas para a criação da Resex Chapada Limpa; por outro, visam entender os problemas relativos à autonomia das famílias após a criação da Resex, tomando como referência questões relativas à governança ambiental e territorial.

Vale destacar que a questão ambiental foi considerada como elemento importante para compreender os processos de transformação de áreas de tensão social em Unidades de Conservação (UC) não por enquadrar-se em uma ideia de preservacionismo, mas por sua relevância social e política, já que o avanço do *agronegócio* tem afetado a reprodução material e social de várias famílias da região Leste do Maranhão, onde se situa a Resex Chapada Limpa. Essas tensões surgem em decorrência da disputa envolvendo, por um lado, famílias camponesas que lutam para conservar áreas de cerrado e, de outro, pretensos proprietários ou os chamados *gaúchos*<sup>3</sup> cujos interesses estão associados à venda de terras em zonas de chapada e à ampliação de áreas de cultivo da soja respectivamente. É justamente em função dessas situações de tensão social que segmentos camponeses têm pleiteado a criação de unidades de conservação de uso sustentável como forma de resolução dos problemas enfrentados com *grileiros* ou com agentes do *agronegócio*, notadamente do ramo da soja.

As análises aqui realizadas estão ancoradas no trabalho de campo desenvolvido em distintas etapas entre dezembro de 2012 e julho de 2014 no povoado Juçaral, localizado na Resex Chapada Limpa, distante aproximadamente 42 km da sede do município de Chapadinha, no Maranhão. Juçaral é um povoado que se destacou pelo movimento de resistência ao desmatamento de áreas de *chapada*<sup>4</sup> pelos chamados *gaúchos*. As famílias dessa e outras localidades mobilizaram-se em função de dependerem das áreas de *chapada* como indispensáveis à reprodução do seu modo de vida.

No tratamento do problema algumas categorias foram mobilizadas no sentido de apreender as diferentes racionalidades envolvidas na disputa pelos

**1** Este artigo foi contemplado com o 1º lugar do Prêmio Lévi-Strauss, edição 2016 – modalidade artigo, promovido pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

**2** Projeto de pesquisa financiado pela FAPEMA entre 2013 e 2015, do qual participei como bolsista PIBIC/FAPEMA entre 2013 e 2014.

**3** *Gaúcho* é uma denominação genérica atribuída àqueles que se dedicam ao cultivo da soja, não apenas aos que vieram do Rio Grande do Sul, mas também produtores oriundos de diversos lugares das regiões Sul, Sudeste e Centro Oeste do país e que hoje se expande para o Leste do Maranhão e já atingem, com seus monocultivos, até mesmo as áreas de floresta no Pará. Para maiores detalhes sobre essa categoria vide Paula Andrade, (2008) e Gaspar (2010). Para entender a expansão da soja no Maranhão e suas implicações ver Carneiro (2008)

**4** Como mencionado por Paula Andrade (2008), as áreas de chapada são apropriadas pelas unidades de produção camponesa para a caça, coleta de frutos e plantas medicinais, assim como a criação de animais. As caças mais comuns nessas áreas são o tatu, cotia, catitu, peba e outros. Os frutos mais procurados são o bacuri, o pequi, o murici, dentre outros. Além desses, o mel – que também é fundamental à dieta das famílias – e as ervas medicinais são igualmente explorados.

mesmos espaços estratégicos da área que hoje corresponde à Resex. Adotamos como aporte teórico as discussões relacionadas com os conflitos socioambientais, as formas de resistência cotidiana e também sobre os dispositivos de governança, gestão de recursos ambientais e governança territorial (Arns, 2010; Corezola, Oliveira e Almeida, 2010; Torre, 2010; Teisserenc, 2014). Assim, no contexto de funcionamento da unidade de conservação, buscamos refletir sobre as tensões geradas pelas formas de governança, a partir da confrontação entre o modelo adotado pelo Estado e aquele pensado pelas famílias dos distintos povoados que integram a Reserva Extrativista Chapada Limpa, levando em consideração as dimensões territorial e ambiental.

O artigo está organizado em três partes: na primeira parte buscamos fornecer através das narrativas locais, os elementos que caracterizaram a história de ocupação do povoado Juçaral. Na segunda, apontamos alguns aspectos referentes aos enfrentamentos aos pretensos proprietários e *gaúchos* e também à mobilização coletiva das famílias para a criação da Reserva Extrativista Chapada Limpa. Na terceira, dedicamos atenção às formas de manejo e uso dos recursos provenientes das transformações ocorridas dentro da UC, relativas à governança ambiental e territorial, uma vez que elas também transformam e influenciam as práticas dos grupos familiares em relação ao território em que vivem e ao ambiente de que fazem uso.

## **2. HISTÓRIA DE OCUPAÇÃO DE POVOADO JUÇARAL E OS PROBLEMAS DAS LOCALIDADES VIZINHAS**

Desde os primeiros contatos com os interlocutores, as suas narrativas apontavam que as primeiras famílias do povoado ocuparam essas terras na década de 1960. Mencionaram que Pedro Ribeiro teria sido um dos primeiros moradores de Juçaral. Segundo os relatos, após ter fixado residência e desenvolvido atividades agrícolas, outras famílias passaram a se instalar no local. Assim como Pedro Ribeiro, essas famílias eram também provenientes do estado do Piauí, e se instalaram na região, em busca de *terras livres* (Andrade, 1973), onde seus descendentes permanecem até hoje.

Com o desenvolvimento da pesquisa, pude compreender que essa migração tem relação com os problemas sociais decorrentes de grandes períodos de seca e de concentração fundiária, fatores que sempre afligiram a região nordestina, como observou Andrade (1973) em seus estudos sobre o processo de ocupação territorial do Maranhão. Aos desafios próprios desse contexto, acrescentam-se o desejo de melhorar a qualidade de vida e a busca por condições para garantir a manutenção dos integrantes das unidades familiares. A fim de alcançar esses objetivos, os chefes de família saíam em busca de áreas disponíveis para cultivar

livremente (Andrade, 1973; Velho, 1972).

Um detalhe a ser observado é que embora Seu Pedro Ribeiro seja apontado como suposto *dono* de Juçaral, os interlocutores informaram que as famílias que residiam em tais terras não pagavam renda (em produto) pelo uso. Os relatos evidenciavam qualidades atribuídas ao seu Pedro Ribeiro, como aquele que ofereceu condições não só para a reprodução das áreas de cultivo, mas também para a coesão social das famílias.

Outro aspecto relacionado ao controle do território<sup>5</sup> é a falta de demarcação de terras no Leste do Maranhão. Em relação à aquisição de terras e registros irregulares para o apossamento ilegítimo de terras, Shiraishi (1995) aponta que muitas dessas aquisições foram sustentadas por mecanismos de grilagem, como o que ocorreu em Juçaral.

Aparece nos relatos que Pedro Ribeiro se endividou e não teve mais condições de pagar os impostos da terra e, por conta disso, cedeu uma parte da área que corresponde ao povoado Juçaral – cerca de 50 braças<sup>6</sup> – para Mudiquinho Vieira, que à época era prefeito de Chapadinha, em troca do pagamento dos impostos devidos. Segundo os relatos, além da área cedida na negociação com Pedro Ribeiro, Mudiquinho Vieira açambarcou outras áreas e passou a se dizer *dono* delas. A situação descrita é fato corriqueiro para as autoridades do Estado do Maranhão, uma vez que alegam não poder fazer nada para impedir o avanço dessas fraudes, sob o argumento de falta de recursos para exercer a devida fiscalização (Paula Andrade, 1995; Shiraishi Neto, 1995).

Com relação aos outros problemas observados envolvendo famílias dos povoados vizinhos Chapada Limpa I e Chapada Limpa II, destacamos os relacionados às atividades extrativas e a obrigatoriedade de dividir o produto dessa atividade, identificado pelos trabalhadores como *bacuri de meia*<sup>7</sup>, ocorrido no povoado Chapada Limpa I entre 2003 e 2004. De acordo com os interlocutores, o problema do pagamento de renda da terra e da exploração do trabalho das famílias por meio do chamado *bacuri de meia*, exigências dos irmãos Gilvan e Pedro Fonteles (pretensos proprietários de Chapada Limpa I), acabaram definindo uma situação limite que fez com que seu Raimundo Beata (morador de Chapada Limpa I) iniciasse a recusa das famílias em entregar os bacuris segundo esse sistema. Cansado daquela situação de exploração, deixou de realizar tal divisão, demonstrando assim, coragem em enfrentar aquele que se dizia proprietário da terra. Essa iniciativa de seu Raimundo Beata pode ser entendida como uma forma de resistência cotidiana, tal como sublinhado por James Scott (2002).

Dialogando com Scott (2002), essa forma de resistência individual abriu espaço ao questionamento do direito de propriedade dos pretensos proprietários e a recusa dos demais integrantes das famílias de Chapada Limpa I de continuar pagando renda pela terra e entregar a metade da extração dos bacuris.

5 O sentido de território aqui adotado inspira-se em Paul Little (2002: 3) e diz respeito ao “esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’”.

6 Braça é uma unidade de medida local, de acordo como são empregadas adquire designação própria e não possui um valor definido, o que varia de local para local. Em Juçaral uma braça corresponde a 2,20m.

7 O que caracteriza o chamado *bacuri de meia* é a entrega obrigatória pelo trabalhador da metade do bacuri coletado ao pretense proprietário da terra, como forma de pagamento de renda pelo uso da terra.

Diante dos interesses antagônicos, a posição dos membros das unidades familiares do povoado Chapada Limpa I acabou assumindo as características de um enfrentamento declarado. De um lado a sobrevivência das famílias que historicamente viviam naquela área e dependiam das terras para assegurar a reprodução material de seus membros; de outro o pretense proprietário, que desejava continuar explorando as famílias mediante cobrança de renda pelo uso da terra. Segundo os relatos dos interlocutores, o caso foi objeto de intervenção da Justiça e ficou constatado que os pretensos proprietários de Chapada Limpa I não tinham o título de propriedade das terras que alegavam como suas. A partir desse momento as famílias de Chapada Limpa I deixaram de realizar a divisão do bacuri, o que aumentou a renda dos seus membros, uma vez que o resultado da coleta do fruto na *chapada* passou a ficar integralmente com elas.

Além desses enfrentamentos em Chapada Limpa I, relacionados com pagamento de renda por meio do chamado *bacuri de meia*, destaca-se o ocorrido no povoado Chapada Limpa II, em 2004. Tal problema refere-se à supressão da vegetação nativa e a derrubada de um antigo *bacurizeiro de sessenta galhos*<sup>8</sup>, pelo pretense proprietário chamado Manuel Lira.

A derrubada de áreas de *chapada* está relacionada com a presença de *gaúchos* na região. Ele pretendia desmatar a área que dizia ser sua para posteriormente vendê-la aos denominados *gaúchos*. Essa iniciativa de Manoel Lira causou insatisfação coletiva e o enfrentamento dos *gaúchos* por parte dos moradores de Juçaral, que na época ameaçavam desmatar amplas áreas de *chapada* no povoado para dar lugar ao plantio de soja, conflito também ocorrido em 2004.

Segundo os relatos dos interlocutores, o bacurizeiro derrubado era considerado o mais antigo e por ter sessenta galhos, aspecto pouco encontrado em árvore desse porte, se sobressaía entre os demais. Por ser frondoso, ele servia como abrigo para os que transitavam pela região e também funcionava como ponto de localização. Era conhecido inclusive por pessoas de outras localidades. Por ser bastante apreciado pelas famílias, possuía grande valor simbólico.

O conflito em Juçaral ocorreu porque outro pretense proprietário, Evaldo Vieira, prometeu vender uma parte da terra aos moradores pelo crédito fundiário. No entanto, não cumpriu o acordo com as famílias e vendeu a área para um *gaúcho* chamado Volmir Follmer. Assim, as famílias do povoado Juçaral ao se sentirem ameaçadas diante da possibilidade de perderem as áreas de *chapada*, indispensáveis à sua reprodução material e social, se dirigiram ao STTR de Chapadinha para denunciar a situação e encontrar uma forma de assegurar a permanência das famílias no território. Ante a ameaça de perder suas terras, os trabalhadores acabam adotando medidas no sentido de defendê-las. Denunciar o problema e pedir apoio do STTR na defesa das terras e da *chapada* podem ser lidas como formas de resistência cotidiana, nos termos sublinhados por James Scott (2002).

**8** Esse bacurizeiro é bastante referenciado pelas famílias, tendo um importante significado simbólico. O fato de possuir sessenta galhos, – condição rara, segundo os trabalhadores – é outro fator que agrega singularidade a ele.

Segundo os interlocutores, a cobrança exorbitante do aluguel da terra para implantação de roçados e a realização do extrativismo pelas famílias do povoado Chapada Limpa I por um suposto proprietário; o conflito no povoado Chapada Limpa II, que ocasionou tanto a supressão da vegetação nativa como a derrubada de um antigo bacurizeiro, ocorrido em 2004 por outro proprietário; e a ameaça de derrubada de áreas de *chapadas* no povoado Juçaral, ocorrido também em 2004, são eventos mencionados como os principais justificadores para a mobilização coletiva das famílias, para a criação da Reserva extrativista Chapada Limpa.

### 3. MOBILIZAÇÃO COLETIVA PARA CRIAÇÃO DA RESEX CHAPADA LIMPA

As situações identificadas anteriormente são consideradas como fatores que concorreram para a mobilização das famílias das localidades Chapada Limpa I, Chapada Limpa II e Juçaral. O objetivo principal dessa movimentação das famílias foi o de impedir a devastação das áreas de *chapada* pelos chamados *gaúchos*, diante da possibilidade da transferência de terras por parte dos pretensos proprietários. Ressaltamos que em alguns momentos, nas situações de conflito, ocorreram enfrentamentos diretos, seja com os pretensos proprietários, seja com os *gaúchos*. Nestes contextos, houve uma mobilização das famílias do povoado contra uma operação de desmatamento que estava sendo realizada em áreas utilizadas pelas famílias dessa localidade. Nesse sentido, cabe destacar as formulações de Acse-rald (2004: 07) ao afirmar que na “perspectiva das ciências sociais críticas, não é possível separar a sociedade e seu meio ambiente”, pois cada relação é dotada de sentido específico, e as interações se verificam tanto material como socialmente.

O enfrentamento entre os segmentos camponeses e os *gaúchos*, a princípio sugere uma relação de poder desigual, porém o desenrolar do conflito, alterou toda a situação, semelhante àquela estudada por Souza Filho (2013) ao sublinhar o conflito entre os quilombolas de Mamuna e a Alcântara Ciclone Space<sup>9</sup>. Embora sejam situações distintas em termos sociais e geográficos, e apesar da existência de uma relação de força desigual, no caso de Juçaral ocorreu uma situação semelhante. Segundo Souza Filho (2013: 107) “o que era apontado como irreversível, foi evitado pela reação das famílias ao se verem ameaçados em sua reprodução material e social”. Ainda que as relações de poder indicassem um desequilíbrio nesse enfrentamento, os trabalhadores se viram diante de uma situação-limite, já que o que estava em jogo era a garantia da permanência em seus territórios e a manutenção das áreas de *chapada*, historicamente utilizadas pelas famílias.

Nessa perspectiva, considerando as ponderações de James Scott (2002) as formas cotidianas de resistência, compreendem as diversas maneiras de defender-se em um determinado contexto. Desse modo, em um desses momentos de ameaça de devastação de extensas áreas de mata nativa, os moradores de

<sup>9</sup> O referido estudo relaciona-se a trabalhos realizados pelo autor a partir de pesquisas desenvolvidas no município de Alcântara, procurando dar conta dos diferentes problemas enfrentados por famílias quilombolas localizadas em diferentes zonas do município, decorrentes da implantação do Centro de Lançamento de Alcântara na década de 1980.

distintas localidades e os membros do Sindicato de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Chapadinha – STTR, se dirigiram às *chapadas*, munidos de facões, foices e outros instrumentos de trabalho para impedir a devastação levada a cabo pelos chamados “*correntões*” dos *gaúchos*, que consistem em grandes correntes atadas a tratores e usadas para derrubada da vegetação nativa. A partir dessa iniciativa, pode-se perceber que a ação coletiva das famílias de Juçaral revelou “a capacidade de associação dos agentes sociais” (Souza Filho, 2013: 113).

Com relação ao enfrentamento, convém ressaltar que os moradores conseguiram evitar a continuidade do trabalho dos encarregados de promover o desmatamento, impedindo desse modo, qualquer tipo de acesso às terras por parte dos sojicultores. Esse episódio provocou grandes desdobramentos a ponto do pretense proprietário acionar a polícia para acompanhar o trabalho dos tratores, porém, o embargo das obras pelos moradores foi mantido, propiciando deste modo, a abertura de processo por parte de um sojicultor do estado do Paraná para assegurar o direito de acesso à propriedade que reivindicava como sua.

Essa situação de conflito revela os interesses em jogo, uma vez que a área era pretendida pelos chamados *gaúchos* e também reivindicada pelas famílias que há décadas moravam na localidade. Sobre a utilização dos recursos, essas famílias se caracterizam por apresentar um modo de vida peculiar que permite uma apropriação equilibrada dos espaços e dos recursos naturais, permitindo, assim, um impacto menor, se comparado àquele provocado pelos novos agentes econômicos que se instalam na região.

Zhour e Laschefski (2010) reforçam a tese de que os grandes agentes econômicos disputam áreas com os segmentos camponeses, principalmente porque veem nesses espaços condições favoráveis para o desenvolvimento de seus *empreendimentos*. Nesse sentido, cabe sublinhar a perspectiva salientada por Little (2002), que considera a resistência como uma das respostas mais comuns na história da expansão da produção de *commodities* (soja).

Diante do avanço dos agentes do *agronegócio*, as famílias situadas historicamente na região se organizaram e estabeleceram estratégias no sentido de frear a destruição das *chapadas*. Tais mobilizações permitiram que as famílias buscassem meios para defender os seus territórios e conservar os ambientes indispensáveis à reprodução do seu modo de vida (material e social). Nesse sentido, a mobilização ganhou força e contou com o apoio do STTR e órgãos ambientais oficiais para transformar essas áreas de tensão social em uma Reserva Extrativista de Uso Sustentável.

Diante desse quadro, para o entendimento do interesse em inserir a questão ambiental no universo da mobilização das famílias, vale recuperar as reflexões de Leite Lopes (2006) no que se refere à “ambientalização dos conflitos”, uma vez que os questionamentos sobre os impactos da agressiva devastação de áreas de



*chapadas* foram trazidas ao debate público. De acordo com o autor, o termo “ambientalização” passa a fazer parte do discurso das populações atingidas como estratégia de interesses e reivindicações. Nesse sentido, nas questões apontadas pelos entrevistados, os funcionários do IBAMA (a época) compartilharam da mobilização em favor da preservação dos ecossistemas.

Souza Filho (2014: 49) aponta que “o conflito não nasce, portanto, motivado por razões ambientais, torna-se ambiental, nos seus desdobramentos, por motivos estratégicos”. Assim sendo, conforme o autor sublinha, o que deve ser levado em consideração, portanto, é a argumentação dos moradores de Juçaral associada ao discurso de preservação, pois o que se observa segundo os relatos, é que essa foi a melhor maneira de obter o que almejavam, já que foram orientados pelo órgão ambiental.

Convém lembrar que o povoado Juçaral foi pioneiro na luta dentre os outros povoados, visto que sua luta ganhou mais destaque, uma vez que houve um enfrentamento direto. Destaque-se ainda, que foram os moradores desse povoado que buscaram apoio e alternativas para minimizar os danos provocados pelos chamados *gaúchos*. Segundo os relatos dos interlocutores foi somente após o enfrentamento realizado pelas famílias do povoado Juçaral, que as famílias dos outros povoados ampliaram a luta e criaram suas respectivas associações de moradores, tendo sido auxiliados pelo STTR. Dessa maneira, o processo de implantação da Resex, cumpriu distintas etapas: a solicitação formal dos moradores de Juçaral por meio de sua associação; vistoria técnica do IBAMA para levantar o potencial da área e de seus recursos; elaboração do laudo socioeconômico e biológico e consulta pública aos moradores da área para implantação da Resex.

Como resultados desse processo de luta das famílias, no dia 26 de setembro de 2007, o então presidente Luiz Inácio Lula da Silva aprovou o Decreto de criação da Resex Chapada Limpa, unidade de conservação de uso sustentável localizada no município de Chapadinha/MA, com uma área de 11.971,24 hectares. Cabe destacar que apenas dezessete povoados foram beneficiados com a criação da Resex, “sendo a quinta reserva extrativista criada no Maranhão, sobretudo, a primeira do bioma cerrado” (Souza Filho, 2014: 55).

#### **4. GOVERNANÇA AMBIENTAL E TERRITORIAL: O USO DOS RECURSOS ANTES E DEPOIS DA CRIAÇÃO DA RESEX CHAPADA LIMPA**

Superados os problemas com os pretensos proprietários e os agentes do *agronegócio*, e uma vez criada a Resex Chapada Limpa, caberia compreender os problemas relacionados com as formas de governança a partir da confrontação entre o modelo adotado pelo Estado e aquele pensado pelas famílias dos distintos povoados que integram a RESEX. Para tanto serão observados, em termos com-

parativos, as formas de uso dos recursos pelas famílias tanto antes como depois da criação da Resex.

Em se tratando de reservas extrativistas de uso sustentável isso implica levar em consideração os modelos postos em jogo com relação ao uso e a conservação dos recursos: aquele definido pelos órgãos gestores e aquele dos atores sociais usuários dos recursos disponíveis na Unidade de Conservação.

A própria existência de uma UC reforça a ideia de compreender o que Arns (2010) chama de “dispositivos de governança”, já que a participação do ICMBio como gestor da unidade de conservação tem gerado expectativas negativas pelas famílias em função das novas regras propostas de uso dos recursos naquele território. O objetivo, portanto, é entender em que medida a criação da Resex interferiu na autonomia dessas famílias.

Ao pensar as formas de organização social e econômica dessas famílias, é importante destacar que uma vez decretada à área como unidade de conservação, o Estado passou a atuar como co-gestor e, nesse caso, a maneira de olhar e agir em relação ao mesmo espaço natural começou a ser diferenciado. Novas regras passaram a orientar a relação com os recursos e alguns espaços começaram a ser pensados na lógica de natureza intocada (Diegues, 2004).

Nesse contexto, a criação da Resex Chapada Limpa fez aflorar um novo desafio: “relacionar-se com o Estado sem que isso representasse uma perda de autonomia das famílias em relação ao uso dos recursos segundo as particularidades de sua organização social e econômica” (Souza Filho, 2014: 56).

Segundo Pierre Teisserenc (2014), governança tem a ver com um conjunto de práticas participativas, cuja finalidade é assegurar o desenvolvimento sustentável. No caso da Resex Chapada Limpa, a governança irá se efetivar através das tomadas de decisão do conselho deliberativo, ao qual cabe o co-gerenciamento dessas áreas segundo regras acordadas e legitimada pelo órgão gestor.

#### **4.1. OS MECANISMOS DE GOVERNANÇA**

A Reserva Extrativista de Chapada Limpa é uma área utilizada por famílias camponesas, cuja organização econômica baseia-se na articulação do extrativismo com a agricultura, caça e a criação de animais de pequeno porte. Desta maneira, o modelo de UC tem como objetivos básicos proteger os meios de vida e a cultura dessas populações e assegurar o uso sustentável dos recursos naturais.

Corezola et al (2010) chamam atenção nesse sentido, argumentando que “a governança territorial se expressa na capacidade, dos atores sociais gerarem resultados políticos e sociais para os territórios, compartilhando o poder de decisão do Estado e a sociedade civil” (Corezola et al, 2010: 90). Cabe destacar que antes da área ser decretada como Resex, os segmentos camponeses eram

submetidos ao pagamento de renda pelo uso da terra, bem como à *divisão de meia* do bacuri com os proprietários. Apesar desses limites, as famílias tinham autonomia para tomar decisões sobre o tamanho da área de plantio, o que plantar e onde plantar. Combinavam, igualmente, as áreas de apropriação privada familiar (áreas de plantio) com aquelas de uso comum (áreas de *chapada*) onde realizavam as atividades extrativas e de criação de animais.

Com a criação da UC, os moradores que outrora estavam atrelados aos proprietários, passaram a ficar sujeitos aos regulamentos estabelecidos pelo ICMBio. Assim, foram introduzidas novas regras que regulam o uso dos recursos, limitando a autonomia das famílias das localidades sobre seus territórios. A transformação dessa área de tensão em unidade de conservação, acabou introduzindo essa contradição: liberdade em relação aos pretensos proprietários, mas limitação de autonomia em relação às tomadas de decisão relativas ao uso dos recursos pela participação do Estado como co-gestor. Mesmo assim, muitos interpretam essa mudança como positiva, pois foi introduzida uma nova forma de olhar para o território e tomar as decisões quanto ao uso dos recursos.

Vale ressaltar que embora as UCs estejam intrinsecamente voltadas à sustentabilidade das chamadas *comunidades tradicionais*, ao serem criadas elas também transformam e influenciam as práticas dos grupos sociais em relação ao território em que vivem e ao ambiente de que fazem uso. Assim, as novas regras introduzidas pelo órgão gestor da Resex colidem em muitos aspectos com aquelas operadas pelas famílias em relação ao uso dos seus territórios, interferindo na forma de uso e manejo dos recursos pelas famílias. Esses elementos oferecem as bases para pensar as dinâmicas adotadas pelos agentes envolvidos na gestão ambiental e territorial dessa unidade de conservação.

Todos esses aspectos apontam que a governança deve consistir no conjunto de práticas entre atores preocupados em promover uma capacidade coletiva de gestão social pautada na cooperação e seus benefícios. Nesse sentido, dialogando com Corezola et al (2010), as práticas costumeiras desse grupos sociais foram confrontadas por uma lógica distinta à operada por eles.

Segundo os integrantes das unidades familiares passou a existir algumas divergências entre as regras estabelecidas pelo ICMBio e aquelas que orientavam as práticas das famílias em relação ao uso dos recursos. Por colidirem em alguns aspectos, isso não significou necessariamente a perda da autonomia das famílias, mas sim uma nova forma de orientar as tomadas de decisão. Mesmo nessa situação, apesar de algumas mudanças quanto à gestão do território (definição de áreas específicas para as atividades agrícolas, controle de atividades próximas às nascentes, definição de áreas residenciais, etc.) a autonomia das famílias, com algumas modificações, foi mantida após a criação da Resex.

Mas afinal, de qual governança estamos falando? Uma governança que res-

tringe autonomia ou a possibilita de alguma maneira? Segundo os relatos dos interlocutores, existe uma ambivalência da governança ambiental, visto que por um lado ela fortalece o poder do ICMBio mas, por outro, confere certa autonomia às famílias, uma vez que podem conservar as regras de uso de recursos em determinados ambientes tal como operavam antes de criação da Resex, agora sem a ameaça de intervenção de um pretense proprietário.

Apesar dessa presença incômoda e ambivalente do Estado, – no que se refere à autonomia das famílias – os moradores evidenciam compreensões muito bem definidas sobre os aspectos positivos da criação da Resex – quebra da sujeição, já que outrora estavam atrelados aos proprietários, mas também aspectos negativos, relacionados às mudanças nas atividades agrícolas, em função do que estabelece o plano de uso da Resex.

Segundo os interlocutores, antes da criação da Resex, cada povoado tinha seus limites demarcados. Tal limite era identificado pelo que denominam localmente de *variantes*. Os *variantes* marcavam, portanto, os limites identificados e reconhecidos pelos proprietários ou moradores. Ainda segundo os informantes, mesmo depois de decretada a área como unidade de conservação, as formas de uso dos recursos dentro dos limites territoriais de cada povoado foram mantidos pelas famílias que, mesmo adotando as antigas regras passaram a experimentar novos códigos e dinâmicas, desta feita determinadas pelo ICMBio.

É possível perceber nitidamente como gerenciam os limites do território no que diz respeito às áreas de bacurizais. Segundo os moradores, as áreas de ocorrência do bacuri são divididas entre povoados, respeitando-se os limites estabelecidos e reconhecidos por eles. Assim, o bacurizal de cada povoado é uma área de *uso comum* das famílias daquele povoado. Em outras palavras, os limites territoriais em relação apropriação dos recursos, como por exemplo, a área de bacurizal, antes da criação da unidade, baseava-se, no costume que, cada pessoa só poderia pegar o bacuri somente dentro do limite do seu povoado. Segundo as regras locais, não era permitida a entrada de moradores que não pertencesse ao povoado para colher o fruto.

Neste contexto, a apropriação dos recursos para esses moradores, remete a existência do que Souza Filho (2008) chama de normas costumeiras que são reconhecidas e acatadas por tal grupo. Porém, algumas pessoas burlavam os limites dos territórios expressando assim, tensões entre os moradores. Cabe ressaltar, que essas quebras momentâneas das regras não tem relação com o novo contexto de ser uma Resex. Já existiam antes mesmo de ter sido decretada. Nesses casos, as famílias adotam mecanismos próprios de resolução dos problemas derivados dessas situações. Muitos têm aproveitado inclusive a existência do conselho deliberativo para tratar daqueles casos nos quais as regras locais não conseguem dar conta. Nesse caso, a criação da Resex pode ser pensada

como elemento positivo, pois podem combinar as regras locais com esses novos mecanismos de governança.

Com a criação da Resex o ICMBio introduziu novas regras para disciplinar o acesso aos recursos segundo outro entendimento de *uso comum*. O *uso comum* para o ICMBio, significava a apropriação igualitária dos recursos da natureza.

O sentido de comum, na perspectiva do órgão gestor parte do pressuposto de que todos têm direito de acesso aos recursos por tratar-se de uma unidade de conservação. Seguindo as indicações de que a reserva extrativista contribui para a manutenção do meio ambiente, além de proteger a reprodução de modo de vida das chamadas *comunidades tradicionais*, e promover a garantia dos territórios aos moradores locais, isso disseminou o pensamento de que todos teriam o direito de colher o fruto onde desejar, visto tratar-se de uma unidade de conservação.

Certamente aqui reside um problema fundamental que é o de confrontação com os fundamentos nativos de *uso comum* dos recursos dos territórios. O gestor da Resex, ao mencionar que todas as pessoas teriam acesso livre aos recursos, independentemente de morar ou não em áreas de ocorrência do bacuri fez aflorar descontentamentos já que, anteriormente à criação da unidade, a regra era que cada pessoa só poderia colher o bacuri para vender, dentro dos limites do seu povoado. Neste contexto, Souza Filho (2008: 139) destaca que “apesar de o *uso comum* ser uma prática recorrente, existem normas erigidas pelo grupo que disciplinam o acesso a tais recursos”. A síntese de pensamento proposto no plano de manejo é que se deve levar em consideração a forma peculiar do manejo praticada pelas chamadas *comunidades tradicionais*, assegurando deste modo, o seu saber sobre a natureza.

Segundo os interlocutores, essa posição dos gestores permitiu a introdução da prática da coleta dos frutos ainda na árvore, o que representava uma desvalorização do produto, tendo em vista que o bacuri ainda estaria verde. Conforme os interlocutores, essa prática era caracterizada como invasão, já que pessoas exerciam pressão sobre os estoques de bacuri, desrespeitando os acordos de uso dos bacurizais estabelecidos entre os povoados, bem como comprometendo a sustentabilidade dessas famílias.

Segundo os interlocutores, uma vez permitido o livre acesso, independente de residir ou não dentro dos limites dos povoados da Resex, isso ensejaria concorrência acirrada, promovendo uma disputa pelos recursos que poderia colocar em risco a própria existência da atividade extrativa e a obtenção de renda àqueles que sempre dependeram do extrativismo daquele fruto, visto que não conseguiriam coletar o suficiente para efetivar a venda e garantir recursos para atender às necessidades das famílias.

Para evitar o descontrole e o surgimento de conflitos entre as famílias, e devido à importância econômica do bacuri, as famílias que moravam nos limites

da Resex estabeleceram um acordo, recuperando o antigo costume praticado por elas, ou seja, colher o bacuri apenas no povoado ao qual pertenciam. A recuperação da antiga prática, permitiu que controlassem as tensões que começaram a surgir, possibilitando a coleta do fruto como outrora realizavam, assegurando a sua comercialização.

Em relação à coleta do fruto, foram elaboradas algumas regras pelos povoados para compor o Plano de Utilização, sendo que o fruto só poderia ser coletado quando estivesse no chão, tendo caído de forma natural quando maduro. Aqueles que moravam em áreas que não existem bacuris somente poderiam entrar nesses espaços para coletar o fruto apenas para o consumo, mas antes de adentrar nessas áreas, teriam que comunicar às famílias que viviam no lugar de ocorrência do fruto.

Cabe ressaltar que com relação a isso a solução tomada pelos moradores foi a elaboração de um contrato de concessão firmado em ata entre as associações de Juçaraí, Chapada Limpa I e Chapada Limpa II, realçando que permaneceria em vigor o antigo costume. Com isso, foram resguardados os direitos historicamente estabelecidos. Neste caso o que estava em jogo, expresso na tomada de decisão relativa à estratégia de acordar a antiga regra de acesso aos recursos, era a própria garantia da manutenção dessas famílias.

O problema foi posto em pauta e apresentado como um elemento que contradizia a norma instituída pelo ICMBio. Em outras palavras, essas tensões faziam referência às tentativas de criarem mecanismos de defesa dos recursos usados pelas famílias. Isso implica dizer, que mesmo tendo sido criada a Resex, e possuir um gestor vinculado ao órgão ambiental do Estado, alguns moradores continuaram a ter o controle sobre algumas porções do território da unidade de conservação. Castro (2000: 166) comenta “que o território é o espaço ao qual certo grupo garante aos seus membros direitos de acesso, de uso e de controle dos recursos”. Desta forma, o controle dos recursos é regulado por normas específicas e instituídas para além da regra concebida pelo ICMBio.

Trata-se de um território apropriado e delimitado por grupos familiares que historicamente vivem e fazem uso dos recursos encontrados nos seus povoados. Segundo Torre (2010) governança é uma categoria polissêmica, o que implica aspectos particulares, como por exemplo, a participação. Esses espaços de participação coletiva e diferenciada abrem também possibilidades de convergência em termos de objetivos, mais também de divergência. Assim, governança é uma ferramenta de compreensão que pressupõe consenso em torno de determinado problema, o que implica o envolvimento de vários atores (sociais e institucionais).

É importante enfatizar que durante as conversas mantidas com os interlocutores, aparecia de modo recorrente, a expressão: “tudo aí melhorou um pouco”. Com o desenvolvimento da pesquisa, pude compreender que a ideia

envolvida na expressão referia-se aos benefícios que a Resex trouxe para as famílias, bem como a quebra da sujeição que outrora os mantinham atrelados aos pretensos proprietários. No tocante a essa questão, os interlocutores enfatizaram algumas alterações positivas na organização social e econômica de Juçaral em função da aplicação do plano de uso e manejo dos recursos existentes na unidade de conservação.

Durante a pesquisa, as narrativas dos moradores remetiam às mudanças em relação às atividades agrícolas, extrativas, criação de animais, caça, e outros. Segundo os interlocutores, após a criação da UC, as *roças* deveriam ser implantadas apenas nos locais indicados, no caso, as áreas de *carrasco*<sup>10</sup> e *chapada*, obedecendo ao limite mínimo de cem metros, ou mais de distância da beira de riachos, nascentes, e onde não havia a presença de bacuri, babaçu e demais espécies de potencial extrativo; as *roças* poderiam ser implantadas por um ou dois grupos, cujo objetivo era a redução de áreas isoladas, promovendo o cooperativismo, evitando a fragmentação da vegetação, com vistas a promover o menor impacto possível; o local de implantação das *roças* deveria ser comunicado à associação de moradores, indicando a forma de limpeza e o tamanho da área utilizada.

Conforme o plano de manejo, recomendava-se utilizar também como áreas de roçado, terrenos degradados, com a finalidade de evitar a abertura de novas áreas, possibilitando o uso mais consciente do estoque de terras e também o pousio. Cabe destacar, que os segmentos camponeses que viviam ali já desenvolviam naquela região as suas atividades econômicas segundo seu sistema cultural antes mesmo da chegada dos *gaúchos* e do Estado. Apesar das alterações introduzidas, em função de ter sido criada a Resex, isso não significou uma modificação radical nas práticas das famílias. Tiveram que adaptar-se a uma nova situação tendo que combinar suas antigas práticas com aquelas apresentadas pelo Estado posteriormente à criação da unidade de conservação.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de criação da Resex Chapada Limpa possibilitou a identificação de algumas questões relacionadas à autonomia dos segmentos camponeses. As recuperações históricas sinalizam para dois momentos importantes: o anterior à criação da Resex e o posterior a ele. No que se refere à autonomia das famílias no momento anterior à criação da Resex, observamos que ela esteve sujeita à relação que as famílias do povoado Juçaral estabeleciam com os pretensos proprietários que ameaçavam a reprodução material e social das famílias. Diante disso, tem-se uma autonomia colocada num contexto específico de ameaça no qual aquele que se dizia proprietário usurpava parte daquilo que era produzido pelos segmentos camponeses, comprometendo assim, a manutenção das uni-

**10** As áreas de *carrascos*, descrita pelos interlocutores refere-se a terreno íngreme e pedregoso. São locais de vegetação mais densa, embora apropriado para caça, não apresenta um solo fértil quanto os chamados *baixões* (áreas úmidas, apontadas como propícias para o cultivo).

dades familiares. Foi possível perceber que quando se verificou o enfretamento com pretensos proprietários de terra, o que estava em jogo era a autonomia das famílias camponesas, que não podia ser usufruída em função das limitações impostas pela cobrança de renda pelo uso da terra.

O problema da autonomia ganhou contornos diferentes quando essa relação de subordinação – ainda que problemática, mas que garantia a permanência na terra – podia ser transformada em uma situação de expropriação definitiva por conta da presença de novos agentes econômicos interessados na terra, no caso os chamados *gaúchos*.

Essa possibilidade colocou em risco a própria reprodução material e social das famílias, já que a mudança de relação com os antagonistas – dos pretensos proprietários para *gaúchos* – mudaria todo o cenário social e ambiental onde as famílias estavam instaladas. Ainda que subordinados, a relação com os pretensos proprietários não colocava em risco os ambientes correspondentes às áreas de *chapada*. Já a presença dos *gaúchos* implicava uma perspectiva totalmente distinta, pois representava a possibilidade de uma mudança radical na paisagem a partir da supressão da vegetação nativa.

Interessa considerar que quando se cria uma unidade de conservação, altera-se também as práticas pré-existentes no que se refere ao uso dos recursos. Isso também propicia alterações na autonomia das famílias, uma vez que a criação da Resex implica a introdução de novas regras de monitoramento ambiental e territorial. Então, quando se cria uma unidade de conservação, se redefine o princípio de autonomia.

Cabe destacar, por fim, a importância da criação de uma unidade de conservação no cerrado maranhense. Para muitos, a criação da Resex, apesar de alguns problemas foi apontada como positiva, pois possibilitou um grau de autonomia que antes não possuíam em virtude da subordinação aos pretensos proprietários.

É importante ressaltar que as famílias camponesas que historicamente vivem e trabalham na região Leste do Maranhão, à medida que realizam o enfrentamento aos novos agentes econômicos que se instalam na região, além de lutarem para continuar exercendo o direito à autonomia sobre seus territórios, acabam cumprido um papel importante na conservação da biodiversidade existente no cerrado. Assim, a questão da autonomia nesse caso, se define como complexa em função dos desafios a serem superados em função da modificação dessas áreas de tensão social em uma unidade de conservação, e também pela existência de novas regras para o monitoramento ambiental e territorial da Resex Chapada Limpa.



---

**Diana Patrícia Mendes** é Graduada em Ciências Sociais, com Bacharelado e Licenciatura Plena pela UFMA. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFMA. Membro do Grupo de Estudos Rurais e Urbanos (GERUR/UFMA).

**Benedito Souza Filho** é Doutor em Antropologia pela Universidad Autonoma de Barcelona. Professor do Departamento de Sociologia e Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão. Líder do Grupo de Estudos Rurais e Urbanos (GERUR/UFMA).

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACSELRAD, Henri

2004 “Conflitos ambientais – a atualidade do objeto”. In *Conflitos ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp. 07-35.

ANDRADE, Manuel Correia de

1973 *Paisagens e problemas do Brasil*. 4ª ed. São Paulo, Brasiliense.

ARNS, Paulo César

2010 “Um olhar sobre os dispositivos de governança”. *Raízes – Revista de Ciências Sociais e Econômicas*. Campinas Grande, UFCC, v. 28, n. 1, 2; v. 29, n. 1: 121-131.

BURAWOY, Michel

2006 “Por uma sociologia pública”. *Política & Trabalho – Revista de Ciências Sociais*. Paraíba, UFPB, n. 25: 9-50.

CARNEIRO, Marcelo Sampaio

2008 “A expansão e os impactos da soja no Maranhão”. In SCHLESINGER, S.; NUNES, S.P. e CARNEIRO, M.S. (orgs.). *A agricultura familiar da soja na região Sul e o monocultivo no Maranhão: duas faces do cultivo da soja no Brasil*. Rio de Janeiro, FASE, pp. 77-146.

CASTRO, Edna

2000 “Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais”. In DIEGUES, Antônio Carlos (org.). *Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza*. São Paulo, Hucitec, NUPAUB/USP, pp. 165-182.

COREZOLA, Fernanda; OLIVEIRA, Carlos Douglas e ALMEIDA, Maria Graça

2010 “Desafios da governança territorial nos territórios incorporados ao programa territórios da cidadania”. *Raízes – Revista de Ciências Sociais e Econômicas*. Campina Grande, UFCG, v. 28, n. 1, 2; v. 29, n. 1: 87-96.

DIEGUES, Antônio Carlos

[1994] 2004 *O mito moderno da natureza intocada*. 4ª ed. São Paulo, Hucitec.

GASPAR, Rafael B.

2010 *O Eldorado dos gaúchos: deslocamento de agricultores do Sul do país e seu estabelecimento no Leste Maranhense*. São Luís, dissertação de mestrado, Universidade Federal do Maranhão.

LITTLE, Paul E.

2002 “Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade”. *Série Antropologia*, Brasília, UnB, n. 322: 1-32.

LOPES, José Sérgio Leite

2006 “Sobre processos de ‘ambientalização’ dos conflitos e sobre dilemas da participação”. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 12, n. 25: 31-64.

PAULA ANDRADE, Maristela de

1995 “A produção de carvão vegetal e o plantio de eucalipto no leste maranhense: consequências da devastação do cerrado e da concentração fundiária para a economia camponesa”. In CONCEIÇÃO, Francisco Gonçalves da (org.). *Carajás: desenvolvimento ou destruição? Relatórios de pesquisa*. São Luís, Comissão Pastoral da Terra.

2008 *Os gaúchos descobrem o Brasil: projetos agropecuários contra a agricultura camponesa*. São Luís, Edufma.

SCOTT, James C.

2002 “Formas cotidianas da resistência camponesa”, (tradução Marilda Menezes e Lemuel Guerra). *Raízes-Revista de Ciências Sociais e Econômicas*. Campinas Grande, UFCG, v.21, n. 1: 10-44.

SHIRAISHI NETO, Joaquim

- 1995 “Grilagem de terra no leste maranhense”. In CONCEIÇÃO, Francisco Gonçalves da (org.). *Carajás: desenvolvimento ou destruição? Relatórios de pesquisa*. São Luís, Comissão Pastoral da Terra, 1995.

SOUZA FILHO, Benedito

- 2008 *Os pretos de Bom Sucesso: terra de preto, terra de santo, terra comum*. São Luis, Edufma.
- 2013 “Ovo briga com pedra: metáforas e conflitos socioambientais em Alcântara”. In *Os novos capitães do mato: conflitos e disputa territorial em Alcântara*. São Luis, Edufma, 2013.
- 2014 “Conflitos e estratégias para a governança territorial: o caso da Resex Chapada Limpa”. *Revista Pós Ciências Sociais - Dossiê Sociedade, Ambiente e Governança*. São Luis, Edufma, v.11, n. 22: 43-59.

TEISSERENC, Pierre

- 2014 “Governança territorial em reservas extrativistas”. *Revista Pós Ciências Sociais - Dossiê Sociedade, Ambiente e Governança*. São Luis, Edufma, v.11, n. 22: 19-41.

TORRE, André

- 2010 “Conflitos e governança dos territórios”. *Raízes - Revista de Ciências Sociais e Econômicas*. Campina Grande, UFCG, v. 28, n. 1, 2; v. 29, n. 1: 109-120.

VELHO, Otávio Guilherme

- 1972 *Frentes de expansão e estrutura agrária – Estudo do Processo de Penetração numa Área da Transamazônica*. Rio de Janeiro, Zahar.

ZHOURI, Andréa; LASCHEFSKI, Klemens

- 2010 “Desenvolvimento e conflitos ambientais – Um novo campo de investigação”. In: ZHOURI, Andréa e LASCHEFSKI, Klemens (orgs.). *Desenvolvimento e conflitos ambientais*. Belo Horizonte, UFMG.

### **Neither soy nor *gaúcho*: peasant autonomy and environmental governance at Resex Chapada Limpa (MA)**

---

#### **ABSTRACT**

The advance of agribusiness in eastern Maranhão, facing the planting of soybeans, has led to the destruction of large areas of Cerrado, compromising the social and economic organization of the families residing in the zones of implantation of these enterprises. Taking this framework for analysis, this article seeks to understand the impacts of these projects in the region, as it proposes a reflection on the elements that justified the creation of the Chapada Limpa Extractive Reserve located in the municipality of Chapadinha / MA as a territorial defense strategy. The study also seeks to understand the challenges of governance, since the autonomy of families was limited by the participation of the State as co-manager.

---

#### **KEYWORDS**

Extractive  
Reserve. Impacts.  
Agrarian conflicts.  
Agribusiness.  
Governance.

Recebido em 4 de outubro de 2016. Aceito em 30 de março de 2017.

# Rastros da memória na doença de Alzheimer: entre a invenção e a alucinação

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137321)

2179-0892.ra.2017.137321

## Daniela Feriani

🏠 *Universidade Estadual de Campinas | Campinas, SP, Brasil*

✉ *danielaferiani@yahoo.com.br*

---

### RESUMO

O artigo discute como a memória se constitui numa relação tensa e ambígua entre imaginação e alucinação, juventude e velhice, normal e patológico ao longo da composição da doença de Alzheimer. Se a bibliografia mostra como o processo mnemônico não se dá de maneira cronológica e linear, mas como sobreposição e emaranhado temporal, cabe se perguntar quando esse processo se torna patológico. A partir de noções como trauma, verdade contrafactual e alucinação, o artigo percorre os diferentes significados, contextos e usos da memória.

---

### PALAVRAS-CHAVE

Doença de Alzheimer, memória, alucinação, casa, tempo.

*De repente, algo aparece. Por ejemplo: una puerta se abre, una mariposa pasa batiendo sus alas. Basta con esta nada. El pensamiento ya advierte el peligro. Para empezar, corre el riesgo de equivocarse creyendo apropiarse de que acaba de aparecer y absteniéndose de considerar que viene luego, que no es sino desprendimiento, desaparición. Porque es un error creer que una vez aparecida, la cosa está, permanece, resiste, persiste tal cual en el tiempo como en nuestro espíritu, que la describe y conoce. Bien sabemos que no es nada: una puerta no se abre sino para cerrarse en un momento u otro; una cosa, una mariposa, no aparece sino para desaparecer al instante. (Georges Didi-Huberman. La imagen mariposa).<sup>1</sup>*

**1** Este texto é parte de minha tese de doutorado em Antropologia denominada *Entre sopros e assombros: estética e experiência na doença de Alzheimer*, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).



Na consulta de neurologia de um hospital universitário, Eliseu, que cuida da esposa, Olga, disse ao residente:

*Ela tá com problema que quer voltar, quer voltar... Voltou 30 anos atrás, quando a gente morava em São Paulo. Ela faz mala e quer sair de casa, diz que vai pra casa dela, de 30 anos atrás. (...) Teve um dia que ela achou as chaves, abriu o armário de roupas e tirou tudo de lá e colocou tudo em malas... Eu até peguei um álbum de fotos pra mostrar a outra casa que a gente construiu, pra dizer que não tem mais, que o trator passou por cima..."*

**Figura 1**

Ensaio fotográfico "Grace", de Susan Falzone, que fotografou a tia com doença de Alzheimer. Para mais informações ver: <http://www.hypeness.com.br/2014/04/fotografocapta-o-cotidiano-da-tia-com-alzheimer-em-seriesombria-e-emocionante/> e <http://susanfalzone.com/>

Passei uma tarde com Olga e Eliseu, na casa deles. Perguntei se ela gostava de morar naquela casa. Ela disse que gostaria de morar lá, que o marido também gostaria, mas que não dava porque eles trabalhavam em outra cidade, dizendo o nome da cidade onde nasceram, conheceram-se e se casaram. “Então fica difícil porque é muito longe”. Eu percebi a confusão e concordei. Ela continuou: “até que a casa [apontando a casa onde estávamos] ficou boa, foi reformada, daria até pra morar nela, mas é muito longe”. Em outro momento, Olga chegou a perguntar se eu morava ali, naquela casa.<sup>2</sup>

Eunice também insiste em “querer ir pra casa”, referindo-se à casa onde morava até os primeiros sinais de esquecimentos serem notados pela família. Desde então, há um ano e meio, ela mora no apartamento em frente ao da filha, em outra cidade. Contou Sílvia:

*Às vezes minha mãe toca a campainha de casa com a mala pronta e diz que vai pra casa. No começo eu batia de frente, mas fui aprendendo a lidar com a situação. Hoje não faço mais isso. Quando ela diz que vai pra casa, eu digo “ok, mas antes vamos jantar”. E aí, enquanto ela janta, eu desfaço a mala e guardo. Depois do jantar, ela já se esqueceu do assunto.*

Esses relatos e cenas compõem parte de minha pesquisa sobre a constituição de um campo de experiências, imagens e disputas na doença de Alzheimer, na qual acompanhei consultas nos ambulatórios de neurologia e psiquiatria geriátrica de um hospital universitário, reuniões do grupo de apoio aos cuidadores-familiares da Associação Brasileira de Alzheimer (ABRAz), além de visitar famílias e recolher imagens sobre a doença disponíveis na internet, como ensaios fotográficos, vídeos e campanhas de conscientização, *blogs* escritos por pessoas em processo demencial e autorretratos de um artista com a doença. Neste artigo, parto de uma das principais queixas do cuidador-familiar – a do doente “querer ir pra casa” – para percorrer como a memória se dobra e desdobra ao longo da composição da doença de Alzheimer, em um emaranhado de relações, torções e sobreposições entre demência e lucidez, lembrança e esquecimento, imaginação e alucinação, juventude e velhice, normal e patológico. Se, como alguns autores vão mostrar, a memória é intricação, montagem, rastro, um jogo de ausência e presença, cabe se perguntar como isso se mostra numa doença cujos fios vão se soltando aos poucos.<sup>3</sup>

A memória dos locais, ou o testemunho das pedras e ruínas, abre a possibilidade de ver os lugares não só como depositários mas também como portadores de recordações (os locais como sujeitos), ampliando a memória dos indivíduos à memória da família, quando se trata de tomar a casa como um desses espaços, através do vínculo entre gerações, tanto as presentes quanto as ausentes.

**2** Em outra ocasião, Olga disse que estávamos em 1963 – o ano era 2014.

**3** “É como se os fios fossem se soltando aos poucos”: era assim que a coordenadora da Associação Brasileira de Alzheimer (ABRAz) começava a explicar a doença nas reuniões do grupo de apoio aos cuidadores-familiares.

Assmann (2011) chama esses lugares de “locais de gerações” ou “locais da família”, estruturados a partir de um “princípio do arraigamento”.

Seixas mostra como, em Bergson e Proust, a memória existe “fora de nós”: ela está “inscrita nos objetos, nos espaços, nas paisagens, nos odores, nas imagens, nos monumentos, nos arquivos, nas comemorações, nos artefatos e nos *lugares* mais variados” (ênfase original, 2004: 51-52). Concordando com vários outros críticos, o autor argumenta que há uma dimensão espacial do tempo proustiano, ou seja, não se trata de buscar apenas um tempo perdido, mas, também e concomitantemente, um espaço perdido, dos lugares idos e vividos. A memória também encontraria esses espaços, percorrendo, entrelaçando e (re)criando os fios, as trajetórias, as trilhas entre eles.

Se a memória é central para a tessitura da doença de Alzheimer, ela, porém, não basta. É percorrendo o dia a dia do doente através de cenas e relatos descritos por quem cuida que residentes e médicos conseguem perceber o quanto o “não lembrar” está relacionado ao “não conseguir fazer” da doença. Esqueceu de tomar banho ou não sabe mais como fazer? Esqueceu de pagar conta ou não consegue? É quando atividades domésticas, como tomar banho, pagar contas, vestir-se, cozinhar, fazer supermercado, estão afetadas que surge a hipótese de demência.

Na busca por um diagnóstico, que se revela um caminho tortuoso, cheio de tropeços, dúvidas e cruzamentos, os médicos enfatizam, em aulas e discussões de caso<sup>4</sup>, que é preciso ir além da memória.<sup>5</sup> Um neurologista, após ouvir a residente dizer que a paciente esquece como cozinhar e só se lembrou de 4 nomes de animais, chamou-lhe a atenção: “viu como a gente tem mania de achar que tudo é memória? A gente vê como problema de memória e não de linguagem, cognição”. Em outra consulta, esse médico comentou com a residente:

*A questão é que o paciente ou o familiar sempre fala de memória: “ah, ele esquece de dar descarga” [uma das queixas trazidas pelo familiar]; provavelmente não é esquecimento, mas mais alteração de comportamento, desleixo com a higiene pessoal. Se perde o caminho, falam que ele esqueceu... Mas nem sempre é isso; a confusão nem sempre é esquecimento.*

Se, no compósito de relações que compõem a doença de Alzheimer, ela é diferenciada das demais demências principalmente pela perda da memória, sobretudo quando se trata de chegar a um diagnóstico, experimentá-la passa muito mais pela estranheza e desorientação dos comportamentos, que pode ou não estar associado com a perda da memória ou, ainda, estar na dobra entre memória e alucinação – a memória que alucina, o cotidiano que se assombra. É essa dimensão que parece mais incomodar os cuidadores-familiares: mais que

**4** Discussão de caso é uma expressão usada por médicos e residentes para designar as investigações e conversas entre eles na busca por um diagnóstico.

**5** Discuto a composição do diagnóstico em “Pistas de um cotidiano assombrado: a saga do diagnóstico na doença de Alzheimer” (Feriani, 2017).



a perda de memória, são as situações consideradas “sem noção” as que mais mobilizam queixas, como vestir uma camisa como se fosse calça, não conseguir ligar a máquina de lavar roupa, mudar o canal da televisão com um chinelo, usar detergente para cozinhar, achar que os alimentos da geladeira vão atacá-lo, convidar a imagem do espelho para passear.

O “querer ir pra casa” é tanto desorientação temporal quanto espacial, a vivência de um “tempo outro” e de um “mundo outro”. Na doença de Alzheimer, o lembrar-esquecer se emaranha com o aparecer-desaparecer. Afinal, são lembranças ou visões? A obscuridade – tanto epistemológica quanto ontológica – da doença faz dela um “meio de aparição” (Didi-Huberman, 2013), “uma força social fantasmagórica”, uma “atuação recíproca da verdade e da ilusão” (Taussig, 1993: 126), estando entre a fabulação e a incerteza, a história e a imaginação, a realidade e a ficção. Em um movimento de sístole e diástole, a memória tanto contém quanto transborda, é excesso e falta, constitui a doença de Alzheimer ao mesmo tempo em que é insuficiente.

#### **ESQUECER, NA ERA DA MEMÓRIA; LEMBRAR, NA ERA DO ESQUECIMENTO**

*Só se fala tanto de memória  
porque ela já não existe mais  
(Pierre Nora, Entre história  
e memória)*

A partir da ideia de David Harvey da passagem da modernidade para a pós-modernidade, nos anos 80, Leibing (2000) aponta a falta de memória como um dos grandes sinais dos “novos tempos” através da proclamação de um “fim da história”. Na psiquiatria, isso pode ser visto no surgimento de novos conceitos, como “transtorno de personalidade múltipla” para casos de abuso sexual, e “transtorno de estresse pós-traumático” para experiências de guerra. Para a autora, a doença de Alzheimer é mais um exemplo de uma forma do esquecimento patológico, mas que, diferentemente dos outros dois, não tem, de acordo com o entendimento psiquiátrico, uma etiologia social, mas orgânica, além da perda da memória ser progressiva e irrecuperável.

Na tentativa de apreender o intercâmbio entre biologia e cultura, Leibing se propõe a pensar no contexto histórico que possibilitou a emergência da



**Figura 2**  
Ensaio fotográfico “Grace”, de Susan Falzone, que fotografou a tia com doença de Alzheimer.

doença de Alzheimer como o “mal do século”, refletindo sobre o significado da memória nas sociedades pós-modernas. Partindo de uma análise histórica sobre a doença, a autora mostra que, da descoberta, em 1906, aos dias atuais, houve períodos de invisibilidade e visibilidade da mesma, os quais devem ser compreendidos a partir dos paradigmas dominantes em cada época. Assim, o período de “redescoberta” da doença de Alzheimer, a partir dos anos 80, está ligado a uma preocupação com a memória. Desse modo, Leibing afirma que o aumento dos casos de Alzheimer não pode ser explicado apenas pelo envelhecimento da população, mas que a doença é uma “criança de seu tempo”, para usar uma expressão da autora. Em outras palavras, tem algo no contexto atual – nos “tempos pós-modernos” – que pode explicar a emergência e visibilidade da doença. A doença de Alzheimer resultaria, assim, dos tempos modernos em crise com sua memória.

Para Walter Benjamin, em “Experiência e pobreza”, de 1933, e “O narrador”, escrito entre 1928 e 1935, o mundo contemporâneo ou moderno, no qual há ascensão da técnica e do romance (e a conseqüente valorização do indivíduo), caracteriza-se por um empobrecimento da experiência comunicável, aquela transmitida pela narrativa – e pela memória, já que, para ele, esta é a “musa da narrativa”, a que “funda a cadeia da tradição”, transmitindo o conhecimento de geração em geração. Uma referência importante para Benjamin é a guerra mundial, da qual os combatentes voltaram mudos, mais pobres em experiências comunicáveis – apesar de viverem uma forte experiência, ela não pôde ser assimilada por palavras.

Para Gagnebin, Benjamin esboça a “ideia de uma outra narração, uma narração nas ruínas da narrativa, uma transmissão entre os cacos de uma tradição em migalhas” (2004: 90). Tal proposição nasceria de uma “injunção ética e política” de “não deixar o passado cair no esquecimento”. Não se trata de construir uma grande narrativa épica, heroica, mas de colocar o narrador numa posição mais humilde, menos triunfante – o narrador seria a figura do “catador de sucata e lixo, esse personagem das grandes cidades modernas que recolhe os cacos, os restos, os detritos, movido pela pobreza, certamente, mas também pelo desejo de não deixar nada se perder”. A narrativa, portanto, teria se transformado – não mais a da história oficial, dos grandes feitos, mas o “narrador sucateiro” deveria “apanhar tudo aquilo que é deixado de lado como algo que não tem significação, algo que parece não ter nem importância nem sentido, algo com que a história oficial não saiba o que fazer” (Gagnebin, 2004: 90).

Para Benjamin, ainda de acordo com Gagnebin, “os elementos de sobra do discurso histórico” são o sofrimento – o “sofrimento indizível” da grande guerra, “a experiência inenarrável do horror” dos campos de concentração – e

*aquilo que não tem nome, aqueles que não têm nome, o anônimo, aquilo que não deixa nenhum rastro, aquilo que foi tão bem apagado que mesmo a memória de sua existência não subsiste, aqueles que desapareceram tão por completo que ninguém se lembra de seu nome (Gagnebin, 2004: 90).*

Trata-se de uma tarefa paradoxal de transmitir o inenarrável. E a nova narrativa não poderia ser contínua, num desenrolar tranquilo e linear. Ela deve, como *rememoração* ao invés de *comemoração*, abrir-se aos brancos, aos buracos, ao esquecido, ao recalcado, aos solavancos, à incompletude, “aquilo que ainda não teve direito nem à lembrança nem às palavras”. A nova narrativa também precisa estar atenta ao momento atual, “particularmente a estas estranhas ressurgências do passado no presente, pois não se trata somente de não se esquecer do passado, mas também de agir sobre o presente” (Gagnebin, 2004: 91).

Assmann, ao percorrer a ambivalência do excesso e da falta, perpassa as mais diferentes perspectivas sobre o tema, fazendo dialogar filosofia, literatura, teoria da história, psicanálise, egiptologia e teoria da arte. Posicionando-se contra uma crise da memória, a autora argumenta que o que vemos é o desmantelamento de uma “síntese abstrata de uma história em particular” em “muitas memórias diferentes e parcialmente conflitantes que tornam efetivo seu direito de reconhecimento na sociedade” (2011: 20). Nunca houve tanto interesse pela memória e o tema mobiliza as mais diferentes áreas do conhecimento, da robótica à neurologia, sendo “um fenômeno que nenhuma disciplina pode monopolizar” (2011: 20). Além de transdisciplinar, a memória é um tema controverso dentro de cada disciplina.

Seguindo um percurso histórico, Assmann mostra como, na Antiguidade, fez-se uma primeira diferenciação entre memória como “arte” (ou técnica)<sup>6</sup> e memória como “potência”. Se, para a primeira, o que importa é o armazenamento e o ato de decorar como formas de combater o tempo e o esquecimento, havendo uma correspondência entre o que foi arquivado e o que foi recuperado, na segunda é a recordação, o ato de lembrar que se destaca, sendo a diferença entre o que foi arquivado e sua recuperação o que vem à tona, tendo, portanto, a interferência do tempo no processo da memória.

O deslocamento da noção de memória de armazenamento para recordação permitiu pensá-la como um processo não cronológico: não se trata de um movimento linear e contínuo, do passado para o presente e para o futuro, mas como um movimento espiralar no qual o que há de mais próximo pode se tornar mais distante e o que está mais distante, mais próximo, “às vezes próximo demais” (Assmann, 2011: 359).

Na doença de Alzheimer, o passado ganha uma proximidade tão significativa que ele se confunde com o próprio presente. Tal emaranhado se tece através

<sup>6</sup> Sobre a memória como arte e as transformações da técnica de memorizar, desde os oradores gregos, passando pela Idade Média, Renascimento e chegando ao método científico do século XVII, ver Yates (2010).

da anulação da distância temporal e espacial entre passado e presente, tornando presente o ausente, e ganha contornos patológicos a partir de sintomas como alucinação, confabulação e *delirium*. A não cronologia do processo mnemônico assume conteúdos específicos quando passamos de um estado saudável para um processo mnemônico tido como patológico. Se a não linearidade faz parte da própria memória, o que faz com que ela se torne patológica?

Assim como a memória não é contínua, a doença também não é. “Não se é demente o tempo todo”. Essa foi uma fala do médico neurologista durante uma discussão de caso em que, após conversar com a paciente para investigar um possível sintoma alucinatório, percebe uma preservação da capacidade interativa e de julgamento da mesma: a paciente, quando perguntada onde estavam os pais, diz que os mesmos já “tinham ido”, sendo que o marido e a filha contaram, na consulta, que, no dia anterior, ela tinha dito que os pais dela tinham ido visitá-la e levaram um bolo de chocolate. Assim como a memória se dá por saltos e sobressaltos, também estão previstos, na demência, lampejos de consciência.

Bergson fala em lembrança-hábito e lembrança-imagem; Proust, em memória voluntária e memória involuntária. A lembrança-imagem e a memória involuntária seriam a memória espontânea, a memória por excelência, a memória que imagina, aquela que nos arremata/atraversa (como quando Proust sente o cheiro da *madeleine* e é arremessado ao passado). Já a lembrança-hábito e a memória voluntária são a memória factual, intelectual, um hábito esclarecido pela memória, uma memória aprendida, adquirida e impessoal, não atingindo o estatuto pleno da memória, sendo uma memória menor, corriqueira, superficial. O passado verdadeiro seria o que não passa por um esforço intelectual de o apreender, mas pelas sensações que despertam em nós a despeito de nossa vontade.

Segundo Seixas, a memória verdadeira se dá por imagens que nos aparecem e somem por “lampejos bruscos”; é instável, descontínua e ela “não vem para preencher os espaços em branco”, mas “supõe as lacunas e constrói-se com elas (...) ainda que a integralidade do passado esteja irremediavelmente perdida, aquilo que retorna vem *inteiro*, íntegro porque com suas tonalidades emocionais e ‘charme’ afetivo” (2004: 47). Já a memória voluntária – ou a lembrança-hábito – deixaria escapar a dimensão afetiva e descontínua da vida.

A diferenciação entre lembrança-hábito e lembrança-imagem, em Bergson, e entre memória voluntária e memória-involuntária, em Proust, pode ser boa para pensar na diferenciação entre saber/conseguir fazer (funcionalidade) e lembrar (memória) reivindicada nas consultas que eu acompanhei. Para os médicos, é muito importante, para chegar ao diagnóstico de demência e saber qual é o estágio da doença, verificar se o paciente se lembra de fazer algo, mas não consegue realizar aquela atividade ou se ele não se lembra, mas consegue fazer. Lembrar-se de realizar as atividades da vida diária e conseguir fazê-las estariam

no pólo da lembrança-hábito (Bergson) e da memória voluntária (Proust), o que, para esses autores, não caracterizariam a memória no sentido pleno da palavra.

Já para os médicos, enquanto lembrar-se de realizar essas atividades se refere propriamente à memória, conseguir fazê-las estaria no campo da funcionalidade, ainda que haja uma relação necessária entre as duas (só faz quem se lembra de fazer). Além disso, doentes e familiares precisam lançar mão da memória para narrar tais acontecimentos – ou não acontecimentos. Se, para Proust e Bergson, a memória involuntária, a que irrompe por meio de afetos e imagens, é a verdadeira memória, para os médicos, é a memória voluntária, aquela que se acessa por esforço intelectual e hábito – justamente os componentes tidos como comprometidos numa demência –, que é valorizada e exigida nas consultas.

### RECOLHER OS RASTROS

*É, sem dúvida, uma grande fraqueza para uma pessoa consistir integralmente em uma coleção de momentos, e uma grande força também; depende da memória, e nossa lembrança de um momento não está informada sobre tudo o que aconteceu desde então; esse momento que ela registrou perdura ainda, vive ainda, e com ele a pessoa cuja forma é nele delineada. (Marcel Proust. Em busca do tempo perdido)*



**Figura 3**  
Ensaio fotográfico “Essa luz sobre o jardim”, de Fábio Messias, que fotografou a avó com doença de Alzheimer.  
Para mais informações ver: <http://cargocollective.com/fabiomessias/Essa-Luz-Sobre-o-Jardim>.

A não correspondência entre o que aconteceu, o que se guardou e o que se evoca reforça o caráter residual/dilacerado da memória: a memória como uma reunião de resíduos, fragmentos, fraturas, vestígios, o que indica a multiplicidade de acessos ao(s) passado(s). Uma noção importante para pensar a memória, particularmente quando se lida com a sua perda, e que pode ser lida tanto numa chave metafórica quanto numa dimensão objetual/física (enquanto coisa) é a de rastro. Para Assmann (2011), a memória só se determina a partir do apagamento, da destruição, da lacuna, do esquecimento.

Passa-se dos textos aos vestígios: se antes a meta era reativar uma informação passada, com os vestígios só se pode restituir fragmentos:

*Vestígios, em comparação com os textos, possibilitam um acesso completamente diverso ao passado porque incluem as articulações não verbais de uma cultura passada – as ruínas e os elementos remanescentes, os fragmentos e os cacos –, bem como resquícios da tradição oral (Assmann, 2011: 225).*

A busca por vestígios permite um novo acesso ao passado: eles dão vozes às testemunhas mudas, fornecendo outras narrativas para além das oficiais e hegemônicas. Além disso, os vestígios, ao contrário dos signos presentes na escrita, trazem a possibilidade de uma imediação não representacional, mas “de uma estampa ou impressão” (Assmann, 2011: 226). Outra vantagem é a ampliação do leque das “inscrições”, como as imagens fotográficas e os objetos enquanto testemunhas do passado.

Não se trata mais de usar a memória contra o esquecimento, mas de incorporá-lo. As testemunhas deixam de ser as “falantes” mas as que foram remetidas ao silêncio e que não estão destinadas a durar. “Eles [os testemunhos] pretendem comunicar algo sobre o que a tradição geralmente cala: o dia a dia a que ninguém atenta” (Assmann, 2011: 230). Assim, chegamos ao caminho dos vestígios ao lixo<sup>7</sup>: a contemplação do insignificante, da desordem, do imponderável; a volta do obsoleto, do esquecido, do não consciente, daquilo que foi deixado ao canto; a busca por rastros; o aprendizado das ruínas. O lixo como informação leva a registrar o efêmero e o irredutível, a voltar o nosso olhar à atenção aos detalhes, ao cotidiano; é um suporte confiável de uma memória inoficial. O lixo é o não funcional. São esses novos materiais que passam a ser valorizados e acionados no processo mnemônico. O esquecimento vem à tona com uma força jamais vista e a proposição se inverte: ter que se lembrar, em um mundo de esquecimento.

A força do esquecimento, a valorização do não funcional, dos detalhes do cotidiano, das testemunhas “mudas” são dimensões importantes para pensar nas narrativas, experiências e disputas da doença de Alzheimer, uma vez que o esquecimento que compromete a funcionalidade, as atividades do dia a dia e as falas dos doentes e dos familiares são elementos constitutivos do diagnóstico. Porém, se para Assmann o esquecimento é uma via privilegiada à memória, para os médicos ele é um obstáculo, sintoma de uma patologia.

A noção de rastro ganha um contorno mais nítido e central na obra de Ricoeur. Segundo ele, trata-se de uma noção polissêmica: “o rastro enquanto impressão material, o rastro como impressão afetiva e o rastro como impressão documental. E, a cada vez, como exterioridade” (2007: 152, nota 5). O autor também fala em rastro cerebral/cortical, tratado pelas neurociências.

O tipo de rastro afetado marcará o tipo de esquecimento cometido. Ricoeur distingue entre “esquecimento de reserva” e “esquecimento por apaga-

**7** É importante salientar que a autora não está pensando em uma passagem linear – dos textos aos vestígios, dos vestígios ao lixo – mas em superposições e entrecruzamentos.

mento de rastros”. O primeiro é o esquecimento reversível, no qual o acesso aos rastros psíquicos se dá através de experiências precisas que têm como modelo o reconhecimento das imagens do passado; trata-se de um tesouro a que recorro quando me lembro de algo que ouvi, experimentei, aprendi, adquiri. As lembranças não foram definitivamente apagadas, mas apenas tornadas inacessíveis, indisponíveis, podendo se ter acesso a elas através do reconhecimento, esse “pequeno milagre da memória feliz”, no qual reconheço uma imagem que me chega ao espírito, tornando o ausente, anteriormente presente, presente novamente.<sup>8</sup>

O segundo tipo é o esquecimento definitivo, com o comprometimento dos rastros neuronais/cerebrais/corticais. Ricoeur chama a atenção, assim, para a polissemia do esquecimento por meio da ideia de grau de profundidade do mesmo (uma profundidade vertical) e de seus usos (uma pragmática do esquecimento).

Ricoeur reconhece a dificuldade de se ter acesso aos rastros cerebrais, já que eles se mostram exteriormente através do conhecimento científico, o qual não pode fornecer uma prova sentida, vivida, como no caso “que nos faz dizer que vemos ‘com’ nossos olhos e que seguramos ‘com’ nossas mãos” (2007: 425). Ele percorrerá, assim, a busca das neurociências pelos rastros mnésicos, pondo para dialogar o fenomenólogo e o neurologista numa tentativa de ver o lugar que o esquecimento ocupará no quadro das disfunções da memória. “O esquecimento é realmente uma disfunção? (...) A orientação geral será a de um desvio epistemológico entre o discurso sobre o neuronal e o discurso sobre o psíquico” (2007: 426).

As neurociências correlacionam componentes mentais (ou psíquicos) e camadas corticais/cerebrais, ou seja, dependendo da parte do cérebro afetada, corresponde-se o prejuízo cognitivo afetado por aquela área (Ricoeur chama isso de correlação entre organização e função). Assim, quando a lesão se localiza na parte frontal do cérebro, há, segundo os médicos, um comprometimento maior de traços comportamentais (agressividade, desleixo com a higiene pessoal, apatia, comportamentos estranhos) e cumprimento de regras sociais (desinibição, como arrancar a roupa em público, fazer xixi em lugares públicos, assediar pessoas, uso de palavrões). Quando o hipocampo é a parte lesionada, há mais prejuízo da memória. Existe, assim, uma relação entre lesões orgânicas e sintomas clínicos ou comportamentais, apesar de nem sempre estar clara tal relação. Segundo Ricoeur, a questão, para o neurologista, é saber quando um rastro cortical é um rastro mnésico, localizando, com isso, “o esquecimento nas proximidades das disfunções das operações mnésicas, na fronteira incerta entre o normal e o patológico” (2007: 428).

Para saber se um rastro cortical é um rastro mnésico, é preciso, ainda de acordo com Ricoeur, deparar-se com a representação do tempo e, no cerne dessa

**8** Em um experimento realizado pelo Nobel da Medicina Susumu Tonegawa, através de estímulo de áreas específicas do cérebro com luz azul, ratos de laboratório recuperaram experiências e memórias que pareciam esquecidas. “Os resultados fornecem algumas das primeiras evidências de que a doença de Alzheimer não destrói por completo as memórias específicas, torna-as ‘apenas inacessíveis’”. Disponível em <http://www.revistapazes.com/nobel-da-medicina-diz-que-memoria-perdida-por-alzheimer-pode-ser-recuperada/>, acesso em 12/08/2016.

relação, com a dialética de presença, ausência e distância, tomando o rastro tanto como efeito presente quanto signo de sua causa ausente. A dificuldade está na materialidade/ exterioridade do rastro cortical, em que tudo é positividade e presença. O neurologista, ao contrário do fenomenólogo, não busca a dialética do ausente e presente, mas a correspondência entre função e organização através de uma lógica localizacionista das lesões no cérebro.<sup>9</sup>

O esquecimento, na clínica, perde sua polissemia e aparece como disfunção/ distorção da memória – é o caso do esquecimento como apagamento de rastros. Aqui, o esquecimento é tido como inimigo da memória – esta deve lutar contra ele. “Em resumo, o esquecimento é deplorado da mesma forma que o envelhecimento ou a morte: é uma das faces do inelutável, do irremediável.” (Ricoeur, 2007: 435). Para o autor, as neurociências não se debruçam sobre o paradoxo do esquecimento também como parte/ condição da memória, o que explicaria o silêncio das mesmas em relação ao esquecimento comum. Até mesmo o esquecimento definitivo encontraria mais eco na poesia que na ciência, ainda mais quando associado ao envelhecimento e à morte.

Com a diferenciação entre “de reserva” e “por apagamento de rastros”, Ricoeur mostra a ambiguidade do esquecimento: se, de um lado, temos a experiência da perda da memória e da morte anunciada das lembranças, de outro, há momentos em que é possível resgatá-las quando acreditávamos perdidas para sempre, podendo dizer que “esquecemos muito menos coisas do que acreditamos ou tememos” (2007: 448). É essa dupla valência da destruição e da perseverança, de um esquecer que destrói e de um que preserva, que torna possível a memória. Só nos lembramos de algo que esquecemos. Em situações normais (excluindo, por um lado, casos de doenças e, de outro, capacidades extraordinárias de memória), assim como não é possível lembrar-se de tudo, também não nos esquecemos de tudo.<sup>10</sup> “Em resumo, o esquecimento reveste-se de uma significação positiva na medida em que o tendo-sido prevalece sobre o não mais ser na significação vinculada à ideia do passado. O tendo-sido faz do esquecimento o recurso imemorial oferecido ao trabalho da lembrança” (2007: 451). O esquecimento é tanto um paradoxo quanto um enigma.

*Um paradoxo, tal como o expõe o Santo Agostinho retórico: como falar do esquecimento senão sob o signo da lembrança do esquecimento, tal como o autorizam e caucionam o retorno e o reconhecimento da “coisa” esquecida? Senão, não saberíamos que esquecemos. Um enigma, porque não sabemos, de saber fenomenológico, se o esquecimento é apenas impedimento para evocar e para encontrar o “tempo perdido”, ou se resulta do inelutável desgaste, “pelo” tempo, dos rastros que em nós deixaram, sob forma de afecções originárias, os acontecimentos supervenientes (Ricoeur, 2007: 48).*

**9** Para uma discussão sobre como as neurociências têm moldado nossa percepção sobre pessoa, doença e realidade, ver Rose (2001), Rose e Abi-Rached (2013), Russo e Ponciano (2002) e Azize (2010).

**10** Após ouvir a queixa da esposa, que cuida do marido com doença de Alzheimer, o neurologista discordou: “não existe ‘esquece tudo’!”, dizendo, ao residente, que é preciso “desconfiar disso” e buscar outros elementos além da perda da memória.



Na doença de Alzheimer, os doentes, apesar de alguns perceberem algo “errado”, são, normalmente, aqueles que não sabem que esqueceram (é preciso lembrá-los do próprio esquecimento) e, por isso, muitos não se vêem como doentes ou tendo “problema de memória”<sup>11</sup>. Os rastros vão inexoravelmente sendo apagados, devendo se fazer um esforço para reunir o que resta deles, tanto para a constituição do quadro clínico quanto para o possível retardamento do mesmo. Deixar o fogão aceso, não se lembrar de onde guardou tal objeto, perder-se, não reconhecer alguém, são rastros que precisam ser recolhidos para compor a doença, numa espécie de “atlas de memória errática” (Didi-Huberman, 2013).

Discutindo a ideia de “memória como um tesouro de sofrimentos”, relacionando-a ao conceito de vestígio, Assmann analisa uma série fotográfica intitulada “Evidências”, de Naomi Tereza Salmon, uma jovem israelita da terceira geração encarregada de fotografar, para fins de registro, uma série de objetos advindos do Arquivo do Holocausto em Yad Va Shem, em Jerusalém. Objetos como um pente com os dentes retorcidos, uma caneca de latão gasta, algumas cerdas sujas de barbear e um óculos quebrado tornam-se uma prática de rememoração de uma experiência em um campo de morte visto, ao mesmo tempo e de maneira ambivalente, como cena de crime, museu e memorial. Para Assmann, as fotografias de Naomi Salmon “são, assim como as lápides, testemunhas mudas do crime” (2011: 407).

Assim como as fotografias da jovem israelita, as imagens ou lembranças (ou, para usar um termo de Bergson, as lembranças-imagens) da demência – deixar o fogão aceso, não conseguir tomar banho, esquecer onde guardou um objeto, o não reconhecimento de alguém, a confusão diante do espelho, a fala sem sentido ou repetitiva, a desinibição, o “querer ir pra casa” – são evidências, testemunhas, mas não de um crime, apesar de requerer toda uma investigação/especulação minuciosa, quase como achando um “culpado”. Nesse sentido, o doente é muitas vezes visto como responsável pela própria saúde e, portanto, pela doença, ou a família como aquela que não cuida direito, não o deixa fazer as coisas, não o estimula física e cognitivamente. As evidências, aqui, são tanto recordações quanto sintomas, em um movimento espiralar ou espectral entre presente, passado e futuro, uma “memória futura” que, como na obviação de Roy Wagner, permite ter uma visão antecipada dos eventos, sendo a causa do efeito, o efeito da causa (Dulley, 2015).

Seixas mostra como, para Proust, o tempo é uma noção complexa, havendo diversos e múltiplos tempos, sendo a descontinuidade uma marca importante, assim como “o *instante* único e isolado que guarda latente a possibilidade da memória”. Trata-se de uma “memória fugidia, que se movimenta para frente e para trás sem obedecer a qualquer sucessão necessária” (2004: 49). A reatualiza-

<sup>11</sup> Nas consultas, quando o residente pergunta como estão ou o que fazem ali, muitos respondem que estão bem, não estão doentes e/ou não sabem porque estão ali. Alguns ainda acionam outras causas, como “estou com tontura”, “estou com dor de cabeça”, “acho que é por causa do meu resfriado”.

ção da memória proustiana se dá num instante, num relâmpago, numa irrupção. Seixas continua:

*É este trazer à tona que constitui o fundamento mesmo da memória, pois o passado que “retorna” de alguma forma não passou, continua ativo e atual e, portanto, muito mais do que reencontrado, ele é retomado, recriado, reatualizado. Por isso o sentimento proustiano de que o passado outrora vivido é ressuscitado no presente: “(...) a impressão foi tão forte que o momento que eu vivia (no passado) pareceu-me ser o momento atual”<sup>12</sup> (Seixas, 2004: 49).*

**12** A citação de Proust está no tomo III de *Em busca do tempo perdido*.

Para as pessoas que vivem um processo demencial, esse momento é o momento atual. A memória, tanto lá quanto aqui, opera uma fusão, uma superposição de tempos múltiplos e descontínuos, a qual se dá na irrupção, na duração do instante. Ao fundir instante e duração, Proust, de acordo com Seixas (2004), cria o “fora do tempo”, o “atemporal”, o qual só emerge ao traçar os múltiplos e descontínuos tempos que constituem a duração. O passado, “um pulsar da descontinuidade”, é atualizado no presente – e, com isso, instante e duração se reconciliam.

Essa justaposição temporal, parte do próprio processo mnemônico, pode se tornar patológica em outros contextos – como no de trauma e, nas demências, em sintomas tidos como alucinatórios.

#### ENTRE O NORMAL E O PATOLÓGICO: VERDADE CONTRAFACTUAL, TRAUMA E ALUCINAÇÃO

Segundo Assmann (2011), a partir dos anos 1980, o nexos entre recordação e identidade ganha nova relevância. Definir-se a partir do que se lembra e do que se esquece passa a ser um fundamento importante para a constituição de identidades individuais e de grupos, sendo que a reformulação da identidade também implica uma reorganização da memória.

A memória, não mais como recipiente protetor e armazenador, fez com que o critério mais importante de credibilidade deixasse de ser a verdade para ser a autenticidade. A possibilidade de manipular ou falsear as recordações em nome do afeto delineia outro tipo de verdade – o que Assmann (2011) chamou de

#### Figura 4

Ensaio fotográfico “La noche que me quieras”, de Alejandro Kirchuk, que fotografou a avó com doença de Alzheimer. Para mais informações ver: [http://www.bbc.com/portuguese/videos\\_e\\_fotos/2012/02/120214\\_galeria\\_alzheimer\\_pu.shtml](http://www.bbc.com/portuguese/videos_e_fotos/2012/02/120214_galeria_alzheimer_pu.shtml) e <http://alejandrokirchuk.com/>



“verdade contrafactual”. Ela chega a esse argumento após analisar uma série de autobiografias em que os autores, eles próprios, “duvidam” de suas lembranças, admitindo que as coisas podem não ter sido exatamente assim. Apesar de admitirem tal distorção, esses autores se apegam à memória como uma recordação afetiva e/ou uma maneira de construir/manter uma identidade. A ilusão passa a ser mais real que a própria realidade.

As recordações afetivas ganham, assim, uma qualidade irrefutável, evidente. Ao renunciá-las, não restaria outra coisa. Para Assmann, a reinterpretação não deve se equiparar necessariamente com falsificação, sendo um elemento importante para a estabilização das recordações no desenvolvimento de uma identidade pessoal.

*A estabilidade de uma parte essencial de nossas recordações depende da questão acerca da possibilidade de inventar e acrescentar um tal significado ou não. Poder propor essa questão corresponde não apenas à necessidade humana, mas também à determinação humana; não é só uma questão de adaptação, mas de autodeterminação (Assmann, 2011: 276).*

Assmann traz o relato de uma mulher que diz ter testemunhado a explosão de quatro chaminés em Auschwitz. Os historiadores, porém, argumentaram que o relato não era correto, já que na ocasião apenas uma chaminé foi pelos ares e não quatro. Dori Laub, o psicanalista que tinha recolhido esses relatos e estava apresentando-os na conferência em que os historiadores estavam presentes, revidou:

*O que a mulher testemunhou não foi o número de chaminés voando pelos ares, mas outra coisa, mais radical e central: a realidade de um acontecimento inimaginável. Uma chaminé que foi pelos ares era igualmente inimaginável, tal como quatro. O número era menos importante que o próprio incidente. O acontecimento em si mesmo era quase inconcebível. A mulher testemunhou à sua maneira um acontecimento que destruiu um quadro coercivo de Auschwitz, precisamente onde levantes armados de judeus não ocorriam nem tinham vez. Ela testemunhou a brecha desse quadro. E tal coisa é verdade histórica (apud Assmann, 2011: 294).*

Diante desse exemplo, Assmann reforça o caráter verdadeiro das recordações mesmo quando são contrárias aos fatos – ou justamente por isso. Segundo ela,

*a verdade da recordação pode consistir justamente na deformação dos fatos, porque esta, assim como o exagero, registra estímulos e sentimentos que não*

*ocorrem em qualquer descrição factual. Portanto, as recordações, mesmo que manifestamente falsas, são verdadeiras em outro plano. Por certo, a verdade da atmosfera criada não pode simplesmente substituir a que é baseada em fatos. Ela não possui evidências comparáveis e incontestáveis, como a verdade histórica; é preciso haver um psicanalista ou artista para reuni-las (Assmann, 2011: 295).*

Ou um antropólogo.

Se a verdade contrafactual de Assmann abre a possibilidade da memória deformar e inventar, na doença de Alzheimer existe a dúvida do cuidador-familiar se o doente se esqueceu de fazer algo ou está “mentindo”, “sendo esperto”. “Quando eu falo pra tomar banho, minha mãe diz que já tomou, mas não sei se é a doença, se ela esqueceu, ou se é malandragem dela, se ela está sendo esperanta mentindo pra gente, isso sim!”, disse uma filha, em uma reunião da ABRAZ. Numa dobra deleuziana entre clínica e crítica, a memória aparece como sintoma e metáfora, causa e efeito, signo e patologia, e se desloca entre o normal e o patológico, a doença e a pessoa.

Assmann não fala em alucinação (Paul Ricoeur fala, como veremos), mas em “verdade contrafactual” cujas características como o exagero e a fidelidade aos sentimentos, em detrimento dos “fatos” ou a partir de sua deformação, parecem corresponder ao que se considera como sintomas de uma alucinação. Há, porém, uma diferença, a meu ver, fundamental: enquanto a verdade contrafactual diz respeito a sujeitos conscientes da manipulação/deformação, a alucinação se destina a sujeitos tidos como não conscientes (ou em estado de *delirium*), a despeito de, para eles, não se tratar de manipulação/deformação. A inventividade da verdade contrafactual é a do próprio processo mnemônico. Já a inventividade presente, como veremos, nas noções de trauma e alucinação é caracterizada em termos de “dissolução do *self*”, que, por se deslocar de seu referente anterior, ganha um caráter extraordinário e patológico.<sup>13</sup>

Assmann não fala em alucinação, mas em trauma. Antes, porém, de falar sobre trauma, ela fala sobre corpo. Do corpo como meio, escrita e evocação da memória. A dor como acessório da recordação leva-nos à noção de uma memória corporal, em que as lembranças ficam marcadas nas cicatrizes. Aqui, o corpo é a memória. Para Assmann, a memória corporal é mais confiável que a memória mental e, enquanto esta se esvai na velhice, aquela permanece. A dor fica como uma escrita permanente no corpo – a memória como um presente constante –, contrapondo-se à recordação que requer intervalos de não presença. As cicatrizes, as feridas, a dor se tornam vestígios mnemônicos duradouros e confiáveis. Se as inscrições entalhadas na mente podem se tornar inacessíveis pelo esquecimento, as inscrições no corpo não podem ser apagadas.<sup>14</sup> Ao longo das cenas e imagens observadas em minha pesquisa, olhar apático/perdido, cabeça baixa,

<sup>13</sup> Na doença de Alzheimer, a expressão “dissolução do *self*” é usada por médicos e residentes para indicar um sintoma alucinatório, uma “perda da noção de realidade”, como quando o doente não se reconhece ao se olhar no espelho. Em minha tese, problematizo tal expressão ao mostrar como ela se conecta a uma determinada noção de pessoa e a uma interpretação orgânica sobre a doença. Ao trazer novas interpretações possíveis – bem como os relatos dos próprios doentes –, é possível dissolver e/ou potencializar a dissolução.

<sup>14</sup> Para uma discussão sobre inscrições corporais em rituais e suas relações com memória e identidade, ver Clastres (2003).

andar devagar, tremor/rigidez, um tipo de corte do cabelo (curto) parecem ser as marcas corporais que não se apagam, as pistas de uma corporalidade “demente”.

O corpo, porém, assume o lugar da metamorfose. Se ele pode dar sinais da patologia, ele também pode ser acionado de maneira reversa para criar uma noção de memória – e de doença e pessoa – à revelia do discurso médico. Em uma reunião da ABRAz, uma filha, que cuida da mãe com a doença, disse: “às vezes meu irmão fala ‘a mãe ficou brava’. Deixa ela ficar brava, deixa ela se expressar, deixa ela ser ela! Não é a doença, é o poder que ela ainda tem de ser ela!”. Para Franzen (2012), o pai, com doença de Alzheimer, permaneceu se expressando até o fim, mesmo quando as palavras não mais saíam. “Impressiona-me, acima de tudo, a aparente persistência de sua *vontade*” (ênfase original, 2012: 14). A recusa em comer, os olhares, os gestos poderiam, assim, evidenciar a intenção, a vontade, o desejo do pai em não mais querer viver daquele modo ou, ao menos, como ele via e sentia a vida que vinha levando, bem como as atitudes e comportamentos dos outros ao seu redor. Não comer, aqui, além de ser um possível sintoma ou decorrência da doença, pode ser a persistência da vontade do doente, assim como o não tomar banho pode ser “manipulação”, “mentira”, “esperteza”.

Voltando à Assmann (2011), depois de falar de corpo, a autora aciona a noção de trauma como central para a evocação das lembranças. Para isso, faz uso, novamente, de autobiografias. São narrativas marcadas, principalmente, por guerras e pelos campos de concentração, nas quais haveria a desintegração do *self* e uma despedida do léxico de conceitos que o caracteriza, tais como escolha, vontade, poder de reflexão, asseguração de expectativas, caracterizando uma “memória não heroica”. O trauma impediria a conversão da experiência em símbolos, a tradução em uma linguagem e a construção de uma identidade possível<sup>15</sup>. No entanto, e aqui está a ambivalência do trauma, a experiência traumática requer justamente as palavras. As palavras, ao mesmo tempo comuns e triviais, tornam o trauma uma experiência singular, única. Se existe a necessidade de narrar, também há a insuficiência, os limites dessa narração.<sup>16</sup>

Para Assmann, a autobiografia de Ruth Krügler, uma sobrevivente dos campos de concentração, expõe o paradoxo do trauma ao se defender contra a estreita vinculação de seu nome a Auschwitz. Segundo a autora, o trauma, por mais marcante que seja, não se imprime em alguém como uma origem o faz. Assim, ela argumenta que o trauma, ao mesmo tempo em que se constitui como uma parte inalienável do indivíduo, não é assimilável na estrutura identitária da pessoa, sendo um corpo estranho; é, ao mesmo tempo, interno e externo, presente e ausente.

Os elementos negativos do trauma – não espacialidade, intemporalidade, ausência de signos – intensificam-se no que Assmann chamou de “forma mística da morte em vida”<sup>17</sup>, que acaba por se tornar um símbolo da resistência contra

**15** Gagnebin (2004) vai mostrar que Walter Benjamin, inspirado em Baudelaire, e Freud, a partir de casos clínicos, também refletem sobre a experiência do choque – ou do trauma – e a impossibilidade de uma narrativa tradicional que a assimile, uma vez que separa o sujeito do acesso ao simbólico, à linguagem.

**16** Sobre testemunhos do trauma, ver Seligmann-Silva (2003).

**17** A imagem de uma “morte em vida” se faz presente nas narrativas, principalmente dos familiares, sobre a condição extremamente debilitante (apatia, falta de vontade, dependência, perda da coordenação motora, afasia) e o longo processo através do qual a doença pode se arrastar. “Sou viúva de um marido vivo”, diz uma esposa sobre o marido, que tem diagnóstico de doença de Alzheimer.

qualquer forma de atribuição de sentido, “símbolo de um ‘resto’ indissolúvel” (2011: 281). O filósofo francês Jean-François Lyotard propõe pensar no trauma a partir da “ação paradoxal de uma doença sob prescrição” (*apud* Assmann, 2011: 281), ou seja, o trauma como estabilizador adequado para a recordação, no caso, do holocausto. O conceito de trauma se torna, assim, metafórico, indicando uma crise geral da representação.

A doença de Alzheimer também sinaliza uma crise geral da representação: como mistério diagnóstico, um “embrolho” difícil de desatar,<sup>18</sup> que desestabiliza o paradigma médico, com uma definição escorregadia e nebulosa que abarca uma multiplicidade de experiências.<sup>19</sup> A noção de trauma como metáfora, com os seus elementos de desorientação espacial e temporal, ausência de sentido, “desintegração do *self*”, também é eficaz para pensar nas narrativas e experiências da doença de Alzheimer, uma vez que tais elementos são recorrentes e constitutivos das mesmas. Além disso, o paradoxo do trauma – ser, ao mesmo tempo, uma parte inalienável e um corpo estranho – se aproxima da ambivalência na forma com que familiares e profissionais da saúde lidam com o doente – ora como pessoa que age (quando destacam as manipulações conscientes de sua condição ou quando realizam atividades que reforçariam uma subjetividade), ora como “tomado” pela doença, a doença como agente/sujeito (quando dizem não ser mais a pessoa agindo, mas a doença – frases como “isso é da doença, não leve para o pessoal; não é ele, é a doença”).<sup>20</sup>

A maleabilidade das recordações individuais faz com que, para Assmann, possamos estimar tanto seu bloqueio quanto o seu excesso. Tanto o afeto quanto o trauma agem nessas recordações como acessórios poderosos para atestar a autenticidade e veracidade das mesmas. A ambivalência da memória está justamente na constatação de que a interpretação e transformação do passado não excluem a conclusividade, a indisponibilidade, a impressão e as marcas desse mesmo passado. A memória, portanto, não é nem apenas estabilidade, nem só versatilidade, mas um jogo, uma dança ou uma luta entre essas duas dimensões.

Em um tom mais filosófico, em que a preocupação com o acesso à verdade e ao real é central e, talvez por isso, diferentemente de Assmann, o tema da alucinação se torna explícito no trabalho de Ricoeur (2007). O autor critica a associação entre memória e imaginação: enquanto a memória buscaria uma fidelidade ao real e anterior (essa seria sua ambição e pretensão), a imaginação estaria no âmbito do irreal, do fictício, do possível. Nesse sentido – e Ricoeur admite isso –, a memória pode ser pouco confiável, mas apenas porque ela se mostra como o único recurso de que dispomos para falar sobre as coisas passadas, ao passo que tal censura não cabe à imaginação, a qual, para o filósofo, só entra na memória como uma armadilha, um deslize, uma peça (no sentido de “pregar uma peça”) – quando temos a alucinação.

**18** Numa frase de um psiquiatra, ao comentar as novas pesquisas sobre diagnóstico precoce: “o biomarcador é importante, mas achar que ele vai desatar, acabar com o embrolho...”

**19** A crise geral da representação também pode ser vista na perda gradual da linguagem verbal ou no “problema com as palavras”, tal como Kris, autora do *blog* “*Creating memories*”, descreve. Em minha tese, mostro como a linguagem, tal como a memória, não simplesmente – ou apenas – se perde, mas se abre, (re)inventa, torce, delira. Também trago obras de artes de dois artistas diagnosticados com doença de Alzheimer (William Utermohlen e Carolus Horn), as quais, com o decorrer da doença, tornam-se cada vez mais abstratas.

**20** A noção de trauma também se faz presente em algumas narrativas dos familiares que associam o início da doença a um episódio traumático ou de grande estresse vivido pelo doente.

A alucinação é a “cilada do imaginário”. A direção para o polo alucinatório é vista por Ricoeur como uma “virada”, “reviravolta” da problemática da memória, sendo essa “memória assombrada” “alvo comum das críticas dos racionalistas da memória” (2007: 69). Ao anular a ausência e a distância, ao fazer aparecer o objeto desejado/pensado, o encantamento – vale dizer, a alucinação – mistura memória e imaginação (a lembrança como imagem), tornando presente o ausente. “O ‘não estar ali’ do objeto imaginado é recoberto pela quase-presença induzida pela operação mágica” (2007: 69).

Apesar de muitas das situações de alucinação envolverem a percepção e vivência de uma experiência temporal, tais fenômenos ocupam um lugar ambíguo em relação ao processo mnemônico: ora como parte dele, ora como estranhos ou contrários a ele. A separação entre memória e imagem/imaginação, presente em Paul Ricoeur, abre a possibilidade para se pensar a alucinação como uma cilada do imaginário à memória. Já os autores que fazem uma junção entre memória e imagem, como Aleida Assmann, debruçam-se sobre as metáforas e fantasias/invenções decorrentes de uma manipulação consciente do real (como nas noções de verdade contrafactual e trauma) – ou, ao menos, ainda que a manipulação não seja consciente, o sujeito que manipula o é.

Quando memória e imaginação se combinam, parece não haver lugar para a alucinação, a qual é vivida num sentido literal: não se trata de uma metáfora, mas da própria realidade – a pessoa, de fato, ouve e/ou vê aquilo que diz/acredita. Aqui, além de não haver consciência do caráter manipulado/alterado dos “fatos”, o sujeito também é visto como não consciente (demente). A alucinação é uma categoria acusatória; só tem esse caráter pelos olhos de outrem (familiar, médico).

Se os médicos tentam separar memória e alucinação, algumas situações parecem embaralhá-las. Quando Jussara disse que comeu bolo de chocolate com os pais (que já faleceram), trata-se de uma lembrança ou uma visão, uma memória ou um delírio?

#### QUANDO A MEMÓRIA ALUCINA

*Levantei de madrugada e fui bem devagar ver o que estava acontecendo, ele estava dentro do banheiro falando com o espelho (não sabia se ria ou chorava), fui ficando atrás dele e quando minha imagem foi refletida no espelho, ele ficou olhando para o espelho e perguntou: quem é essa mulher do seu lado? E eu, bem calma, respondi: sou a filha dele, ele se virou, olhou para mim, acho que percebeu a voz bem atrás dele, e me perguntou quem eu era, respondi, e ele me disse: você é a dona da casa e me apresentou ao cara (ele) do espelho, fiquei chocada com tudo aquilo, olhei para o espelho, falei que ele tinha que trabalhar no dia seguinte e que precisava dormir, demos tchau ao suposto*





*amigo. Estou estarecida com essa doença, como ela transform a uma pessoa, sempre fui muito próxima do meu pai, sempre tive muito medo de perdê-lo, mas minha sensação é de que meu pai já não existe mais, apenas outra pessoa no seu corpo, é muito estranho tudo isso.*

*(Na página do Facebook “Portadores de Alzheimer e cuidadores”).*

A queixa de “querer ir pra casa” pode estar relacionada ao não reconhecimento dos próprios parentes e, na fase mais avançada da doença, ao não reconhecimento de si. O passado como presente faz com que algumas pessoas vivam outro tempo – o tempo em que os filhos eram jovens, os pais eram vivos; o tempo em que eles próprios eram mais jovens, trabalhavam. É comum se referir a esse “tempo outro” como se fosse – e, para eles, é – o tempo agora, presente. Assim, dizem que trabalham – quando já não mais o fazem -, que os filhos são crianças – quando já são adultos -, que os pais estão vivos – quando já não mais estão. Por isso, quando um homem de cabelos brancos se refere a eles como pai ou mãe, isso causa estranhamento e uma possível reação é negar que aquele é o seu filho. “Meu irmão já tem cabelo branco. Aí minha mãe olha pra ele e fala: não, não é meu filho não. Eu não tenho filho de cabelo branco!”, contou uma filha que cuida da mãe, numa reunião da ABRAZ. O mesmo acontece quando, ao se olhar no espelho e ver alguém mais velho do que se supõe ser, considera-se que o reflexo é outra pessoa.

**Figura 5**

Ensaio fotográfico “Mirella”, de Fausto Podavini, que fotografou um casal de idosos (o marido com a doença de Alzheimer e a esposa como cuidadora). Para mais informações ver: <http://www.hypeness.com.br/2013/05/projeto-fotografico-tocante-mostra-o-dia-a-dia-de-uma-esposa-cuidando-do-marido-com-alzheimer/> e <http://www.faustopodavini.eu/>





Figura 6

Em um vídeo que circulou numa página de cuidadores no *Facebook*, uma senhora, olhando para o espelho, convida a outra pessoa para entrar no quarto onde ela estava. “Entra!”, dizia, dando espaço para a pessoa passar. Vendo que a pessoa não entrava e continuava ali, a senhora ficou exaltada, brava. “Entra!”, gritava, cada vez mais. O episódio foi filmado pelo filho, entre risos e assombros.<sup>21</sup>

Jimmie G., de 49 anos, paciente do neuropsiquiatra Oliver Sacks, assombrou-se com a imagem que viu no espelho. O médico assim contou a conversa que teve com ele:

*“E você, Jimmie, quantos anos tem?”*

*De um jeito esquisito, incerto, ele hesitou por um momento, como se estivesse calculando.*

*“Bem, acho que tenho dezenove, doutor. Vou fazer vinte no próximo aniversário”. Olhando o homem grisalho à minha frente, tive um impulso pelo qual nunca me perdoei. Foi, ou teria sido, o cúmulo da crueldade se houvesse qualquer possibilidade de Jimmie lembrar-se do que sucedeu.*

*“Tome”, eu disse, e mostrei a ele um espelho. “Olhe-se no espelho e me diga o que vê. É um rapaz de dezenove anos que está olhando no espelho?”*

*Ele empalideceu subitamente e agarrou os braços da poltrona. “Meu Deus!”, murmurou. “Meu Deus, o que está acontecendo? O que houve comigo? Será um pesadelo? Estou louco? Isto é uma brincadeira” — e se descontrolou, entrou em pânico (Sacks, 1997: 40).*

Viver nesse “tempo outro” — o passado presentificado —, o que leva a um “mundo outro” — o mundo às avessas da demência — é tão significativo nas demências que um laboratório farmacêutico usou esse tema, em 2010, para uma campanha de lançamento de um remédio para postergar a perda da memória, indicado

<sup>21</sup> Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=66gqD\\_Qm-cc](https://www.youtube.com/watch?v=66gqD_Qm-cc), acesso em 21/10/2015.



**Figura 7**  
“Reflections”, por Tom Hussey.  
As fotografias podem ser vistas no *Google Imagens*.  
Acesso em 18/03/2015.

para as fases leve e moderada da doença de Alzheimer. Nas fotografias feitas pelo norte-americano Tom Hussey, num ensaio que teve como título “*Reflections*”, o espelho revela a incongruência e o distanciamento entre aquele que vê e o reflexo do que é visto. Assim, os velhos se vêem jovens, em outros trajés, afazeres e contextos. Eles vêem outro tempo – o tempo da juventude, do passado, da profissão, da saúde.

O assombro diante do espelho se insere “numa outra temporalidade de experiência: num *deslocamento*” (ênfase original, Didi-Huberman, 2013: 45). O filósofo e historiador Georges Didi-Huberman, seguindo as linhas do historiador da arte Aby Warburg, resgata a noção de sobrevivência como “um outro tempo”,

no qual há o paradoxo de que “as coisas mais antigas às vezes vêm *depois das coisas menos antigas*” (ênfase original, 2013: 69). Nesse nó temporal, “o presente se tece de múltiplos passados”, numa “mistura de coisas passadas e coisas presentes” (2013: 46/45). A via privilegiada de acesso aos tempos vertiginosos das sobrevivências é através do sintoma, ou seja, do absurdo, do lapso, da doença, da loucura, do menos apto – por isso a noção de sobrevivência, aqui, não tem a ver com um viés evolucionista, mas com emaranhado, sobreposição temporal. A sobrevivência é o rastro, é abrir o tempo para ver fantasmas, em sua impureza e indeterminação – “o depois quase se liberta do antes, quando se une ao ‘antes do antes’ fantasmático que sobrevive...” (2013: 69).

Nesse tempo impuro, nesse jogo tenso de latências, lapsos, vertigens – ou, em outra metáfora usada por Didi-Huberman (2007, 2015), no movimento zigzagante e fugaz de uma borboleta que passa, aparece para depois desaparecer –, a memória, como um sismógrafo, capta os movimentos subterrâneos, invisíveis, imperceptíveis que, quando vem à tona, provocam terremotos. Como tremores subterrâneos, as ondas mnêmicas se dão por saltos descontínuos – sobem e descem e não sabemos quando vão aparecer e se vão nos derrubar –, aparições inesperadas – como, em minha pesquisa, o “querer ir pra casa”, o ver-se no espelho e não se ver –, e ocasionam choques, rupturas, abalos, fissuras, quando momentos invisíveis, submersos, manifestam-se subitamente, como espasmos, assombros. A memória se torna o intervalo entre o que aconteceu e o que foi descoberto/veio à tona, entre a aparição e a desaparecimento.

Ainda de acordo com Didi-Huberman (2013), não se trata de uma reconciliação entre presente e passado, mas de uma experiência de um passado que, súbito, vem cindir o presente, divorciá-lo de sua genealogia. Nesse sentido, o “querer ir pra casa”, em minha pesquisa, não é a busca de uma origem, mas revela uma sobreposição temporal, um momento-sintoma, uma aparição inesperada, uma memória que se torna ato e se expressa no corpo – viver aquilo no presente e não lembrá-lo como passado. O símbolo – casa – é incorporado numa linguagem motora – perambulação, fazer a mala, querer sair de casa.

O trabalho da memória é, assim, para Didi-Huberman, o de emaranhar e desemaranhar os fios do novelo móvel do tempo, tal como a metáfora da coordenadora da ABRAZ ao introduzir a doença para os cuidadores-familiares: “é como se os fios fossem se soltando aos poucos”. A memória é um “quebra-cabeça anacrônico” (Didi-Huberman, 2013: 401), um ato que recolhe os fragmentos, os rastros, os restos que vão ficando desse movimento, dessa intricação temporal.<sup>22</sup>

A proposta de Warburg, recuperada por Didi-Huberman, é a de uma sintomatologia do tempo: o sintoma é visto como uma dobra entre dentro e fora, exterior e interior, como “irrupção (surgimento do Agora) e retorno (surgimento do

**22** Severi (2007) toma a memória como uma quimera, uma imagem que se constitui por fragmentos e tempos heterogêneos através de um processo de percepção e projeção, ordem e saliência, no qual se mobilizam, através de suas partes visíveis (uma lembrança, por exemplo) os componentes invisíveis, fantásticos, alucinatórios – como preencher os espaços em branco de uma imagem a partir das pistas que ela fornece, num trabalho que é tanto um ato de olhar quanto de imaginar/pensar/inventar. Preencher os espaços em branco através de recordações, pistas e rastros de cenas cotidianas é o que fazem médicos, cuidadores-familiares e doentes na composição do diagnóstico da doença de Alzheimer.

Outrora)”, uma “concomitância inesperada de um *contratempo* [descontinuidade, esquecimento] e uma *repetição* [continuidade, lembrança]” (ênfases originais, Didi-Huberman, 2013: 149). Não se trata, portanto, do sintoma tal como para a medicina, como categoria clínica, com critério definido e quadro regular para ver continuidades e semelhanças; o sintoma como determinação (diagnóstico). Para Warburg, o sintoma é uma categoria crítica, que faz explodir/abrir o quadro regular e os critérios; o sintoma, para ele, é o não portador de sentido, é a sobre-determinação (paradoxo). Assim como a memória perde a sua polissemia na clínica – e o que foge ao critério de um bom funcionamento se torna patológico –, o sintoma também perde o seu caráter de símbolo. A doença de Alzheimer, porém, parece tornar tudo mais complicado, embaralhado, incerto também para a medicina: a doença desafia os critérios científicos, faz o diagnóstico se arrastar por anos, às vezes de maneira a nunca se concluir, e não dissolve as incertezas que a rondam.

A diferença temporal – esse “outro tempo” ou a coexistência do presente como passado e futuro – aparece como estranheza, deslocamento, desorientação, como nos relatos e nas cenas da doença de Alzheimer vistos ao longo da minha pesquisa. Para Didi-Huberman, as situações incompreensíveis têm os “poderes de uma lembrança em suspenso” (2013: 273), o “poder de intensificar um gesto presente, destinando-o ao tempo fantasmático das sobrevivências. É a estranheza que, no choque anacrônico do Agora (a serve) com o Outrora (a Vitória), abre para o estilo seu próprio futuro, sua capacidade de mudar e de se reformular inteiramente...” (2013: 216).

Nesse devir outro, a capacidade de mudar e de se reformular pode tanto ter uma dimensão positiva – dobrar a linha do fora, para usar uma expressão deleuziana, e fazer da doença um modo de subjetivação – quanto negativa – cruzar a linha da loucura, como fala Joe<sup>23</sup> e alguns cuidadores-familiares, e perder-se a noção de quem se é (como na expressão médica “dissolução do *self*”). Se, como vimos, a memória se dá por fragmentos, rastros, restos, a constituição de um “*self*” – ou de uma noção de pessoa – também se dá de maneira fragmentária, descontínua, seletiva, inventiva.<sup>24</sup>

Para Didi-Huberman, quando o sismógrafo – vale dizer, a memória – quebra, afunda, desmorona, a mistura de temporalidades acontece no mesmo plano de inscrição e aí temos a loucura, as crises, os lapsos, “a experiência de beirar abismos” (2013: 126). É quando a memória alucina – o passado aparece como alucinação –, vê/ouve fantasmas, abre-se para o tempo do sintoma, do absurdo, do incompreensível. Na doença de Alzheimer, a não cronologia temporal pode não ser “apenas” memória – a vivência de um “tempo outro” –, mas também alucinação – a vivência de um “mundo outro”, numa sobreposição entre fatos e delírios, lembranças e visões.

**23** Joe, diagnosticado com doença de Alzheimer e demência frontotemporal, é autor do blog “*Living with Alzheimer's*”.

**24** Se, para o pensamento científico ou “ocidental”, existe uma relação entre memória e pessoa (ou “self”), é preciso levar em conta que essa relação é múltipla, descontínua e em constante movimento. Como discuto em minha tese, a centralidade da memória na doença de Alzheimer e/ou a perda da memória como sintoma patológico indicam determinada noção de pessoa e interpretação da doença, em que o cérebro assume um lugar privilegiado. Ao olhar para as imagens e as pessoas em processo demencial, além de fazer um diálogo com o xamanismo, mostro como é possível trazer outras referências para pensar outras noções e mundos possíveis na experiência com a doença.



A queixa do cuidador-familiar da pessoa em processo demencial “querer ir pra casa” revela como a memória se faz na sobreposição entre tempo e espaço, invenção e alucinação, lembrança e esquecimento, em um deslocamento que é tanto físico quanto metafórico. *Casa*, aqui, como o *espelho*, atua tanto como coisa quanto como metáfora para ressignificar a experiência mnemônica vivida pelos doentes como realidade e pelos familiares como alteridade. São imagens-objetos que embaralham, tensionam ou tornam ambígua a relação entre função referencial e função estética/poética, e tanto descrevem quanto expressam cenas vividas na experiência com a doença. Se, muitas vezes, o referente do passado é real (os pais, a casa da infância, o trabalho), o uso deles no presente se dá de uma maneira inventiva, surreal.

A memória, assim, se torna tanto conceito quanto metáfora da doença de Alzheimer. Se *casa* e *espelho* revelam as sobreposições do processo mnemônico, o *dente de leão*, planta formada por vários filamentos, os quais, quando assoprados ou em contato com o vento, soltam-se e saem voando, foi muito usado em materiais informativos pela ABRAZ para se falar do processo contínuo e irreversível da doença, principalmente no que se refere à perda da memória e a importância de se preservá-la – não só o que resta dela nos doentes, mas também a memória das pessoas saudáveis; tanto como forma de prevenção, quanto como meio de não se esquecer da doença.<sup>25</sup> Com seus fios entrelaçados, vulneráveis e complexos, que ora se separam, ora se juntam, o dente de leão – e, portanto, a memória – indica o próprio emaranhado do tema: a doença de Alzheimer, marcada pela vulnerabilidade, dissolução e confusão, é, ela própria, um emaranhado de relações, saberes e práticas, um misto entre orgânico e inorgânico, demência e lucidez, numa transversalidade que não se sabe onde começa um e termina

25 Além disso, como podemos ver nas imagens abaixo, cada semente do dente de leão lembra o formato de um neurônio e, quando agrupadas, parece a representação de uma rede neural.

**Figura 7**  
Figuras encontradas em panfleto da Associação Brasileira de Alzheimer (ABRAZ): dente de leão como meio para falar da memória.



outro. Como as sementes que vão se soltando e, ao caírem, germinam, os fios da doença também vão se soltando, deixando rastros, pistas, num movimento, tal como no processo mnemônico, de dissolver e compor, desmanchar e criar, conter e transbordar.

Se a doença de Alzheimer já foi associada aos tempos modernos em crise com a memória, ao empobrecimento da narrativa e experiência e à ameaça aos valores neoliberais (Robbins, 2008; Burke, 2015; Wearing, 2015; Goldman, 2015), é preciso levar em conta que, em vez da memória apenas ou simplesmente se perder, ela se transforma e transborda para outras dimensões, como os gestos, os lapsos, as aparições, os vestígios. Como um “narrador sucateiro”, essa abertura da memória leva-nos a recolher as sobras que ficam nas margens dos discursos oficiais e hegemônicos, como o biomédico, possibilitando ver o que normalmente não se vê numa doença como essa. Um comentário, uma piada, uma mão que segura um cobertor, um olho que brilha, uma linguagem que se inventa, os pingos d’água depois do banho, a borra de café na xícara, uma foto guardada, um quadro, um passeio, uma queixa, um riso, um choro, uma recusa, um desejo são os lampejos dessa noite escura, a dança entre lembrança e esquecimento, o movimento serpeante do processo mnemônico.

Não se trata de negar o terror e a materialidade da doença, mas de ver, em meio a névoa, a potencialidade da dissolução, do borrão, do lapso, do desmoronamento. O sintoma – como a perda da memória e alucinação –, além de indicar uma patologia, também revela uma experiência, uma subjetividade. E, assim, a “doença do esquecimento”, a doença cujos “fios vão se soltando aos poucos”, torna-se um modo de vida, um mundo possível, uma linha de fuga, e (re)inventa a memória, leva-a a delirar.

---

**Daniela Feriani** é Doutora em Antropologia na Universidade Estadual de Campinas e pesquisadora do Laboratório Antropológico de Grafia e Imagem (La'grima / Unicamp).

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSMANN, Aleida  
2011 *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas, SP, Editora da Unicamp.

AZIZE, Rogério Lopes

2010 *A nova ordem cerebral: a concepção de “pessoa” na difusão neurocientífica*. Rio de Janeiro, tese de doutorado, UFRJ.

BENJAMIN, Walter

1987 “Experiência e pobreza”. In *Walter Benjamin – Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo, Brasiliense, pp. 114-119.

1994 “O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense, pp. 197-221.

BERGSON, Henri

1999 *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo, Martins Fontes.

BURKE, Lucy

2015 “The locus of our dis-ease: Narratives of family life in the age of Alzheimer’s”. In SWINNEN, Aagje e SCHWEDA, Mark (orgs.). *Popularizing Dementia: Public Expressions and Representations of Forgetfulness. Aging Studies*, vol.6. Alemanha, Transcript Verlag, Bielefeld, pp. 23-42.

CLASTRES, Pierre

2003 “Da tortura nas sociedades primitivas”. In *A sociedade contra o Estado*. São Paulo, Cosac & Naify.

DIDI-HUBERMAN, Georges

2007 *La imagen mariposa*. Trad. Juan José Lahuerta. Barcelona, Mudito & Co.

2013 *A imagem sobrevivente: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg*. Rio de Janeiro, Contraponto.

2015 *Falenas – Ensaios sobre a aparição 2*. Lisboa, KKYM.

DULLEY, Iracema

2015 *Os nomes dos outros – etnografia e diferença em Roy Wagner*. São Paulo, Humanitas/Fapesp.

FERIANI, Daniela

2017 “Pistas de um cotidiano assombrado: a saga do diagnóstico na doença de Alzheimer”. *Ponto Urbe* (online), n. 20.

FRANZEN, J.

2012 “O cérebro do meu pai”. *Revista Piauí*. Disponível em: <http://revistapiaui.estadao.com.br/edicao-69/memorias-de-familia/o-cerebro-do-meu-pai>.

GAGNEBIN, Jeanne Marie

2004 “Memória, história, testemunho”. In BRESCIANI, Stella e NAXARA, Márcia (orgs). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, SP, Editora da Unicamp.

GOLDMAN, Marlene

2015 “Purging the World of the Whore and the Horror. Gothic and Apocalyptic Portrayals of Dementia in Canadian Fiction”. In SWINNEN, Aagje e SCHWEDA, Mark (orgs.). *Popularizing Dementia: Public Expressions and Representations of Forgetfulness. Aging Studies*, vol.6. Alemanha, Transcript Verlag, Bielefeld, pp. 69-88.

LEIBING, Annette

2000 “Velhice, doença de Alzheimer e cultura: reflexões sobre a interação entre os campos da antropologia e da psiquiatria”. In DEBERT, Guita Grin e GOLDSTEIN, Donna M. (orgs). *Políticas do corpo e o curso da vida*. São Paulo, Ed. Sumaré.

RICOEUR, Paul

2007 *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP, Editora da Unicamp.

ROBBINS, Jessica C.

2008 “Older americans’ and Alzheimer’s disease: citizenship and subjectivity in contested time”. University of Michigan. Disponível em <http://quod.lib.umich.edu/cgi/p/pod/dod-idx/older-americans-and-alzheimers-disease-citizenship.pdf?c=mdia;idno=0522508.0017.104>.

ROSE, Nikolas

2001 “The politics of life itself”. *Theory, culture & society*, 18(6):1-30.

ROSE, Nikolas e ABI-RACHED, Joelle

2013 *Neuro: the new brain sciences and the management of the mind*. Princeton, Princeton University Press.



RUSSO, Jane A. e PONCIANO, Edna T.

2002 “O sujeito da neurociência: da naturalização do homem ao re-encantamento da natureza”. *Physis Revista de Saúde Coletiva*, 12 (2): 345-373.

SACKS, Oliver

1997 *O homem que confundiu sua mulher com um chapéu – e outras histórias clínicas*. São Paulo, Companhia das Letras.

SEIXAS, Jacy Alves de

2004 “Percurso de memórias em terras de história: problemáticas atuais”. In BRESCIANI, Stella e NAXARA, Márcia (orgs). *Memória e (re)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas, SP, Editora da Unicamp.

SELIGMANN-SILVA, Márcio (org.)

2003 *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas, SP, Editora da Unicamp.

SEVERI, Carlo

2007 *Le Principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*. Paris, Éditions Rue d’Ulm-musée du quai Branly.

TAUSSIG, Michael

1993 *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo, Paz e Terra.

YATES, Frances A.

2007 *A arte da memória*. Campinas, SP, Editora da Unicamp.

WEARING, Sadie

2015 “Deconstructing the American family. Figures of parents with dementia in Jonathan Franzen’s *The Corrections* and A.M. Homes’ *May We Be Forgiven*”. In SWINNEN, Aagje e SCHWEDA, Mark (orgs.). *Popularizing Dementia: Public Expressions and Representations of Forgetfulness*. *Aging Studies*, vol.6. Alemanha, Transcript Verlag, Bielefeld, pp.43-68.

## **BLOGS**

<http://living-with-alzhiemers.blogspot.com.br/>

<http://creatingmemories.blogspot.com.br/>

## **Traces of Memory in Alzheimer's Disease: Between Invention and Hallucination**

---

### **ABSTRACT**

The article discusses how memory is constituted in a tense and ambiguous relationship between imagination and hallucination, youth and old age, normal and pathological over of the Alzheimer's composition. If the bibliography shows how the process mnemonic does not unfold in a chronological way and linear, but as overlapping and entangled temporal, it is worth to ask when this process becomes pathological. From notions such as trauma, truth, factual, and hallucination, the article walks you through the different meanings, contexts and uses of memory.

---

### **KEYWORDS**

Alzheimer's Disease, Memory, Hallucination, Home, Time.

Recebido em 22 de setembro de 2016. Aceito em 31 de maio de 2017.

# Imaginação, linguagem, espíritos e agência: ayahuasca e o tratamento da dependência química

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137322)

2179-0892.ra.2017.137322

Marcelo S. Mercante

🏠 *Sem instituição*

✉ *marcelo\_mercante@yahoo.com*

---

## RESUMO

Neste texto será analisado o papel das plantas utilizadas no tratamento da dependência química em uma comunidade terapêutica, Takiwasi, localizada na Amazônia peruana. Takiwasi tem na ayahuasca sua principal ferramenta no processo de recuperação de adictos. A ayahuasca é uma bebida psicoativa amplamente utilizada por diversos povos indígenas em toda a Amazônia e por três religiões brasileiras de base cristã. Em Takiwasi acredita-se que as plantas são dotadas de agência e possuem, além de seus princípios ativos, um outro tipo de ação mais desejada que a química: a espiritual. Para elucidar tal capacidade de agência e poder espiritual, utilizo as noções de “linguagem” de Benjamin e de “espírito” e “imagem” e “imaginação” de Viveiros de Castro.

---

## PALAVRAS-CHAVE

Ayahuasca,  
dependência  
química,  
imagens mentais  
espontâneas,  
agência.

Neste texto busco evidenciar o papel das plantas utilizadas no tratamento da dependência em Takiwasi, uma comunidade terapêutica localizada na Amazônia peruana, onde realizei dois períodos de trabalho de campo (de 40 dias cada um) em setembro e outubro de 2009 e de 2010. Em Takiwasi acredita-se que as plantas são dotadas de agência e detêm, além de seus princípios ativos, um outro tipo de ação mais desejada que a química: a espiritual, que se desenvolve através da linguagem própria destas plantas. Tal linguagem se revela no processo de interação entre tais plantas e as pessoas que as consumiram, ação esta intermediada pelo ritual. Utilizarei aqui narrativas das experiências vividas por pacientes e terapeutas durante o uso destas plantas. Tais narrativas não devem ser vistas como “evidências” da “eficácia” deste tipo de tratamento, pois as pessoas entrevistadas estavam em pleno processo de tratamento: algumas foram bem-sucedidas, outras não. Tais narrativas devem antes de tudo ser encaradas como a base sobre a qual tal tratamento se desenvolve.

A planta que pode ser considerada como sendo a base do tratamento é a ayahuasca, um chá obtido pelo cozimento por longas horas de pedaços de um cipó (*Banisteriopsis caapi*) que contém beta-carbolinas e folhas de um arbusto (*Psychotria viridis*) que contém dimetiltryptamina (DMT). A interação de ambos os princípios ativos atua sobre o nível de serotonina no cérebro, produzindo diversas sensações, sendo a experiência de visões a mais marcante. A ayahuasca é amplamente utilizada por diversos grupos indígenas na Amazônia como um todo, não apenas no contexto da “cura” (central em Takiwasi), mas também em outras situações (ver Saez, 2014), assim como em três religiões de base cristã no Brasil, o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal (ver Labate e Araújo, 2002).

O uso tradicional de plantas (ou, no caso da ayahuasca, substâncias) psicoativas pela humanidade pressupõe a interação de humanos e não-humanos, seja o espírito da planta que se ingeriu, seja o espírito dos animais que se deseja caçar ou que estão causando doença, seja o espírito de (ou que habitam em) fenômenos naturais ou pontos geográficos específicos. Tais espíritos possuem agência, influenciando na vida dos seres humanos (ver Narby e Huxley, 2004), assim como possuem uma linguagem, através da qual se comunicam com os seres humanos. Muitos povos têm seus rituais apoiados no uso de uma ou mais destas plantas (ver Labate e Goulart, 2005), e o que se busca é um contato com os espíritos delas, tidos como seres muito sábios e poderosos ou mesmo, devido ao seu poder, perigosos. De qualquer forma, estes espíritos são “seres” capazes de transmitir, através de uma linguagem própria, informações e ensinamentos, realizar curas e malefícios.

Mais que isso, esses espíritos são capazes de revelar, através de sua linguagem, um universo normalmente invisível, de colocar quem experimenta tais plantas não só em contato com outros mundos, mas também com este mun-

do nosso do dia a dia de uma forma totalmente distinta do “normal”. Aqui, a própria noção de “psicoatividade” se expande: é fácil concluir que plantas como a ayahuasca, o peiote ou cogumelos são psicoativos, visto que produzem visões e estados de consciência bastante distintos do normal, do ordinário. Contudo, e as plantas de purga (ver adiante no texto), que são utilizadas simplesmente para produzir vômitos? Podem ser classificadas como “psicoativas”? Creio que sim, na medida em que, pelos relatos das próprias experiências adiante, veremos que junto com o que é vomitado saem a raiva, o rancor, emoções profundas e importantes, assim como a droga que se consumiu anos antes. Limpa-se, através da purga, não apenas o corpo físico, mas a mente e as emoções.

Aldous Huxley (1990) ao fazer experimentações com a mescalina (princípio ativo do peiote, cacto utilizado por diversos grupos indígenas norte-americanos), faz uma paráfrase de William Blake, e diz que tais substâncias são responsáveis por abrir as portas da consciência e da percepção. Após a abertura de tais portas, passa-se a ter a percepção de que o universo seria constituído por múltiplos níveis, alguns visíveis e outros não. Esta é uma noção que permeia as práticas xamânicas e cosmologias de diversos povos (ver Langdon, 1996). O que se encontra após tais portas estarem abertas pertence, exatamente, ao universo da linguagem espiritual destas plantas.

Segundo Shanon (2002), *noesis* e percepção estão tão intrinsecamente ligados durante os processos de *miração* (imagens mentais espontâneas que ocorrem durante o uso ritual da ayahuasca – ver Mercante, 2010, 2012 e 2013), que a linha entre conhecimento e percepção desaparece. Eu diria que tal linha divisória se dilui dentro de qualquer tipo de experiência causada pelo uso ritual de plantas/substâncias psicoativas. Não haveria como separar a interpretação de tudo mais que acontece durante a miração: “interpretação não é adicionada à percepção, mas está imbricada nesta” (Shanon, 2002: 110). Sendo assim, os significados oriundos de tais interpretações também estão imersos na experiência (o que não impede de posteriores reelaborações e reinterpretções por parte de quem passa por tais experiências). Huxley anota que, durante suas experiências com mescalina, houve momentos em que “as cores eram tão intensas, tão intrinsecamente significativas” (1990: 19) – as cores *eram* significados em si mesmas.

## O TRATAMENTO DA DEPENDÊNCIA

Takiwasi é um centro terapêutico fundado pelo médico francês Jaques Mabit em 1992, na Amazônia peruana, na cidade de Tarapoto (Giove, 2000; Mabit, 2002 e 2007; Mabit et al., 1996; Mercante, 2013). Takiwasi está localizada em um local com alta incidência de uso de pasta de coca. Giove (2000)<sup>1</sup> assinala que Tarapoto é o principal eixo comercial da região, e (em 2000) a maior produtora de folhas

**1** Giove é Rosa Giove, esposa de Jacques Mabit, cofundadora de Takiwasi e médica deste centro. Rosa foi uma de minhas entrevistadas. Para que não haja confusão, quando me referir à “Giove”, estou me referindo à Giove (2000), seu livro. Quando estiver me referindo às narrativas colhidas nas entrevistas feitas por mim, utilizarei “Rosa”. O mesmo se dá com Jacques Mabit: “Mabit” se refere aos seus artigos, e “Jacques” às narrativas coletadas nas entrevistas feitas por mim. Jaques foi entrevistado em 25 de setembro de 2009, tendo na época 54 anos. No Peru desde 1980, o médico e foi para este país por meio do *Médecine Sin Frontiers*. Rosa foi entrevistada em 19 de setembro de 2009, sendo natural de Lima, Peru.

de coca e pasta básica de cocaína do Peru, uma região de grandes contrastes sociais e econômicos.

Takiwasi atende um máximo de 15 pacientes por vez, apenas homens. Sua equipe terapêutica é formada por dois médicos (Jacques e Rosa), psicólogos, um padre cristão, um ergoterapeuta, além de eventuais curandeiros (que podem ou não ter origem indígena).

Este centro está voltado para a reabilitação de dependentes e, ainda que o aspecto central de seu tratamento seja o uso ritual da ayahuasca, há o emprego de diversas outras técnicas, tanto oriundas da medicina tradicional amazônica como o uso de dietas e “purgas” (uso de plantas para provocar vômitos), como o acompanhamento psicoterapêutico.

O tratamento é estruturado em três eixos: uso de plantas, psicoterapia e convivência. As plantas são agentes principais nas dietas, na ayahuasca, nas purgas. Elas são vistas como “seres espirituais” e seu papel no processo de tratamento dos pacientes se dá, na visão das pessoas em Takiwasi, não apenas pela sua “ação química”, mas sim por serem tais plantas “seres inteligentes” que são introduzidos no corpo do paciente para que, junto com este, possam trabalhar no seu tratamento, através de uma linguagem própria. Harrington (2008: 11) argumenta que as plantas são vistas como capazes de convencer os pacientes da “severidade de seu problema com as drogas, iluminar as raízes emocionais deste problema, limpar energeticamente o corpo, clarear o sentido de valor dos pacientes e reconectar os pacientes com seus corpos”<sup>2</sup>.

A base do sistema de tratamento de Takiwasi é a “medicina tradicional amazônica”, forma pela qual Giove se refere ao corpo de conhecimentos e práticas dos curandeiros locais. Neste sistema corpo, mente e espírito são unos:

*Alcancamos as esferas mental-afetiva emocional-existencial atuando sobre o corpo e vice-versa. (...) é precisamente esta matéria, o corpo físico, o instrumento e sujeito da cura, que deve ser “limpo”, depurado, cuidado para que se possa acessar os conteúdos psíquicos internos, biográficos, transpessoais ou existenciais que permitirão o processo curativo (2000: 12).*

A “medicina tradicional” peruana é extremamente complexa, e inclui, na visão da própria Giove, o que pode ser chamada de “medicina tradicional costeira” (praticada na costa do Peru), “andina” e finalmente “amazônica”, e não se restringe, de modo absoluto, às práticas tradicionais indígenas. O próprio vegetalismo (atividade de curandeirismo peruana que funde crenças e práticas de origem indígena e cristã – ver Luna, 1986) pode ser considerado como uma das formas de manifestação da “medicina tradicional peruana”. De fato, a base do tratamento é a medicina tradicional amazônica. Isso não quer dizer que Takiwasi se classifi-

<sup>2</sup> Todas as traduções de citações de artigos e de entrevistas, tanto do espanhol quanto do inglês, foram feitas por mim.

que como um centro (exclusivamente) de medicina tradicional amazônica.

Segundo Rosa:

*A medicina [tradicional] amazônica tem um conhecimento muito fino a nível energético. Quando um curandeiro<sup>3</sup> invoca o espírito de determinadas plantas é como se o espírito desta planta, sua característica, tivesse sido de algum modo extraída, em uma presença invisível, e pode ser transferida ao paciente para estruturá-los. Em pacientes que são muito “retorcidos”, não só fisicamente, mas psicologicamente, quase sempre se chamam os espíritos de árvores que são muito altas, retas, para que esta energia, desta árvore, forme parte do corpo da pessoa e lhe dê esta característica. Vemos como não existindo uma diferenciação clara entre o que é biológico ou físico e o que é energético ou espiritual, o que é emocional, são corpos que interagem, ao mesmo tempo, em diferentes planos.*

**3** De uma forma geral, quem dirige uma sessão – seja de ayahuasca, purga, ou mesmo uma dieta – é denominado “curandeiro” em Takiwasi. De forma cíclica, apenas pessoas com formação de curandeiros (adquirida através de um aprendizado longo com outro curandeiro) podem dirigir sessões. Jacques teve tal formação. Rosa, contudo, mesmo cantando nas sessões, não se considera curandeira, pois não passou por tal processo.

As purgas antecedem o ritual com ayahuasca (se acontece uma sessão de ayahuasca na sexta-feira, por exemplo, na quinta se faz uma purga). As pessoas que participaram do ritual de purga se dirigem a uma maloca específica (distinta da maloca onde se bebe ayahuasca), por volta das 15h. Lá encontram pequenos bancos baixos e baldes, dispostos em roda. Ao centro da maloca há uma mesa (sobre a qual são arrumadas as poções de purga) e uma cadeira, onde o curandeiro que dirigirá o ritual se senta. O curandeiro serve as doses de plantas purgativas para as pessoas. Todas as doses de plantas, assim como as pessoas presentes, são sopradas com tabaco (o curandeiro sopra sobre a cabeça, peito e mãos de cada paciente a fumaça de um “mapacho” – cigarro de tabaco forte). Em seguida o curandeiro começa a cantar os ícaros (sobre ícaros, ver Bustos, 2008), e aos poucos as pessoas começam a vomitar. Diversas plantas são utilizadas, e cada uma possui características próprias, sendo administradas de acordo com o momento que cada paciente se encontra no processo terapêutico. Por volta das 17h30, a sessão é encerrada e é recomendado que as pessoas fiquem em jejum até a manhã seguinte. É importante frisar que as purgas podem ser tomadas fora de um ritual em grupo, sempre que um paciente sente necessidade desta intervenção. É bastante comum pacientes pedirem purgas sempre que se sentem agitados, ansiosos, ou portando “energias negativas”.

As dietas são períodos de isolamento, acompanhados da utilização de plantas. As pessoas ficam em um pequeno “tambo” – casa simples, de madeira, aberta em uma das paredes, onde se encontra apenas uma cama e um mosquitoireiro – por oito dias. A dieta se inicia sempre em um sábado. Há a ingestão de plantas, cada uma com suas propriedades terapêuticas específicas. As pessoas que irão “dietar” se dirigem para a chácara de Takiwasi (localizada há 4km do centro de tratamento, no meio da floresta) na sexta, participam de uma sessão

de ayahuasca nesta noite, e quando esta termina, já na madrugada de sábado, a dieta propriamente dita tem início. É permitido que cada participante coma um pouco de arroz por dia, acompanhado de duas bananas verdes: há uma restrição alimentar severa durante a dieta, sendo vedado o consumo de sal e açúcar. A restrição de açúcar se estende ainda por mais quinze dias após o período de isolamento. A dieta termina no sábado seguinte com a ingestão de sal, servido em uma salada na qual há cebolas, limão e salsa. A dieta é um período de purificação profunda, em que os sonhos se tornam extremamente intensos. Tais sonhos são trabalhados posteriormente, em sessões de psicoterapia específicas. Deve-se evitar também os odores fortes e relações sexuais.

Um aspecto fundamental de todo processo terapêutico de Takiwasi, também oriundo da medicina tradicional amazônica, é o uso de ícaros. Ícaros são músicas (que podem ou não ter letra – em quechua, espanhol ou mesmo outra língua – passando por assovios a onomatopeias, além de vocalizações sonoras). Saldaña e Guirrimán afirmam que tais “melodias mágicas” têm funções variadas, sendo um “elemento de apoio, para curar ou para fazer *daño* (...) é o veículo da energia pessoal do curandeiro, que engloba todo seu conhecimento (...) a quantidade e a eficácia dos ícaros são a expressão da sua constância no trabalho pessoal, seu conhecimento e poder” (2008: 17-18). Os ícaros são dados ao curandeiro pelos espíritos, e são a manifestação deste espírito, e podem ser passados pelos maestros aos seus aprendizes. Bustos adiciona que os ícaros são responsáveis por “influenciar, estruturar e promover a continuidade e o fluxo do estado de transe, afetando assim a qualidade e o conteúdo da experiência” (2008: 3).

Os terapeutas em Takiwasi também participam das “tomas” (ingestão) de plantas, ou seja, participam das purgas, das sessões de ayahuasca e das dietas. Este processo segue a lógica que todo psicólogo clínico deve também fazer sessões com outros psicólogos. Uma vez que em Takiwasi as plantas têm agência – eu poderia dizer que são parte mesmo da equipe terapêutica –, nada mais correto que os próprios psicólogos passem por este processo.

Segundo Jacques, os terapeutas devem tomar plantas porque os pacientes tomam, para poder entender de fato a experiências pelas quais estes estão passando:

*Ainda que você seja um bom psicólogo, entenda perfeitamente como se instalam traumas, como se instalam necessidades de substitutos, como é o desenvolvimento psicosssexual e psicoemocional, ainda que você entenda tudo isso, ainda que você entenda de que necessita o paciente, se você não tem uma experiência de como trabalham estas plantas, como você vai entrar em ressonância com o que está se passando com o paciente? Você não entende bem o que se passa, você até pode entender intelectualmente, você se conecta com os esquemas que você*



*aprendeu na tua formação como psicólogo. Através do uso de plantas, o terapeuta entra em outra ressonância, pode reagir a nível corporal, e das mensagens não-verbais. Ele vai trabalhar com o paciente em um nível que, se ele não tiver tido a experiência com as plantas, ele não conseguiria. É uma forma de autoterapia. Para o terapeuta, é muito útil, pois se trabalha sobre o próprio corpo, e através disso ele [o terapeuta] se transforma. A base com que trabalha o terapeuta é sua personalidade, sua presença, isso atua mais que as palavras na terapia. As palavras são importantes, mas a comunicação vai além, você está presente com sua energia, você emana algo. Se você trabalha com as plantas sobre ti, você cresce como ser.*

Isso fica evidente, por exemplo, nos relatos que se seguem. Julia<sup>4</sup> era a única mulher trabalhando em Takiwasi como terapeuta. Segundo ela:

*É impossível, aqui, ser terapeuta sem tomar plantas. O trabalho com as plantas é fundamental. Creio que não posso me imaginar sem tomar plantas. Na minha primeira ayahuasca, tive uma sensação de pertencimento com os pacientes, com seu cheiro. Na minha primeira sessão de ayahuasca, eu pude sentir sua dor, seu sofrimento, e o sentimento genuíno que devia fazer algo por isso. Por outro lado, também não conheço nenhum terapeuta que não tenha passado por isso. Todos quando tomam plantas com os pacientes percebem coisas dos seus pacientes nas suas sessões. Não digo grandes visões nem nada, mas sim uma comunicação em outro nível. Tem muitos que vomitam por seus pacientes, literalmente. A ayahuasca que guia e te ajuda a sentir os pontos críticos, as cores do outro. Os sonhos também. Um terapeuta pode ver seu paciente de outra maneira na sessão. Há uma troca de informações sobre os pacientes em outro nível.*

Segundo Hans<sup>5</sup>, terapeuta em Takiwasi e de origem alemã:

*Cada planta tem suas particularidades e atua em uma determinada direção. Além desta intenção geral, emocional, psicológica. E a planta te leva em uma determinada direção. Plantas são seres fisiológicos, são ingredientes bioquímicos, parte do ambiente, que entram em ressonância em determinadas partes das pessoas. Plantas diferentes atuam em partes diferentes do corpo, e trazem informações sobre o processo terapêutico.*

Já havia mais de três anos que Hans estava trabalhando em Takiwasi, e ele teve uma experiência com “palos”<sup>6</sup> durante uma dieta que lhe pareceu bem significativa e inesperada:

<sup>4</sup> Excetuando-se Rosa Giove, Jacques Mabit e Jaime Torres, todos os outros participantes apresentados ao longo do texto – terapeutas e pacientes – receberam pseudônimos. Julia foi entrevistada em 06 de setembro de 2010. É natural de Santiago, Chile, e psicóloga, formada em 2008.

<sup>5</sup> Entrevistado em 17 de setembro de 2010, então com 35 anos. Natural de Berlim, Alemanha, era psicólogo havia cinco anos.

<sup>6</sup> *Palos* é uma decoção tomada durante as dietas e feita a partir do cozimento da casca de várias árvores. Em comum, todas elas possuem a característica de serem altas e retas, o que conferiria a quem a toma tal “retidão” estrutural, seja psicologicamente, seja fisicamente. Os *palos* atuariam, segundo Jacques, no “eixo” da pessoa que toma tal bebida.

*Depois de três anos tomando plantas eu estava esperando uma outra coisa. Eu me vi outra vez trabalhando sobre um ponto psicológico, de uma forma não esperada. Palos trabalham fortalecendo seu núcleo, e para isso, por vezes, é preciso trabalhar sobre as coisas que você não está vendo, sobre as coisas obscuras, a sombra: inveja, orgulho, coisas que vemos nos outros, mas não vemos em nós mesmo. Para atuar como terapeuta é preciso ter uma base firme, e é preciso integrar estas coisas. Depois de três anos, eu já me sentia melhor, e esta dieta me surpreendeu. A sessão de ayahuasca me surpreendeu, pois surgiram temas como desconfiança, e na dieta tive sonhos que não eram muito claros, mas todos faziam referência à integração de partes minhas que eu não queria ver. Isso foi, para mim, não exatamente desagradável, mas muito importante. Tive uma ideia da raiz de onde vinha tudo isso, e vi também nos sonhos referências ao tema de tornar consciente estas partes obscuras.*

As condições de trabalho impõem ao terapeuta uma determinada postura que muitas vezes faz com que eles deixem de lado seus próprios problemas. A toma de plantas os puxa de volta para o trabalho psicológico sobre si mesmo, os faz ter consciência do quanto este trabalho sobre si mesmo é importante para sustentar o trabalho com os pacientes. Jaime Torres, diretor de Takiwasi, conta que em sua última dieta, quatro anos antes da entrevista que realizamos, ele teve a chance de “remover uma dor, uma tristeza. No dia a dia, os problemas, a gente supera, trata com a cabeça, mas na dieta isso não funciona. Começou a chover e eu comecei a chorar, chorar, a lavar, lavar, limpar”.

## AYAHUASCA

Jean<sup>7</sup>, paciente em Takiwasi, só sentiu os efeitos do chá depois da segunda dose de ayahuasca, em sua primeira cerimônia. Mas, depois da segunda, “comecei a ter visões, foi horrível. A ayahuasca começou a me mostrar as coisas que eu devia trabalhar pessoalmente, sobre minha infestação, meus demônios, vi todos eles, tive muito medo, sentia calor, depois frio. Tentei sair da maloca, foram me buscar”. Contudo, em um dado momento, Jean relata que “depois que fechei os olhos, vi que os demônios não estavam fora, mas dentro de mim. Sentia medo, e quando abri de novo os olhos eu era o demônio, era como se tivesse duas pessoas dentro de meu corpo”.

Contudo, ao contrário do se poderia esperar, essa experiência não gerou um trauma, mas um entendimento profundo de sua própria situação. Para Jean:

*Ver os demônios foi importante porque me dei conta que ao longo do caminho há muitas portas, e a ayahuasca vai abrindo as portas, mas cada porta que você*

**7** Entrevistado em 22 de setembro de 2009, 27 anos. Francês, não completou o segundo grau e estava há oito meses internado.

*abre já foi preparada pela ayahuasca, ela sabe tudo sobre o caminho, não há casualidade. A ayahuasca mostra as coisas da sua maneira, é uma planta muito inteligente. Se ela me mostrou estes demônios primeiro era porque estas eram as coisas mais importantes para serem trabalhadas. Me dei conta depois que tinham coisas dentro de mim, maneiras de pensar, coisa que a ayahuasca havia me mostrado a gravidade, e eu pensava que eu era forte.*

Mateus<sup>8</sup>, também paciente em Takiwasi, me explicou que “nas sessões de ayahuasca você se confronta com o que tens que mudar na tua vida. As coisas em que você está errado”. Em sua primeira sessão de ayahuasca, a mensagem que ele sentiu receber da planta foi: “limpeza, limpa-te”. E, mais que algo “metafórico”, essa era uma mensagem literal – ele sentiu necessidade de limpar o nariz muitas vezes. Além disso, ele

*tinha sensação de ter pedras na boca. Tinha a sensação de estar banhado em fezes e urina humana, uma série de sensações corporais, e eu passava a sessão limpando meu corpo, e me dei conta que isso correspondia a uma necessidade de limpeza física da droga. Isso que comecei a sentir, que as drogas estavam me envenenando.*

Passada esta primeira fase, Mateus mergulhou em um universo mais psicológico, como ele mesmo classificou suas experiências. Ele se deparou com “coisas que eu havia feito para minha família, que eu estava mal”. Ele também teve que enfrentar a ideia da morte: “eu tinha uma atitude muito prepotente frente a morte, eu dizia que isso não me interessava, que eu iria viver minha vida e não tinha medo da morte, e a ayahuasca me fez enfrentar isso”.

Para ele, as sessões de ayahuasca são importantes na medida em que elas ajudam a

*[pôr] para fora teus temas, coisas que você não quer ver, que você não quer escutar, e ela te põe isso presente. Ela diz: “olha, esses são teus problemas, esse é você, soluciona teus problemas, lida com eles”. E isso é muito importante. Em uma sessão de ayahuasca você pode ter informação suficiente para falar com o psicólogo por meses. Eu posso fazer psicoterapia por mais cinco anos e não vou conseguir avançar tanto quanto em uma sessão de ayahuasca. A forma que ela te mostra as coisas, ela te faz entender a urgência de lidar com o problema, que as consequências de não lidar com os problemas são sérias.*

Jaime Torres<sup>9</sup>, diretor de Takiwasi, passou por uma experiência muito “libertadora” em sua primeira sessão. Conta ele:

**8** Entrevistado em 08 de setembro de 2009, com 28 anos. Natural de Lima, Peru, estudou administração de empresas. cursou engenharia industrial por dois anos, mas não terminou. Viveu na Austrália por quase dois anos. Quando realizamos a entrevista, estava internado há 5 meses, e contou-me que usava cocaína desde os 18 anos.

**9** Entrevistado em 11 de setembro de 2009, então com 38 anos. Natural de Iquitos, Peru, e psicólogo. Trabalhou antes em dois hospitais, em alas de pacientes mentais, fazendo testes psicológicos, e participou em psicoterapia de grupo, mas foram trabalhos curtos. Já havia se formado há 17 anos, tendo estudado em Lima. Estava em Takiwasi desde 1994.

*Foi uma experiência muito curativa, psicoterapeuticamente muito profunda. Vi toda minha história antes de chegar a Takiwasi. E vivi momentos que me deixaram muito pesado emocionalmente, e sentia que me liberava. Em princípio estava muito perturbado, sem entender o que estava se passando. Eu vomitava e pensava que ia passar. Mas eu vomitava e a experiência aumentava! Depois disso o medo baixou um pouco, e tive essa experiência curativa, liberando todas as cargas. Estava tudo muito vinculado à depressão, a tristezas, eu chorava, chorava. Depois foi baixando, o curandeiro começou a trabalhar em mim, e pouco a pouco fui sentindo que baixava, fui sentindo que estava mais estruturado, mais consciente. Foi muito intenso, mas depois foi mais sereno, mais harmonizado. Essa experiência me marcou muito.*

Para ele houve uma “catarse, mas uma catarse total: física, mental e emocional. Em psicanálise um paciente às vezes chora, mas não acontece nada no corpo. Há um nível de liberação, porque a emoção flui, mas não é tão profunda quanto a ayahuasca”.

Em 1986, Jacques passou por sua primeira experiência com ayahuasca, em Tarapoto, com um curandeiro local. Quando ele começou a sentir os efeitos da planta, ficou assustado:

*Era tudo muito diferente, coisas que eu nunca havia sentido, energias, me assustei. E eu estava tão assustado que resisti, me bloqueei, para não entrar, por medo. Quando terminou a sessão, todos tranquilos e felizes, eu me senti um idiota, pois não havia acontecido nada comigo. Me dei conta que todos estavam bem.*

Ele retornou dali a dois dias para outra sessão. Dessa vez, não teve tempo de racionalizar nada, ou de ter medo: “a mareação [o efeito da bebida] entrou de frente, e foi fortíssimo”. Jacques sentiu que estava morrendo, e pensou “sou louco, porque estou tomando isso, com gente de outra cultura, isso é um veneno, um tóxico”. Havia um combate se travando em seu interior. Do lado de fora ele não aparentava o que acontecia de verdade:

*Por dentro, estava em um inferno. Até que entre os dois sentimentos, vida ou morte, eu aceitei morrer. Entendi que não podia fazer nada, aceitei isso, e me dei conta que não tinha muita importância, que não ia mudar nada no mundo por isso, em Tarapoto, nas pessoas, que eu era uma pessoa a mais no mundo, e que meu desaparecimento ia afetar minha família, mas que eu não tinha uma importância real. Isso foi muito forte, eu estava absolutamente certo que estava morrendo. No momento em que aceitei isso, “Jacques não tem importância” o combate terminou, a sensação de guerra interna desapareceu, de forma instantânea, através da aceitação.*

Ele passou a entender então que

*toda a minha importância, meu ego, a importância que eu me dava a mim mesmo, que eu era importante para mim, mas para o mundo não. Isso foi na minha primeira sessão, e pouco a pouco eu voltava à normalidade, e à medida que voltava eu integrava o sentido. No dia seguinte, eu disse: “nunca mais vou tomar essa ayahuasca!” No dia seguinte eu comecei a entender tantas coisas, que eu não nunca havia entendido em 30 anos de vida eu havia entendido em uma noite. Me dei conta do seu potencial curativo que os ocidentais não podiam suspeitar.*

No dia 25 de setembro de 2009, uma sexta-feira, participei de uma sessão em Takiwasi. Passei o dia todo de jejum, preparando-me. Antes de cada sessão é pedido que todos que vão participar tomem um banho de ervas que se encontra em um balde grande, no banheiro em frente à maloca. Curiosamente, antes de me banhar, encontrei Geraldo<sup>10</sup>, um paciente, conversando com uma espanhola que estava visitando Takiwasi e iria participar da sessão. Para minha surpresa, ele estava falando de sua família: dizia que havia sido separado de seus pais biológicos com menos de um ano de idade. Disse que sempre soube que era adotado, e que vivia com uma família de brasileiros, na Bolívia. Com 15, 16 anos resolveu ir em busca de sua família de nascimento, e começou a rodar pelo Peru. Finalmente, encontrou-os em Tarapoto. Descobriu que tinha um irmão gêmeo, e finalmente se reintegrou à sua família de origem. Esse relato me surpreendeu muito, pois, na entrevista que eu havia feito com ele, ele não havia mencionado nada disso.

Os efeitos da ayahuasca foram fortes logo de início, mais no estômago, não tive visões. Por fim, Jacques convidou para a segunda “toma”. As pessoas começaram a se mover em direção a ele. Ao mesmo tempo, alguém do outro lado da maloca passava mal, vomitando e se engasgando. Antes de servir a primeira pessoa, Jacques foi ajudar esse que estava em uma passagem difícil. Tal pessoa era Geraldo. Estava chorando muito e estava engasgado. Era nítido que não estava respirando direito. A situação foi se intensificando, ao ponto de finalmente as luzes serem acesas. Entre engasgos e golfadas contraídas de vômito, Geraldo balbuciava que não conseguia respirar (o que era evidente), mas também que seu pai – recém falecido, e que Geraldo não comparecera ao enterro, por decisão sua, para não interromper o tratamento – estava junto dele, e estava querendo levá-lo embora.

Geraldo estava apavorado, primeiro por não poder respirar, segundo pela ameaça que sentia sofrer. Jacques, Jaime e Rosa se acercaram de Geraldo, alternando-se em mantê-lo acordado, e auxiliando-o a respirar. Por vezes, a respiração voltava ao normal, mas depois se tornava dificultosa. Por fim, Jacques

**10** Entrevistado em 22 de setembro de 2009. 23 anos. Natrual de Chiclayo, Peru. Acabara o Ensino Médio e cursava o segundo ano de engenharia civil em Tarapoto, onde viva já havia 12 anos.

resolveu interromper a sessão, e não houve segunda toma. Auxiliaram Geraldo a caminhar, foram para o banheiro. Demoraram-se por lá. Finalmente voltaram, e Geraldo parecia um pouco melhor. Deitou-se. Novo desconforto. Ao retornar do banheiro ele foi deixado sozinho por uns minutos, e caminhava como um bêbado dentro da maloca, mal se sustentando pelas pernas.

Finalmente o levaram embora, para a Quadra, onde ficava o quarto dos pacientes. Não sei o que se passou, mas sei que foi preparada uma sopa para que ele tomasse. Jacques o levou para sua casa. Pela manhã, retornou sozinho à Takiwasi, e mais uma vez passou mal. Jacques o levou novamente à sua casa. Finalmente, às 16h00 voltaram, e Geraldo me pareceu bem.

O mais interessante foi que, quando contei a Tiago, terapeuta de Geraldo sobre a suposta separação de Geraldo de sua família, Tiago negou que isso tivesse acontecido realmente. Contudo, a alegada “mentira” se encaixa no processo de transformação de Geraldo. Na entrevista ele havia falado de sua família, do quanto ele era importante para que esta se mantivesse unida, e da morte de seu pai. Na entrada do banheiro, uma nova imagem surgiu em cena, a da criança que fora abandonada, mas que por esforço próprio reencontrou sua família. Finalmente, na sessão, todo esse drama surgiu com força, na imagem do pai que vinha buscá-lo. Isso provavelmente gerou uma carga emocional extremamente intensa, que o sufocou, literalmente.

Fiz nova entrevista com Geraldo, que me contou sobre a experiência:

*A sessão de ayahuasca foi forte... foi uma parte triste que tenho dentro de mim, eu a estava guardando, e a ayahuasca buscou um espaço para trazer isso para fora. Me agarrou muito forte. Eu estava pensando em meu pai, e a ayahuasca disse: “por aqui vamos começar”. Comecei a me sentir mal, meu corpo estava no outro mundo, a maior parte da minha alma estava no outro mundo. Aí comecei a tossir, engasgar. Eu pensava em meu pai e via uma coisa branca, via um caminho e quatro anéis. Aí comecei a tossir. Me disse que o primeiro anel iria se romper no primeiro esforço que eu fizesse. E aí tossi. Se rompeu. Quanto mais tossia, rompia os outros. Eu senti que meu coração parava. Se eu rompesse o quarto, eu não iria existir mais. Houve uma pausa, e comecei a me asfixiar. Eu sentia a morte chegando. Só meu coração batia. Quando eu estava no mundo dos mortos eu cheguei em um castelo dourado, havia uma cruz dourada. Era o paraíso. Quando estava abrindo a porta, ia entrar e não sair mais, ia ficar lá, aí senti que me metiam o dedo na garganta, e aí comecei a reagir, engasgar. Me tiraram no limite de entrar lá. Eu via meu pai e minha avó, todos mortos. Por último vi o laço do meu coração, vi o anel ao redor do coração, e se eu rompesse esse, havia umas mãos segurando o coração. Me diziam: “tens que lutar por este anel”. Era só o coração que trabalhava, era o único que se entregava à vontade de trabalhar. Diziam que*

*ainda não era a hora de eu ir. Eu via muitas almas, pessoas com asas de anjos que voavam. Via meu pai. Senti que meu pai queria me levar, me faltava a respiração, eu não aguentava mais. Jacques insistia me fazendo respirar. Eu não podia dormir depois, tinha que ver a luz do dia. Se eu dormisse iria passar o resto da vida na escuridão. Passei todo o dia seguinte vendo coisas, via Jesus, via anjos, via Jesus no seu sofrimento, via caixões. Depois da missa isso passou. Voltei para a casa do Jacques, e fiquei vendo televisão. Aí consegui dormir sem ficar vendo coisas, sem acordar toda hora. Depois, quando acordei no dia seguinte, minha mente estava clara, passei a pensar nas coisas que eu havia visto. Os anéis que se romperam foram tempos de vida. Cada vez que tossia rompia uma etapa da minha vida. E eu não queria que rompesse minha vida. O primeiro era o sofrimento que tive na minha infância. O segundo era passar a um segundo nível. O último era que devia lutar pelo que queria na minha vida.*

## PURGAS

É realmente interessante como as purgas (que, em um primeiro momento, podem parecer algo tão sem sentido, por se tratar de uma experiência que nos parece tão desconfortável – vomitar) são tão bem vistas pelos pacientes em Takiwasi. É bastante comum que eles peçam para tomar purgas mesmo não havendo uma sessão específica para isso.

Segundo Fábio<sup>11</sup>, paciente em Takiwasi, após uma sessão de purga ele se sente mais limpo:

*Posso pensar melhor. A purga é duro, é difícil, mas depois que passa o mal-estar, você fica mais leve. O que penso é que estas ervas limpam, a droga me fez mal, tenho coisas no estômago que não haviam saído, estas ervas tiram as coisas do teu corpo, a droga que está aí e não sairia, ficaria ali até tua morte. Vai melhorando o fígado, os rins. Meus joelhos estavam mal, mas agora estou bem, jogo até futebol.*

Fábio teve um acidente de motocross, que lhe deixou marcas no rosto e problemas nas articulações. Mas as purgas não fazem apenas uma limpeza física. O ato de vomitar abre uma conexão com as emoções e lembranças relacionadas ao consumo de drogas. Segundo Fábio:

*Com purga de tabaco, na primeira vez, comecei a lembrar de coisas de quando consumia, de que quando deixava de consumir tinha depressão, pensamentos ruins, todos esses pensamentos voltaram, horríveis, não podia dormir com as lembranças, não podia dormir. A segunda vez foi igual, fiquei nervoso, pensava*

<sup>11</sup> Entrevistado em 17 de setembro de 2009, com 38 anos. Natural de Tacna, Peru, administrador de empresas. Tem curso superior incompleto, corre de motocross e tem metade do rosto reconstituído com titânio, devido a um acidente.

*coisas ruins de minha esposa. O tabaco trouxe de volta tudo isso, mas só durante a noite. No dia seguinte estava muito bem. É uma purga que me exige muito mentalmente, me tira tudo, e no dia seguinte estou bem. O tabaco te faz pensar, e pensava coisas ruins, no consumo, e no dia seguinte eu estava liberado de tudo.*

Gabriel<sup>12</sup>, um francês com histórico de abuso de heroína, relata uma experiência similar. Para ele “as purgas servem para limpar, para limpar todos os produtos das drogas, e para relaxar a mente”. Um outro efeito das purgas normalmente relatado é de reduzir a crise de abstinência. Gabriel relata:

*A purga foi muito importante quando cheguei aqui, me ajudou a remover as coisas, e os sintomas da privação não foram tão ruins quanto eu esperava. Foi muito difícil, mas não tanto. Estava mal quando cheguei aqui, com diarreia. Depois da primeira purga vomitei por 48 horas, mas senti que estava me limpando, e depois senti que a planta estava trabalhando para me limpar.*

Gabriel diz gostar de tomar purgas de tabaco:

*Depois da purga de tabaco me sinto mais energizado, com mais disposição para seguir o tratamento. Me dá coragem para tudo, me ajuda a limpar a mente e reestruturar os temas de forma mais clara. Na primeira purga de tabaco eu senti essa energia, senti que estava removendo coisas de meu passado.*

Juca<sup>13</sup>, outro paciente, também relata que as purgas lhe ajudaram no processo de abstinência. Ele faz um paralelo com um tratamento anterior, em uma outra instituição:

*Em Pucalpa havia duas semanas que eu estava internado, e tinha diarreias fortes, líquidas, por abstinência. Por vezes não conseguia chegar ao banheiro. Senti isso por quase um mês. Quando paras de consumir, tens essa diarreia. Aqui as purgas me limparam. Não senti a abstinência, não tive diarreias. As purgas, em um primeiro momento, foram muito fortes. Pouco a pouco, conforme o corpo vai se limpando, não te faz tão mal. As purgas controlam a abstinência. Não senti angústia de consumir, nada.*

César<sup>14</sup>, mais um paciente, nos dá um relato mais detalhado sobre o processo de conexão entre purgas e “limpeza”:

*Em primeiro lugar, quando vou purgar, na maioria das vezes ponho uma intenção. Digo a mim mesmo que quero trabalhar, por exemplo, “por que tenho*

**12** Entrevistado em 11 de setembro de 2009, com 31 anos. Natural de Paris, França, trabalhou como engenheiro de som durante quatro anos, e com DJ, tendo concluído o segundo grau. Devido ao uso abusivo de heroína, não pôde mais trabalhar. Tinha 18 anos de consumo de drogas fortes. Usou metadona para tratar o vício em heroína e ficou adicto da metadona.

**13** Entrevistado em 14 de setembro de 2009, então aos 34 anos, sendo natural de Moyobamba, Peru. Trabalhou como técnico eletricitista e professor primário. Trabalhou também em vendas. Interno desde 31 de março de 2009.

**14** Entrevistado em 23 de setembro de 2009, 28 anos. Natural de La Paz, Bolívia. Terminou o secundário e começou administração de empresas, nos Estados Unidos. No entanto, sempre quis fazer teatro, logo largou a administração. De uma família de administradores, engenheiros e políticos, era esperado que César seguisse carreira em uma destas áreas, não teatro.



*tanta cólera?” ou posso averiguar se me ajuda a colocar para fora. Então, quando vomito, às vezes me vem um pensamento, e eu sei onde está o mal humor. E quando não me vem um insight de porque estava assim, nos dias seguintes começo a me dar conta porque estava de mal humor, ou começo a ter problemas no convívio por estar de mal humor, e dentro destes problemas que tenho começo a ver porque estou desta forma. É bem vivencial, querendo ou não, se não vem pela cabeça, pelo coração, pela emoção, sai pelo estômago.*

Jorge<sup>15</sup>, terapeuta, dá uma explicação mais clara sobre os processos pelos quais a purga é efetiva:

*Casa planta tem um efeito particular e vai trabalhar em um ponto específico de teu corpo e da tua vivência emocional, da tua psicologia, de teu espírito. Mas, em geral, as purgas agem de forma muito rápida, é o que se sente primeiro, é uma limpeza corporal, física: a partir do vômito se pode liberar tensões, toxinas, substâncias, uma série de coisas que estão acumuladas no corpo e que podem, dessa forma, sair. É como uma catarse a partir da liberação de certas substâncias. Quase sempre tem um conteúdo emocional, psicológico. Não é apenas vomitar, mas, se estás tensionado, te relaxa, te equilibra, te dá algo mais, não apenas o vomitar.*

**15** Entrevistado em 09 de setembro de 2009. 26 anos. Psicólogo, natural de Lima, trabalhava em Takiwasi havia um ano, tendo trabalhado antes um ano como prática para finalizar sua formação.

Segundo Rosa, o vômito muitas vezes é acompanhado de imagens mentais com forte conteúdo psicológico. Os pacientes podem vomitar ódio, raiva. Ela conta que muitas vezes os pacientes relatam sentir no vômito o cheiro de substâncias ingeridas muito tempo antes da purga, anos até: “logicamente essa substância não estava no corpo, mas há alguma coisa que sai, pode ser energético, ou pode haver um acúmulo. Há uma catarse, uma eliminação pelo corpo de coisas que vão mais além do físico, que são relacionadas ao emocional ou ao espiritual”.

Perguntei a Rosa como se dava essa passagem do energético para o físico. Segundo ela,

*Na medicina tradicional, são vários corpos, é uma visão mais holística, são várias camadas uma sobre a outra, há o corpo físico, o emocional, o espiritual, o familiar, o social, etc. Então, quando você vomita, não é apenas o corpo físico que está vomitando, mas o emocional está atrelado a este. Em uma cosmovisão amazônica tudo está interagindo. Não existem compartimentos separados. Você está atuando sobre o corpo físico, mas está influenciando os outros também. Isso te mobiliza emoções, conteúdos psicológicos.*

## DIETAS

Tiago<sup>16</sup>, terapeuta, diz que as dietas servem para

*desintoxicar e para se aprofundar em temas que tenham surgido na ayahuasca ou na psicoterapia. Você se confronta com sua solidão, com sua ansiedade, com seus mecanismos, para enfrentar a você mesmo. Muita gente pensa, pensa, pensa, até que se acaba o pensamento, e quando se acaba esta forma de processar, se confronta com sua ansiedade, com sua sexualidade, suas angústias, seus desejos, seu consumo, sua luminosidade ou obscuridade, se encontra consigo mesmo. Para isso servem as dietas: um encontro carinhoso ou intenso consigo mesmo. Isso gerará sonhos, tomadas de consciência, pensar, reflexionar sobre você mesmo.*

**16** Entrevistado em 22 de setembro de 2009, então aos 34 anos. Natural de Lima, Peru, também é psicólogo. Trabalha há 12 anos, sete dos quais em Takiwasi.

Segundo Rosa, tradicionalmente as dietas têm dois objetivos: cura ou aprendizagem:

*Cura e aprendizagem são os dois lados da mesma moeda. A grande parte dos curandeiros são curandeiros por que caíram doentes e, no curso da enfermidade, começaram a tomar plantas para se curar e tiveram o convite para serem curandeiros, e curandeiros de coisas muito precisas, como curar crianças, velhos.*

Para Rosa a diferença entre o uso da ayahuasca e a dieta é que

*a dieta permite mudanças estruturais fortes na pessoa. Enquanto a ayahuasca é muito pessoal, muito interessante ao nível racional por ter a imagem, a história, digamos assim, a dieta é muito mais importante porque mobiliza toda a energia do corpo. É um espaço em que há uma espécie de intercâmbio. É como zerar o relógio biológico, porque se come apenas o básico, o corpo se desintoxica, até o ponto em que muitas vezes, das pessoas que estão no segundo, terceiro dia de dieta, os bichos se aproximam, as mariposas, o suor, de amargo ou salgado, passa a ser sem gosto. A dieta é um trabalho com mais profundidade. A ayahuasca é um cipó, e assim sendo, dá um suporte. A dieta se faz sem esse suporte, se constrói este suporte.*

Em relação à aprendizagem e à aquisição de conhecimentos de cura ou xamânicos, a dieta por vezes é uma exigência das próprias plantas. Por exemplo, Rosa contou que, certa vez, ela estava cuidando de uma dieta de Jacques (ela mesma ainda não havia feito nenhuma dieta):

*Estava cozinhando plantas. Estive cozinhando, por todo o dia, uma preparação com 40 plantas diferentes. Estava muito cansada e dormi ao lado da panela de plantas, e naquela noite sonhei que de todas as árvores se abriam os troncos e que havia dentro delas pequenas pessoas que saíam de noite, que vinham caminhando e conversando entre elas. Eu estava muito mareada, e não sabia se era sonho ou uma visão. Eu vi no sonho todas as plantas que havia no preparado. Cada uma vinha perto de mim e dizia: “eu curo tal coisa”. Eu escutava o que me diziam, mas escutava mal. Não vocalizavam bem, escutava as palavras pela metade, e me parecia que era algo muito interessante, muito importante, estava entre desperta e adormecida, meio visionária, e me dava raiva não entender o que diziam. Elas vinham, bailavam, faziam coisas e se apresentavam, diziam: “eu me chamo tal planta, e sirvo para curar isto e aquilo”, e me ensinavam como prepará-las, como cortar. Eu via que vinha uma fila de pessoas feridas, como que em uma guerra, com dores, doentes, e que cada um dizia: “esta é para mim!”, e cada um fazia seu preparado. Mas, em alguns momentos estava tudo ordenado, mas em outros era um caos, vários falavam ao mesmo tempo, minha atenção estava muito difusa, e perdia a qualidade, eu não podia centrar minha atenção. Isso me desesperava, porque sentia que era algo interessante. Apesar de estar em um estado de sonho, meio desperta, meio adormecida, eu era consciente que era uma aprendizagem importante. Em alguns momentos eu dizia: “silêncio, não posso me concentrar!”, e eles me diziam: “se você aprender, tens que fazer uma dieta”.*

Cada planta de dieta atua em um nível diferente – ainda que seus efeitos possam variar de pessoa para pessoa. Segundo Jean (paciente em Takiwasi):

*os efeitos de cada planta são muito distintos. Com ushpawasha [Rauwolfia s.] todos os sentimentos do meu passado voltaram, chorei muito, tive cólera, medo, sentimentos distintos de meu passado, foi muito forte no meu corpo. Com palos (uma combinação em água da casca de diversas árvores), na segunda vez, eu senti que meus antebraços estavam duros, minha cabeça, minhas pernas estavam pesadas. Com a mucura [Petiveria alliacea – conhecida no Brasil como guiné] eu senti diretamente, de maneira muito rápida estava muito “na minha cabeça”, com muitos pensamentos, entendi muitas coisas, isso foi muito forte. Na terceira vez, com ajo sacha [Mansoa stendlyi], não senti muito o efeito, eu tomava a planta, e ficava esperando o efeito, que ela fizesse o trabalho dela. Depois de dois dias comecei a me perguntar porque não sentia o efeito da planta. Conte tudo ao meu terapeuta, que disse que isso era normal, e que a planta trabalhava inconscientemente, e que depois da dieta as coisas viriam pouco a pouco. Disse também que eu devia trabalhar nos meus assuntos, e não ficar apenas esperando que a planta fizesse o trabalho.*

Duas outras plantas de dieta têm seus efeitos bastante pronunciados. Uma delas é o *chiric sanango* (*Brunfelsia grandiflora*), uma solanácea. O *chiric* é utilizado para “tirar o medo”, uma planta que causa uma sensação de frio intenso. A outra é o *ucho sanango* (*Bonafousia undulata*), que provoca uma sensação de calor intenso, e é tida como responsável por “queimar” demônios e outras energias negativas.

César teve uma experiência muito intensa com *ucho*:

*Foi forte. Na primeira vez não consegui reter o uchu. Me “picava”, saía por meu nariz e picava meus olhos. Dentro de minha barriga parecia que algo espremia minhas tripas, me queimava. Na segunda vez, quando me levaram ao rio para me banhar, parecia que havia um trator passando por cima de meu corpo, esmagando meus ossos. Não podia enxergar direito. Me recordo que tinha calor. Não podia pensar coerentemente. A dieta passou muito rapidamente. O uchu me ajudou a queimar cargas que tenho desde minha infância e experiências com alucinógenos, energias muito carregadas. Mas como não podia pensar em nada, me vinham inspirações sobre meu processo, no que eu estava trabalhando, e nos sonhos sonhava com meu pai, minha mãe, irmãos, vinha tudo em sonhos. Quando me dei conta que estava sonhando muito, fazia perguntas antes de dormir, como por exemplo: “gostaria de saber porque me comportava assim com meu irmão”. E me vinha a resposta em sonho.*

Lucas<sup>17</sup>, um dos terapeutas, teve também uma experiência extremamente forte com *uchu*:

*Para mim a dieta é efetiva em si mesma. Fiz duas dietas, com ushpa e uchu. As duas muito bonitas, mas a de uchu foi a experiência mais forte que já tive na minha vida. O uchu é como tomar um concentrado de pimenta que te queima tudo, por cima e por baixo. É a planta mais masculina de todas, é o “macho” das plantas. O grande curandeiro, que tem a ver com a força, com a vontade, e também com a habilidade de queimar, purificar tudo. Minha dieta de uchu foi super importante para o trabalho que faço aqui, pelos conteúdos que eu estava trabalhando nas sessões de ayahuasca, certos temas pessoais, em relação à minha família. Foi bastante forte, como se tivessem abrindo o peito e saísse fogo de dentro. Neste momento, eu só vivia as sensações físicas, mais tarde a parte psicológica ficou mais evidente. Durante a parte mais intensa, eu tinha algumas intuições, mas não podia me focar nelas. Depois comeci a escrever, a desenhar. Tive sonhos muito interessantes, a sonhar com as plantas, coisas assim bem dramáticas e explícitas. Aí meu ceticismo foi deixado de lado. Em um sonho uma planta te aparece e te diz frase terapêuticas, certas.*

**17** Entrevistado em 15 de setembro de 2009. Natural de Santiago, Chile, tinha à época 27 anos. Estava no Peru havia um ano e meio. Psicólogo formado desde 2005, já havia trabalhado na Argentina, e no Chile.

## **PSICOATIVOS, AGÊNCIA, LÍNGUA E LINGUAGEM**

Marras argumenta que os efeitos das substâncias psicoativas não estariam na “substância em si”, nem na “sociedade”, mas na agência de uma sobre a outra, na rede entre ambas. Seguindo o argumento de Marras, nossa sociedade veria nas experiências com psicoativos um “excesso de subjetivação” (2008: 175), excesso esse que colocaria em risco a existência mesma da vida em sociedade, tida como a contraparte objetiva desta existência.

Para os seguidores das religiões brasileiras que utilizam a ayahuasca em seus rituais esta substância

*facilita o acesso ao mundo espiritual, tanto por ser ela mesma um “ser divino”, um espírito encarnado na forma de uma bebida santa, quanto por ser um agente químico, alterador das funções cerebrais e corporais. Forma-se assim uma lem-niscata, o símbolo do infinito, exatamente porque início e fim se confundem, se tocam. Espírito e matéria se tornam unos e se influenciam mutuamente (Mercante 2012: 22).*

A ayahuasca, no universo indígena, também é considerada um espírito poderoso “por meio do qual poder e conhecimento podem ser adquiridos” (Luna, 1986: 60). Luna classifica a ayahuasca como uma “planta professora”, exatamente porque este “espírito” revela o conhecimento contido em outras plantas e animais, em lugares e pessoas. O espírito da ayahuasca é responsável por efetivar o contato com os espíritos de outros seres e coisas, outros não-humanos. O espírito da ayahuasca é também, na concepção de Luna, um “doutor”, um “médico”. A ayahuasca possui uma linguagem própria, assim como a capacidade de traduzir a linguagem de outras plantas ou espíritos, e facilitar a comunicação destes com os seres humanos.

Existem, no entanto, outras plantas professoras, como ficou evidente nos vários relatos acima. Tais ensinamentos vêm por meio de uma linguagem peculiar, elaborada em visões e sonhos ou então por meio de modificações mais físicas, como vômitos e catarses, proporcionando entendimentos e compreensões. Todas estas plantas constroem uma narrativa sobre a qual se desenvolve o tratamento.

Benjamin, em um texto de 1916, faz uma busca pela essência da linguagem, não apenas nos seres humanos, mas no universo em geral. Tanto humanos quanto não-humanos seriam dotados de linguagem, ainda que somente os humanos fossem dotados da capacidade de expressão através da palavra, o que lhes daria uma vantagem comunicativa. Todas as coisas, animadas e inanimadas, participam da linguagem, segundo Benjamin, pois comunicar seu conteúdo

espiritual é “essencial a tudo” (2011: 51), ainda que tenhamos diferentes graus de consciência quanto à apreensão do conteúdo expresso em qualquer comunicação. Assim, várias facetas de uma coisa podem ser reveladas, na medida em que essa coisa se comunica com os humanos.

Para Benjamin, a diferença entre a linguagem humana e a linguagem das coisas se baseia no fato de que “toda natureza, desde que se comunica, se comunica na língua, portanto, em última instância, no homem”. Um espírito é tão exprimível quanto mais real e existente ele for, e o que “mais se exprime, é ao mesmo tempo o espiritual em sua forma mais pura” (2011: 56/59).

Ele continua então, explorando mais profundamente a diferença entre linguagem humana e linguagem das coisas. Segundo o autor, as coisas exprimem a linguagem de forma imperfeita, pois a língua dos objetos é imperfeita, uma vez que eles são mudos, pois “às coisas é negado o puro princípio formal da linguagem que é o som” (Benjamin, 2011: 60). O som (humano) produzido na interação entre o espírito das plantas e as pessoas que as ingeriram se manifesta de várias formas: através de ícaros que são ensinados pelos espíritos às pessoas, para que elas cantem e os invoquem; através da palavra dos pacientes nas sessões de psicoterapia, quando relatam aos psicoterapeutas suas experiências e o que elas significaram para seu processo de tratamento.

É exatamente dessa expressão sonora que surge o conhecimento:

*Traduzir a linguagem das coisas para a linguagem do homem não consiste apenas em traduzir o que é mudo para o que é sonoro, mas em traduzir aquilo que não tem nome em nome. Trata-se, portanto, da tradução de uma língua imperfeita para uma língua mais perfeita, e ela não pode deixar de acrescentar algo, o conhecimento (Benjamin, 2011: 64-65).*

No caso do tratamento, este é o conhecimento das causas que levaram (ou levam) os pacientes ao uso de drogas, à dependência, assim como o conhecimento das consequências do uso abusivo destas substâncias. Os curandeiros e terapeutas aprendem com estes espíritos, invocam-nos durante os rituais para auxiliá-los. Mas este mesmo processo se dá com os pacientes. Neste ponto, muitas vezes os curandeiros e terapeutas auxiliam os pacientes na compreensão do que está sendo dito pelos espíritos das plantas. Todos adquirem conhecimento com os espíritos, tal conhecimento é fruto de um processo de interação e surge nas falas e narrativas de terapeutas e pacientes, assim como nas canções rituais.

Viveiros de Castro utiliza a ideia de que os espíritos seriam os “não-humanos invisíveis”, ainda que haja problemas com essa definição, pois tais “não-humanos” se apresentam muitas vezes como humanos, tanto na sua forma corporal quanto na sua capacidade de agência e intenções. A solução desse dilema, para

este autor, é uma questão de perspectiva: “enquanto (normalmente) invisíveis, esses não-humanos ‘são’ humanos; enquanto (anormalmente) visíveis, esses humanos ‘são’ não-humanos” (2006: 325).

O pêndulo entre visibilidade e invisibilidade nos remete à questão da imagem. Que fique claro que “imagem” não se refere apenas ao que podemos “ver”. Imagem está, neste contexto, relacionada a todo campo perceptivo – temos imagens auditivas, táteis, olfativas, assim como imagens emocionais. Viveiros de Castro defende que uma imagem é “algo-para-ser-visto, é o correlativo objetivo necessário de um olhar, uma exterioridade que se põe como alvo da mirada intencional” (2006: 325). Eu iria mais longe: imagens são para serem sentidas. Tais imagens são internas, são experienciadas durante o transe causado pelo uso ritual de psicoativos, elas não são acessíveis a qualquer pessoa, em qualquer lugar.

Temos aqui, então, imagens dos espíritos e imagens pessoais, causadas pela interação com tais espíritos. Viveiros de Castro ainda sugere que os espíritos seriam

*imagens que seriam então como a condição daquilo de que são imagem; imagens ativas, índices que nos interpretam antes que os interpretemos; enigmáticas imagens que devem nos ver para que possamos vê-las (...) imagens através das quais vemos outras imagens (...). Tal não-íconicidade e não-visibilidade empíricas, em suma, parecem apontar para uma dimensão importante dos espíritos: eles são imagens não-representacionais, representantes que não são representações (ênfases originais, 2006: 325).*

As imagens, portanto, são a linguagem dos espíritos.

Esta relação entre espíritos e imagens se torna tão intensa que ambos se confundem. Os espíritos passam a ser as imagens, o que, para Viveiros de Castro, é um tipo de relacionamento entre humanos e não-humanos, relacionamento este fundamentado sobre uma experiência, um “fundo universal imanente (...) que vem à tona (...) no sonho e na alucinação, quando o humano e o não-humano, o visível e o invisível trocam de lugar” (2006: 326). Espíritos são, assim, “nomes de relações, experiências, movimentos e eventos (...) eles seriam *dispositivos de imaginação*” (ênfases originais, 2006: 327). O curandeiro une, através da imaginação, o som e a imagem, o nome e a visão. Ele nomeia – e nomeia porque recebe esse nome dos espíritos que vê, e ao nomear, ele canta. Ao cantar, ele induz outras pessoas a verem o que ele vê, e assim ele traduz o conhecimento que adquire das imagens e das coisas – um conhecimento que tem origem na tradução da linguagem das plantas para a linguagem humana. Viveiros de Castro, assim, completa o roteiro que Benjamin havia iniciado.

Os espíritos habitariam, deste modo, um “espaço espiritual” (Mercante, 2012)

e o contato com eles se daria, muitas vezes (mas não exclusivamente), durante os rituais. Os rituais interconectam imaginação e consciência. A imaginação é uma linguagem,

*uma atividade, um jogo com diversas imagens mentais, jogo que envolve não apenas criar novas imagens, mas conscientizar-se quanto às velhas e com elas trabalhar, tentando lhes conferir novas formas e significados. Essa é a forma como é feita a transição entre um plano inefável, em tese intangível (e que pela imaginação ganha forma, peso, consistência e possibilidade de ser manipulado), e o mundo físico. Ao tocar o mundo físico, a imaginação começa, então, a transmutá-lo. As funções cerebrais são profundamente afetadas, e, conseqüentemente, todo o corpo. Esse é o momento da cura, da transformação, da liberação, da descoberta (Mercante 2012: 22).*

## CONCLUSÃO

As coisas possuem voz. O curandeiro é responsável por comunicar essa voz. Ele canta e invoca essas vozes durante o ritual, através dos ícaros. Ao invocar os nomes das plantas, o curandeiro invoca sua essência espiritual, que age sobre a consciência dos pacientes durante o ritual, cada qual com sua agência específica. Os resultados dessa agência são subjetivos, não por uma estrutura frouxa da essência espiritual das plantas, mas pela variedade de histórias de vida dos pacientes. Este é o caminho pelo qual, em Takiwasi, trata-se a dependência: através do espírito da ayahuasca e das outras plantas.

As plantas são entendidas como seres espirituais, portadoras de uma linguagem e de agência. Tal linguagem é apreendida por curandeiros e terapeutas, e aplicada no âmbito do ritual e do tratamento. Isto acontece, como pudemos ver através das narrativas apresentadas ao longo do texto, ao se colocar em contato com os espíritos das plantas, mas principalmente das plantas professoras.

Os pacientes são os recipientes finais deste processo. Abra-se, por meio do espírito das plantas na imaginação dos pacientes, um espaço de tratamento através de experiências bastante físicas, mas que alcançam todos os níveis de existência. A imaginação potencializada pela linguagem do espírito das plantas atua no corpo e a partir do corpo: finda a dualidade, somente o espírito/corpo permanece. O espírito/corpo e a linguagem.

O processo de comunicação entre o espírito das plantas e os pacientes acontece durante as experiências relatadas acima. Durante uma dieta com *uchu sanango* não se “queimam” os conteúdos emocionais ou os demônios devido à ação dos princípios ativos (químicos) desta planta. Mas sim porque o *uchu*, como disse Lucas, é uma planta masculina, é o “grande curandeiro”, que trabalha com a vontade do pa-



ciente. É o espírito da planta que comunica ao paciente sua linguagem específica e, no processo de interação entre ambos – paciente e planta –, acontecem seus efeitos.

É exatamente porque o resultado final depende desta interação que os efeitos destas plantas – ou de seus espíritos – é tão variado: tudo vai depender da comunicação que se estabelece, de como a mensagem é transmitida, escutada e finalmente compreendida. Por isso é tão complicado (em minha opinião, impossível) traçar uma rota linear entre causa e efeito, química e experiência.

Os espíritos das plantas nomeiam, ou seja, tornariam conscientes emoções, sentimentos e sensações pertencentes ao paciente. Ao nomear estes “espíritos” que o próprio paciente carregava dentro de si – mas com os quais não conseguia ou não desejava manter um processo de comunicação, de relação –, o paciente os escuta, abrindo-se então uma via para que possa compreendê-los. Ao compreendê-los, o paciente teria então a possibilidade de transformá-los. Sendo assim, é o espírito da planta que revela ao paciente seus “demônios” internos, é o espírito da planta que nomeia tais espíritos. Nomear é um ato “divino”, segundo Benjamin. Os seres humanos, continuando com Benjamin, partindo de uma visão bíblica, seriam os únicos, além de Deus, a nomear as coisas, e isso ocorreria porque os seres humanos seriam capazes de se comunicar com tais coisas. Mas aqui vemos que tal comunicação pode ser mais ampla, e partir das próprias plantas. O ritual lhes confere voz e agência.

---

**Marcelo S. Mercante** é antropólogo, atuando na área de religiosidade, espiritualidade e saúde. Vem realizando pesquisas envolvendo a ayahuasca desde 2001. Autor de *Imagens de Cura: ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha* (Ed. Fiocruz).

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, W.

2011 “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”. In GAGNEBIN, Jeanne Marie (org.). *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo, Editora 34, pp. 49-74.

BUSTOS, Susana

2008 *The Healing Power of the Icaros: A Phenomenological Study of Ayahuasca Experiences*. São Francisco, tese de doutorado, California Institute of Integral Studies.

GIOVE, Rosa

2000 *La liana de los muertos al rescate de la vida. Medicina tradicional amazónica en el tratamiento de las toxicomanias. Siete años de experiencia del Centro Takiwasi*. Tarapoto, Takiwasi.

HARRINGTON, Nora

2008 *The Psychology of Plants. An Ethnography of Patient-Provider Relationship at the Takiwasi Center for Rehabilitation*. Amherst, dissertação de mestrado, School of Social Sciences, Hampshire College.

HUXLEY, Aldous

1990 *The Doors of Perception and Heaven and Hell*. Nova York, Harper & Row.

LABATE, Beatriz C. e ARAÚJO Wladimir S.

2002 *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado das Letras.

LABATE, Beatriz C. e GOULART, Sandra

2005 *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas, Mercado das Letras.

LANGDON, Esther Jean

1996 *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, Edufsc.

LUNA, Luis E.

1986 *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*. Estocolmo, Almqvist & Wiksell International.

MABIT, Jacques

2002 "Blending Traditions: Using Indigenous Medical Knowledge to Treat Drug Addiction". *Maps Bulletin*, vol. 12, n. 2: 25-32.

2007 "Ayahuasca in the Treatment of Addictions". In WINKELMAN, Michael e ROBERTS, Tom B. (orgs.). *Psychedelic Medicine. New Evidence for Hallucinogenic Substances as Treatments, Volume 2*. Westport, Praeger Perspectives, pp. 87-106.

MABIT, Jacques; GIOVE Rosa e VEGA, Jose

1996 "Takiwasi: The Use of Amazonian Shamanism to Rehabilitate Drug Addicts". In WINKELMAN, Michael e ANDRITZIKY, Walter (orgs.). *Yearbook of Cross-Cultural Medicine and Psychotherapy 1995. Theme Issue: Sacred Plants, Consciousness, and Healing. Cross-Cultural and Interdisciplinary Perspectives*. Berlim, Verlag für Wissenschaft und Bildung, pp. 257-285.

MARRAS, Stelio

- 2008 “Do natural ao social: as substâncias em meio estável”, In LABATE, Beatriz; GOULART, Sandra; FIORE, Maurício; MACRAE, Edward e CARNEIRO Henrique (orgs.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador, Edufba, pp. 155-186.

MERCANTE, Marcelo S.

- 2010 *Images of Healing: Spontaneous Mental Imagery and Healing Process of the Barquinha, a Brazilian Ayahuasca Religious System*. Saarbrücken, Lambert Academic Publishing House.
- 2012 *Imagens de cura. Ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz.
- 2013 “A ayahuasca e o tratamento da dependência”. *Mana*, vol 19, n. 3: 529-558.

NARBY, Jeremy e Huxley, Francis

- 2004 *Shamans Through Time. 500 Years on the Path to Knowledge*. Nova York, Penguin Books.

SAEZ, Oscar C.

- 2014 Teorias, actores y redes de la ayahuasca. *Ilha* vol. 16, no.1: 7-40.

SALDAÑA, Álvaro C. e GUIRRIMÁN, Mônica O.

- 2008 *Aproximaciones antropológicas al modelo terapéutico del Centro Takiwasi*. Tarapoto, dissertação de mestrado, Universidad Católica de Temuco.

SHANON, Benny

- 2002 *The Antipodes of the Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. Cambridge, Oxford University Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 2006 “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo*, vol. 14/15: 319-338.

## **Imagination, Language, Spirits and Agency: Ayahuasca and the Treatment of Addiction**

---

### **ABSTRACT**

In this paper I analyze the role of the plants used in the treatment of chemical dependency in a treatment center, Takiwasi, located in the Peruvian Amazon. Ayahuasca is a central tool in the recovery process in Takiwasi. Ayahuasca is a psychoactive drink widely used by many indigenous populations across the Amazon and by three Christian-based Brazilian religions. Plants are believed to be endowed with agency in Takiwasi, and have, in addition to its active chemical principles, another type of action: the spiritual, seen as more effective than the chemical action. To elucidate such capability of agency and spiritual power, I use Benjamin's ideas of "language" and "spirit", and also Viveiros de Castro's "image" and "imagination".

---

### **KEYWORDS**

Ayahuasca,  
Addiction,  
Spontaneous Mental  
Images, Agency

Recebido em 11 de abril de 2016. Aceito em 17 de março de 2017.

# Uma tradução do artigo “Die Makú” de Theodor Koch-Grünberg (1906)

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/  
2179-0892.ra.2017.137323](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137323)

## Danilo Paiva Ramos e Karolin Obert

🏠 Universidade Federal da Bahia | Salvador, BA, Brasil,  
Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil  
✉ [dpaivaramos@gmail.com](mailto:dpaivaramos@gmail.com), [karolinobert@gmx.de](mailto:karolinobert@gmx.de)

## APRESENTAÇÃO

No dia 20 de abril de 1903, o então auxiliar científico do Museu Etnológico de Berlim Theodor Koch-Grünberg deixava a Alemanha rumo ao Brasil para a realização de uma expedição etnográfica à região dos rios Ucayali e Purus. Seu objetivo era a observação da cultura dos povos indígenas do grupo pano e a obtenção de objetos etnográficos para os acervos dos museus. Depois de mais de trinta dias de viagem de Hamburgo ao Brasil, o pesquisador chegou finalmente a Manaus no dia primeiro de junho. O baixo nível das águas e notícias dos conflitos sangrentos entre comerciantes, exploradores da borracha e indígenas deixaram-no apreensivo. Ele optou, então, por postergar sua meta inicial e aventurar-se na região do alto rio Negro, onde posteriormente, tendo desistido definitivamente da viagem ao Purus, realizaria sua expedição etnográfica<sup>1</sup>.

Navegar pelo rio Negro dependia da relação e mesmo da autorização e simpatia dos comerciantes de borracha, denominados “grandes senhores” pelo etnógrafo em uma carta a seu diretor, Karl von den Stein<sup>2</sup>. Koch-Grünberg relata ter conseguido, com muito custo, obter um pequeno barco para percorrer, em companhia de Otto Schmidt, o trecho fluvial entre Trindade e São Gabriel. Inúmeras cachoeiras, ventos fortes e tempestades acabaram por avariar a embarcação e forçá-los a permanecer dias parados numa habitação indígena, até conseguirem um novo barco. Em três semanas chegaram a São Gabriel e prosseguiram até o sítio de São Felipe, onde se instalaram sob a proteção e cuidados do patrão da borracha, Germano Garrido y Otero. O sítio serviu de base para armazenar os equipamentos e também para preparar cartas, informes científicos e

<sup>1</sup> Partes do texto dessa apresentação foram elaboradas inicialmente para a tese de doutorado *Círculos de coca e fumaça: encontros noturnos e caminhos vividos dos Hupd'äh* (Ramos, 2013).

<sup>2</sup> Carta de Koch-Grünberg a Von den Stein, São Felipe, 28 de agosto de 1903.

estudos preliminares. De São Felipe, Koch-Grünberg partiu para suas viagens às regiões dos rios Içana, Ayari, Uaupés e Curicuriary.

Como aponta Kraus (2004), durante a sua segunda saída de São Felipe, Koch-Grünberg fez o reconhecimento do rio Tiquié, um afluente do Uaupés, com a esperança de entrar em contato com os “Maku”. No curso desse rio, visitou muitas comunidades tukano, mas, pelo que conta em seus relatos, não conseguiu chegar às aldeias “maku”. Seu encontro com os “Maku” teria se dado nas aldeias tukano, onde alguns índios “maku” realizavam trabalhos e trocas. Com essas pessoas fez as entrevistas linguísticas a partir das quais elaborou e publicou a primeira lista de palavras de uma língua “maku”. Nas primeiras linhas do artigo “Die Maku”, publicado no ano de 1906 na revista de etnologia e linguística *Anthropos*, o etnólogo descreve os “Maku” da seguinte maneira:

*Entre o Rio Negro e Yapurá perambulam inúmeros índios sem habitação permanente pela floresta. Estes são “índios do matto”, como diz o brasileiro, brutos nômades caçadores, que não têm roça, não conhecem rede e canoa, porém, têm um primoroso conhecimento da floresta. Eles vivem da caça, da pesca e das frutas da floresta. São odiados e perseguidos como os animais silvestres pelas tribos vizinhas superiores e sedentárias. Eles devem servi-los como escravos no trabalho doméstico e na roça e são, vez ou outra, vendidos a troco de espingardas e outras mercadorias europeias para comerciantes brancos (Koch-Grünberg, 1906: 977).*

É com estranhamento que os olhos de alguém que possa ter vivido entre os Hupd’äh ou lido com entusiasmo as narrativas de viagem do grande etnógrafo alemão sobre os povos do alto rio Negro seguem essa descrição dos “Maku”. “Índios do matto” que vagam pela floresta, animais selvagens odiados e perseguidos por tribos sedentárias mais avançadas, toscos que não conhecem as redes e nem as canoas, escravos obrigados aos serviços domésticos e agrícolas são os traços que vão informando ao leitor as características desses povos, que habitavam as regiões do Uaupés, rio Negro e Japurá.

Sobre a obra de Koch-Grünberg, Schaden dirá que “como poucos, soube ver sempre no habitante das selvas o seu semelhante, o ser humano merecedor de profunda simpatia e de grande amizade” (1953: 135). Como explicar, então, essa descrição do viajante sobre os povos “maku”, semelhantes em tudo ao olhar preconceituoso de um eurocentrismo colonialista que, ao negar ao outro a humanidade, justificava as ações de violência, terror e exploração contra essas populações? A tal visão, como afirma Schaden, Koch-Grünberg opôs-se inúmeras vezes buscando sempre explicitar a humanidade dos indígenas e denunciar “os desastrosos efeitos do contato” (Schaden, 1953: 153).

O modo como um discurso acadêmico discriminatório cristaliza-se no

etnônimo “Maku” vem sendo atualmente motivo de intensa crítica política das lideranças Hupd’äh<sup>3</sup>, Yuhupdêh e Dâw aos trabalhos científicos sobre sua vida social e línguas. Num seminário de educação em 2016, professores e lideranças desses povos explicitaram sua revolta e sugeriram aos pesquisadores, assessores e lideranças de outras etnias que deixassem de utilizar o termo “Maku” e passassem a empregar o termo Nadêhup ou Nadêhupy, formados pela aglutinação de palavras para “gente” e “humanos” em cada uma das línguas da família, como uma forma de equacionar o problema. O texto de Koch-Grünberg apresenta pela primeira vez o termo “Maku”, carregado de preconceito, para ser utilizado cientificamente. Analisando os referenciais teóricos e a composição discursiva e ideológica de seu trabalho, será possível entender melhor a gênese de uma perspectiva acadêmica até hoje combatida pelos povos Nadêhup.

Partindo desse estranhamento, gostaríamos de refletir um pouco sobre o modo como esse artigo de 1906 influenciou alguns estudos posteriores e, como a partir de “Die Makú”, o tema da mobilidade passa a ser fundamental para a interpretação do modo de vida dos povos nadêhup. Trabalhado a partir das perspectivas antropológica e filológica, “Die Makú” pode ser tomado também como um esforço paralelo àquele de Franz Boas e demais pesquisadores no sentido de consolidar as bases para estudos linguísticos e antropológicos ancorados no trabalho de campo e na colaboração fundamental entre as duas áreas. Apesar de nos últimos anos ter havido um crescente e fundamental esforço acadêmico de tradução e publicação das obras de Koch-Grünberg com as edições brasileiras de *Dois anos entre os indígenas* (2005), *Do Roraima ao Orinoco* (2006) e *Petróglifos sul-americanos* (2010), o artigo “Die Makú” recebeu apenas recentemente uma tradução para a língua espanhola na coletânea *Viviendo en el bosque* (Becerra, 2010). Entretanto, atenta mais à contribuição à história das ideias antropológicas que linguísticas, a tradução para o espanhol exclui a lista de palavras elaborada e analisada por Koch-Grünberg (1906).

### SOBRE O VIÉS TUKANO

Nas notas ao artigo de 1906, Koch-Grünberg faz referência às obras *A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro*, do naturalista Alfred Wallace (1889) e *La Région Équinoxiale II*, de Coudreau (1887). Ambos os autores também viajaram pela região e fizeram apontamentos em seus livros sobre os povos “maku”. Referência para o artigo de Koch-Grünberg, Coudreau tem em seus trabalhos a influência do pensamento evolucionista do século XIX. O naturalista buscava, nesse sentido, diferenciar, dentre os inúmeros povos indígenas, aqueles que seriam os descendentes dos conquistadores e aqueles que seriam primitivos e conquistados. Isso fica claro quando o cronista afirma que os “Maku” eram vestígios de

3 Os Hupd’äh habitam a região do alto rio Negro (AM) na fronteira entre o Brasil e a Colômbia. Suas aproximadamente 35 aldeias distribuem-se pela área interfluvial dos rios Tiquié e Papuri, ambos afluentes da margem esquerda do rio Uaupés. As estimativas apontam uma população total de aproximadamente 1.500 indivíduos (Athias, 2006; Epps, 2005). A língua Hup pertence à família linguística Nadêhup, junto às línguas Yuhupdêh, Dâw e Nadêb (Epps e Bolaños, 2009). Os Yuhupdêh estão distribuídos ao longo do rio Tiquié nas áreas interfluviais. A primeira concentração se encontra no igarapé Ira e Cunurí, próximos à foz do Tiquié. A segunda se encontra no médio Tiquié, nos igarapés Samaúma e Castanha. Uma terceira concentração se encontra no médio Tiquié. Existe ainda uma concentração no rio Apapóris, nas proximidades de Vila Bittencourt. A população é estimada em 754 no lado brasileiro da fronteira e 250 pessoas do lado colombiano da fronteira (Maecha et al., 2000 apud ISA, 2017). Os Dâw habitam a comunidade de Waruá localizada no perímetro urbano de São Gabriel da Cachoeira – AM. A população é estimada em 121 pessoas (Siasi/Sesai, 2014 apud ISA, 2017).

uma raça aborígene reduzida à escravidão por tribos conquistadoras (Coudreau, 1853: 163). Nas palavras de Münzel:

*Destarte, os Makú recebem o papel de “missing link” na pirâmide evolucionista. Visto que sempre os povos superiores e mais bonitos conquistaram e escravizaram os inferiores, os Makú – de fato escravizados por outros índios – devem ser inferiores e, para Koch-Grünberg, mais feios. Visto que deve haver, na pirâmide, uma base de gente feia e primitiva, próxima dos animais, os Makú devem constituir essa base (1969: 145).*

Para o Münzel (1969), com as melhores descrições etnográficas sobre os povos da região do rio Negro, que começaram a ser produzidas já no século XIX, passa a ser difícil vinculá-los à imagem de semianimais. De modo distinto, o pouco conhecimento etnográfico sobre os “Maku” continuava, para Münzel, a autorizar tal tipo de visão sobre esses povos. Aos olhos de Koch-Grünberg, a animalidade dos “Maku” passava, assim, pela percepção de seu nomadismo, pelo modo de fala, pela feiura da aparência física e pelo fato de serem os primeiros habitantes da região, posteriormente conquistados, assimilados e/ou escravizados por civilizações mais avançadas.

Como ressalta Münzel (1969), a impossibilidade de contato direto com comunidades “maku” e a impossibilidade de comunicação direta com os indivíduos “maku” que se encontravam junto aos Tukano fizeram com que o pesquisador tomasse como referência as falas e visões de pessoas de outras etnias para elaborar seus apontamentos sobre os “Maku”. Os aspectos negativos revelam um complexo jogo especular na oposição entre esses “índios do matto” e seus vizinhos, povos sedentários, que serão denominados mais tarde como “índios do rio” (Emest, 2010; Athias, 1995; Silverwood-Cope, 1990; Reid, 1979). Da perspectiva dos índios tukano, por exemplo, o modo de vida “maku” é tomado como modelo do não-humano e do animalesco. Para esse povo, os “Maku” habitam a floresta, não têm moradia fixa, não possuem conhecimentos sobre rituais nem ornamentos, casam-se com aqueles que falam a mesma língua, incestuosamente, “não comem senão carne, caçam no escuro e andam sem trilhas” (Silverwood-Cope, 1990: 72). Também são vistos como “canibais”, tanto por não respeitarem as interdições alimentares dos “índios do rio”, como por caçarem e comerem seres humanos (Jackson, 1983: 153). O povo que “anda sem trilhas”, “caça no escuro”, “não planta” e “não tem habitações fixas ou rituais” parece delinear-se aos olhos tukano como marcado por um modo de vida no qual a mobilidade se coloca como um fator diacrítico central.

Em “Die Maku”, os apontamentos sobre o estudo da língua “maku” deixam claro que a interação do pesquisador não se deu com grupos de etnias “maku”,



mas apenas com indivíduos que, no período da viagem, encontravam-se em aldeias tukano. Koch-Grünberg, ao utilizar o termo “Maku”, afirma que essa palavra se origina das línguas arawak, constitui uma grave injúria e é uma forma de referir-se a grupos indígenas específicos que, para ele, teriam como marca contrastiva o fato de serem nômades (Koch-Grünberg, 1906: 29). Mais tarde, os pesquisadores mostrarão que a palavra “Maku” se origina das línguas arawak e significa “sem língua” (ma = privativo e aku = palavra) (Journet, 1995; Athias, 1995; Becerra; Calvo; Rubio, 1996). Ciente da negatividade do termo “Maku”, o etnógrafo alemão mostra entender o modo injurioso e discriminatório com que os outros povos tratavam os “Maku”. Em seu escrito, a convergência da imagem dos “Maku” como “semianimais”, restrita a certos povos indígenas, à tese evolucionista em voga no meio acadêmico aponta para a identificação do pesquisador com certo “ponto de vista nativo”. Isso não se dá apenas na reprodução passiva do discurso, mas também na busca por dados empíricos que comprovem que os “Maku” seriam de fato um povo nômade e inferior. Para tanto, o etnógrafo oferece a seguinte descrição de uma suposta aldeia “maku”:

*Em fevereiro 1904, na minha viagem no Curicuriary, infelizmente não encontrei esta gente da floresta. Entretanto descobri, nas profundezas da floresta, perto das montanhas de mesmo nome, dois acampamentos abandonados, muito primitivos. Eles consistiam de inúmeros abrigos que chegavam apenas a altura de um homem.*

*Alguns paus eram enfiados na terra em forma piramidal e cobertos com galhos. Nesses refúgios miseráveis, que realmente não merecem o nome de abrigo, vive o Makú com a sua frequentemente numerosa família, exposto às inclemências do tempo como o animal silvestre da floresta (Koch-Grünberg, 1906: 879).*

Qualquer um que aceite um convite de uma pessoa hup para uma incursão à caça ou à pesca verá na descrição acima a arquitetura de um acampamento temporário para a realização dessas atividades, e não a morfologia de uma “aldeia maku”. Mas, aos olhos de Koch-Grünberg, a observação do acampamento de caça ou pesca, tomado como aldeia, fornece a prova de que os “Maku” vivem em “refúgios miseráveis” com suas famílias numerosas, “exposto às inclemências do tempo como o animal silvestre da floresta” (Koch-Grünberg, 1906: 879). Como visto acima, os “Maku” são adjetivados como aqueles que “andam vagando”, que são perseguidos como “animais selvagens”, “nômades”, que “andam errantes”, e que “conhecem a floresta como a palma de suas mãos” (Koch-Grünberg, 1906: 29). Em todo o artigo, essas caracterizações vão reforçando a imagem dos “Maku” como um povo de grande mobilidade. Se, por um lado, a mobilidade permite a eles o desenvolvimento de excelentes dotes para a caça e grande conhecimento

da floresta, por outro, essa mesma mobilidade, conceitualmente denominada “nomadismo” pelo autor, representa a face negativa de um espelho no qual as “tribos sedentárias” surgem como modelo de belo, bom, avançado e humano. Como na imagem constituída pelos Tukano, é também através da ênfase nos aspectos de um *princípio global de mobilidade* dos “Maku” que o etnólogo vai concebendo sua representação. A partir disso, o que Koch-Grünberg propõe é uma espécie de “teoria da dominação”, que encontra nas oposições entre agricultores *versus* caçadores-coletores e nômades *versus* sedentários as bases para a interpretação das relações entre esses diferentes povos como relações de “senhor e escravo”. Retomando o primeiro excerto citado acima, num dado momento o autor afirma que as tribos sedentárias “Eles devem servi-los como escravos no trabalho doméstico e na roça e são, vez ou outra, vendidos a troco de espingardas e outras mercadorias europeias para comerciantes brancos” (1906: 877).

Para a compreensão desse excerto, é preciso ter como referência o contexto histórico da exploração da borracha, que fazia com que comerciantes brancos escravizassem grupos indígenas. Através de um estudo minucioso dos textos de cronistas, Becerra, Calvo e Rubio (1996-1997) reconstituem historicamente os usos do termo “Maku”, que aparece já em documentos do século XVII através do termo genérico “macos”, referindo-se a órfãos trocados entre grupos locais e depois comercializados com europeus, e a escravos indígenas da região do Alto Orinoco (Becerra, Calvo e Rubio, 1996-1997: 100). Para os autores, o emprego do termo “makú” nos séculos XVII e XVIII teria como referência o sentido de “sem parente” ou de “apartado de seu grupo”. Os grupos derrotados nas batalhas contra os europeus ou capturados por outros grupos indígenas eram chamados de “maco” – aqueles que começaram a constituir a mão de obra escrava. Em meio à exploração da borracha por comerciantes e à ativação do sistema escravista na região do Uaupés, aqueles que eram vistos como inferiores se transformaram em escravos vendáveis, passíveis de captura, denominados “Maku” (Becerra, Calvo e Rubio, 1996-1997: 102).

Como conta Münzel (1969), grupos “maku” eram ora recrutados para caçar e apresar índios de outros grupos, ora vítimas nessas “caçadas aos escravos”, fomentadas pelos comerciantes e patrões da borracha. Para o autor, a participação dos “Maku” nessas caçadas pode tê-los levado a uma “vida menos tranquila” devido a um aumento em sua mobilidade. Entretanto, no trabalho de Koch-Grünberg, os “Maku” são os cativos dessas “caçadas aos escravos”, e não os caçadores. A unilateralidade desse movimento do texto reforça uma espécie de “teoria da dominação”, que identifica os “Maku” aos nômades conquistados, e as “tribos sedentárias” aos invasores dominadores. Nesse sentido, a visão de Koch-Grünberg como filólogo sobre a língua “maku” corrobora a afirmação da subordinação e inferioridade dos “Maku”.

Numa nota ao artigo de 1906, comentando uma lista de palavras elaborada pelo viajante austríaco Johann Natterer, em 1831, sobre a língua dos Anodöub-Maku, do rio Téia, o pesquisador faz referência à palavra /yehub/, que significaria “gente”, na língua dos “Maku” do rio Tiquié. A proximidade entre a palavra descrita como /yehub/ e a atual grafia do etnonimo Yuhupdëh permite ver que os poucos interlocutores “Maku” do etnógrafo em sua viagem ao rio Tiquié pertenceriam aos grupos Yuhupdëh e talvez também aos Hupd’äh. Silverwood-Cope afirma que teria sido dos Hupd’äh que Koch-Grünberg obteve “informações observadas em primeira mão”, tendo também elaborado uma lista de palavras a partir de conversas com os Bara-Maku (Kakwa) (1990: 14). São principalmente esses dois povos, Hupd’äh e Yuhupdëh, que ocupam há gerações as regiões interfluviais entre os rios Papuri e Japurá. Entre os povos Nadëhup, os Hupd’äh, os Yuhupdëh e os Kakwa são aqueles que mantêm relações mais intensas com os povos tukanos do Tiquié e Papuri, já que os outros povos vivem em territórios mais afastados de populações tukanos e arawak (Athias, 1995). Além desses, como mostra Athias, a viagem pelo rio Curicuiary permitiu a aproximação aos Dâw, habitantes dessa região na época (1995: 11).

#### UMA TEORIA POLÍTICA DA DOMINAÇÃO

Com os “Maku” do Tiquié, o filólogo realizou, como diz, as “torturantes” seções de trabalho linguístico, que proporcionaram, através de grande esforço dos entrevistados, as primeiras listas de palavras sobre as línguas “maku”, já que a lista do viajante austríaco se perdeu. Koch-Grünberg descreve essas entrevistas dizendo que “As palavras são articuladas de maneira muito *incompreensível* e, por conta das terminações consonânticas, são soltas de maneira curta, quase tímida, quase hesitante, animalesco como a índole desses inferiores habitantes da floresta” (ênfase original, Koch-Grünberg, 1906: 34). A elaboração da primeira lista de palavras em língua “maku” relaciona-se também à busca por formular, em termos científicos, a hipótese da ocupação inicial do Noroeste Amazônico por povos ancestrais dos “Maku”. Esses possuiriam diferentes línguas e teriam sido “fusionados” pelos povos invasores e dominadores. Talvez, para o filólogo, os comentários sobre as “línguas feias” tenham a ver com sua proposição sobre o fato da fusão dos povos ancestrais ter levado também à fusão e redução da variedade linguística dos “Maku” (Koch-Grünberg, 1906: 30). Num determinado momento do artigo, a hipótese sobre a ocupação da região é formulada da seguinte forma:

*Isso pode ser explicado pelo fato de que a quantidade atual dos Makú representa um conglomerado de restos de tribos com línguas distintas que, em*

*tempos anteriores, possuíram exclusivamente a área toda. Esses primitivos autóctones foram concentrados aos poucos e incorporados entre os Aruak, invasores do norte e noroeste, e entre as tribos do grupo Betoya, vindo mais tarde do oeste e sudoeste. (1906: 882).*

Como mostram Becerra, Calvo e Rubio (1996), Koch-Grünberg formula hipóteses sobre as rotas de ocupação do Noroeste Amazônico, tomando como base a análise dos nomes dos rios da região. Suas proposições são referendadas mais tarde por Nimuendajú (1982), que reapresenta a hipótese dos “primeiros habitantes” da seguinte maneira:

*A primeira população destas terras parece ter sido formada por ora das poucas numerosas de uma cultura extremamente rudimentar, desconhecendo a princípio a cerâmica, a arte têxtil, a navegação, a lavoura e as construções permanentes, levando uma vida errante pelos centros da mata. Hoje os seus representantes, os pacíficos Maku dos centros, entre os afluentes grandes do Uaupés e Xiriána, em parte hostis nos sertões da margem esquerda do mesmo rio, já se acham profundamente influenciados pela cultura da segunda camada, da qual porém se conservam até hoje nitidamente separados (ênfases minhas, Nimuendajú, 1982: 169).*

Nessa versão, o desconhecimento da navegação, da lavoura e das construções permanentes levam Nimuendajú a continuar a composição da imagem dos “Maku” a partir da mobilidade. As toponímias e as urnas funerárias arawak são dados apresentados para comprovar a “primeira onda migratória”, que fez com que grupos arawak, vindos do norte, ocupassem a região, impondo-se sobre os “Maku” preexistentes (Nimuendajú, 1982: 169). Posteriormente, o padre Bruzzi Alves da Silva defenderá que a expressão /Dya Poxsa/, “rio dos Maku”, modo como os povos da região designam esse rio, seria uma prova da ocupação primeira desses povos, posteriormente afastados das margens para os interflúvios por pressão dos Arawak e Tukano (Silva, 1962: 10).

A hipótese sobre os “primeiros habitantes” da região do Noroeste Amazônico é formulada inicialmente por Coudreau (1887). O viajante via nos ancestrais dos “Maku” populações primitivas com tecnologia rudimentar que teriam inicialmente ocupado a região. Grupos que possuíam tecnologias mais avançadas teriam, posteriormente, invadido a área e escravizado os “Maku”. Stradelli (1890), que se refere aos “Maku” como “a raça escrava” e “os antigos senhores da terra”, também é evocado por Koch-Grünberg para sua composição da imagem dos “primeiros habitantes”.

Além dos nomes dos rios, a “configuração das tribos” permitiria deduzir que

os “Maku” constituem uma mescla de povos de diferentes línguas, comprimidos e fusionados pelos Arawak e Betoya invasores. Esse seria, portanto, um dado importante para comprovar o modo como ocorreu a subordinação dos “Maku-nômades” aos povos denominados por Koch-Grünberg como “tribos sedentárias”. Uma segunda contraposição entre nômades e sedentários ocorre quando o autor propõe que os Guaríua-Tapujo, habitantes da região do Japurá, seriam erroneamente designados “Maku”, pois possuíam “casas grandes y bien construídas, belas plantaciones y una certa cultura” (Koch-Grünberg, 1906: 31). Seriam, assim, diferentes dos “Maku-nômades”, habitantes da região do rio Negro, que se moviam constantemente e estariam sempre em contenda com os Guaríua. Desse modo, seja na invasão da região por povos sedentários e agricultores, seja nos conflitos entre esses diferentes “Maku”, a oposição entre nômades e sedentários parece sempre envolver a questão política do conflito entre os primeiros, supostamente inferiores, e os segundos, mais desenvolvidos.

Tomando como base o artigo de Koch-Grünberg, escrito após ter convivido com algumas famílias dos então chamados “Maku-Mansos” do Japurá, o padre Tastevin (2008) escreve o artigo “Os Makú do Japurá”, texto em que aborda esse grupo, que o etnógrafo alemão não considerava “Maku”. O padre parte de uma categoria abrangente dos “Maku” no interior da qual opõe os “Maku-Guariba” e os “Maku-Mansos”. Tomando como referência o relato de seringueiros que, em meio a uma expedição de represália aos “Maku-Guariba”, depararam-se com duas malocas e roças grandes, Tastevin delineia uma imagem desse grupo muito próxima às descrições das populações sedentárias e agricultoras. São, por outro lado, “índios bravos” que “manifestam-se aos civilizados através de assassinatos, roubos, raptos e incêndios” (Tastevin, 2008: 79). De modo diferente, os “Maku-Mansos” do Jurubaxi seriam inferiores, por possuírem pequenas roças, por serem “apaixonados pela caça” e por retomarem o “caminho da floresta” quando se veem contrariados (2008: 86-88). Tastevin ressalta, ainda, que os “Maku-Mansos” buscam diferenciar-se dos outros autorreferindo-se pelo etnônimo Nadöpa e denominando os Guariba como Nadöb. Para o religioso, os “Maku-Mansos” teriam possuído anteriormente malocas e grandes roças, mas perderam esses traços de sedentarismo e de maior grau de civilização.

Métraux (1963), em *The Hunting and Gathering Tribes of the Rio Negro Basin*, partindo dos trabalhos de Koch-Grünberg e Tastevin, reformula de modo interessante a hipótese sobre os “primeiros habitantes”. Os grupos “maku” atuais seriam os sobreviventes (*surviving*) das populações que ocuparam primeiramente a Bacia Amazônica, tendo sido em seguida exterminados e assimilados pelos Carib, Arawak e Tukano. Esses “povos de cultura mais avançada na agricultura” teriam-nos escravizado ou reduzido à servidão. Mas, para Métraux, os “Maku” conquistados não seriam necessariamente nômades. Ele ressalta haver dois

tipos de povos “maku”. De um lado, estariam os nômades da região do Caiari-Vaupés, e, de outro, os “Maku-Guariba”, habitantes da região localizada entre os rios Negro e Japurá, que seriam bons agricultores. Esses possuiriam grandes plantações e habitariam casas comunais. O contraponto entre os dois tipos de povos “maku” – de um lado, os nômades caçadores-coletores, de outro, os sedentários agricultores – dá subsídio à comprovação das ideias sobre a “decadência dos povos maku” após o contato estabelecido com os não indígenas. Os “Maku” descritos por Koch-Grünberg, nômades, com suas cabanas e plantações pequenas, seriam os representantes inferiores e decadentes de uma cultura anterior e ainda presente nos “Maku-Guariba”, baseada na agricultura, no sedentarismo e em casas comunais. Se a chegada dos Tukano e dos Arawak escraviza e/ou extermina os “Maku”, o contato com os brancos torna-se o motivo para a decadência de uma cultura sedentária e agrícola, transformada em uma cultura nômade de caçadores-coletores.

É possível dizer que a reformulação da hipótese dos “primeiros habitantes”, feita por Métraux, se valha da diferenciação já apresentada por Koch-Grünberg, mas considerando-se, de modo mais amplo, os dois grupos, “Maku-Guariba” e “Maku-Nômades” como pertencentes aos “Maku”. Os primeiros são designados por Métraux como agricultores sedentários, enquanto os segundos figuram como nômades. Dessa maneira, o modo como Métraux concebe a “hipótese de decadência” dos “Maku” pelo contato parece ser um desenvolvimento da contraposição inicial proposta por Koch-Grünberg, acrescida das observações de Tastevin.

Afirmando e descrevendo os dados da *mobilidade* e do *nomadismo* dos “Maku”, Koch-Grünberg os opõe aos “povos sedentários e mais evoluídos”, apresentando negativamente elementos como o vagar, as residências pequenas, a falta de canoas, o dormir no solo, para caracterizar sua inferioridade e anterioridade atuais, mas, ao mesmo tempo, seu domínio anterior num vasto território que eles conheciam “como a palma da mão”. Para Koch-Grünberg, ainda que negativa na constituição da imagem contrastiva aos povos sedentários, a *mobilidade* é um traço constitutivo do modo de vida “maku”. De modo diferente, para Métraux, apenas recentemente a mobilidade passa a se constituir como atributo característico desses povos. Para Koch-Grünberg, pensar sobre a *mobilidade* dos “Maku” estava diretamente ligado à reflexão política sobre a dominação dos grupos sedentários sobre os nômades e, por isso, talvez fosse necessário refutar a possibilidade de grupos “maku” com grandes roças e malocas.

Assim, retomando o artigo de 1906, a reformulação da hipótese de Coudreau sobre os “primeiros habitantes” da região baseada em dados linguísticos e populacionais pode ser vista como uma elaboração a partir da observação empírica de um problema que, como mostra Münzel (1969), vinha sendo elaborado pelos

viajantes numa perspectiva apriorística. Desde os relatos de padres, como Bruzzi Alves da Silva, até as proposições de Métraux, passa a ser fundamental não só a referência à análise de Koch-Grünberg para a reflexão sobre os movimentos migratórios das populações da região, mas também a apresentação de dados empíricos e comparativos para o embasamento das proposições.

Tentando compreender a dissonância de “Die Maku” com relação a outros escritos de Koch-Grünberg, Münzel argumenta que fora “justamente a amizade pelos indígenas, a capacidade de sentir com eles, que pôde levar o pesquisador sensível a desprezar os Maku” (1969: 146). No entanto, ouvindo e reproduzindo certa visão dos Tukano, Desano e Tuyuka sobre os “Maku”, Koch-Grünberg não estava apenas mesclando, de modo ingênuo, sua simpatia e sensibilidade pelos indígenas com os argumentos evolucionistas dos naturalistas e teóricos que influenciaram sua formação. Estava também gestando uma forma de olhar, um determinado modo científico e evolucionista de observar os povos “maku”. Temas como os “primeiros habitantes do Noroeste Amazônico”, o “nomadismo”, a relação “patrões e escravos” e a “língua maku”, que ganham reformulações ao longo do desenvolvimento de pesquisas etnográficas, como mostra o trabalho de Becerra, Calvo e Rubio (1996), fazem-se presentes e subordinados ao rigor científico e às reconhecidas qualidades de análise desse pesquisador alemão, que, após sua expedição ao alto rio Negro, ganhou notável renome no meio acadêmico. O próprio fato de apresentar todos esses temas reunidos para constituir a imagem de um povo nômade já demonstra a especificidade desse texto que, apesar de seu tom depreciativo e preconceituoso, torna-se uma espécie de ponto de partida para as observações dos pesquisadores que o sucederam.

Marcado por um discurso racista que torna difícil a leitura atual do texto de Koch-Grünberg, seu artigo constitui uma forma de olhar para os povos “maku” que estabelece a descrição de aspectos de mobilidade e a comparação com o modo de vida dos povos tukano como procedimentos analíticos relevantes para a interpretação. Como mostra Marques, é como *figuras de movimento* que os povos “maku” serão percebidos pela literatura etnológica em contraste com um *fundo de fixidez* estabelecido pelos povos tukano (Marques, 2009: 10).

Diferente de Münzel, suponho que seja justamente o fato de Koch-Grünberg estar identificado com a visão dos “povos do rio” sobre os “Maku” que o faça buscar na teoria e nos dados meios de comprovar essa visão que revela a humanidade, o domínio territorial e a superioridade de uns em detrimento dos outros. Em interação constante com os Nadëhup, os Tukano percebem a mobilidade desses como um traço diacrítico total para contraporem-se identitária, política e cosmologicamente a esses povos. O modo como os Tukano, Desano, Tuyuka referiam-se aos “Maku” fez com que o etnógrafo percebesse a questão da mobilidade como sendo um aspecto fundamental à compreensão do modo

de vida dos Nadëhup. Como será possível verificar nos trabalhos de antropólogos posteriores, o foco na mobilidade possibilitará a Peter Silverwood-Cope (1990) e Howard Reid (1979) uma profunda crítica etnográfica aos paradigmas evolucionistas que vinham informando o modo de reflexão científica sobre os povos nadëhup. Refletindo com Descola (2005), é possível dizer que os aspectos de mobilidade descritos por Koch-Grünberg definem um modelo de natureza e cultura no qual os “Maku”, dadas suas práticas, estão imersos na natureza e têm os Tukano como contraponto de cultura, devido aos seus costumes sedentários, rituais, normativos, linguísticos e habitacionais. Legitima-se a dominação de um povo pelo outro da mesma forma que se defende o avanço da cultura sobre a natureza, de sedentários sobre nômades.

### SOBRE A TRADUÇÃO

Traduzir uma obra de um etnógrafo e filólogo mostrou-se um desafio muito grande. Nosso objetivo não foi o de produzir uma substituição do artigo em alemão para uma versão portuguesa, mas sim a manutenção do discurso de Koch-Grünberg, uma vez que a pretensão de equivalência é impossível por vários motivos. Sendo assim, optamos por uma *tradução filológica* segundo a tipologia de Reiß (1995: 21), procurando explicar o sentido do texto sem forçar a equivalência na língua alvo. Sua função é entendida como uma explicação da língua, cultura e pensamento do autor da cultura fonte sem ter a pretensão de produzir uma adaptação de normas do contexto sociocultural do leitor da cultura alvo. Focamos assim a manutenção da equivalência *conotativa*, pois isso garante a manutenção das associações do autor, os significados culturais e a manutenção do sentido sociocultural de lexemas, frases e do texto em si, uma vez que, por exemplo, escolhas lexicais do autor demonstram uma posição ideológica do mesmo (cf. Lewandowski, 2004: 460). Essa posição ideológica se mostrou através do tom preconceituoso do Koch-Grünberg frente a esses povos. É aqui onde enfrentamos o maior conflito dessa tradução em traduzir expressões como *rohe Gesichter*, “rostos cruéis” ou *zahme Individuen*, “indivíduos mansos”, referindo-se aos povos “maku”.

O que se destaca é a escolha de adjetivos que, na língua alemã, são predominantemente usados para se referir aos animais tais como *zahm* (manso), *scheu* (tímido – somente para animais) ou *wild* (selvagem). Com objetivo de manter esse tom particular na tradução para o português brasileiro, e com receio, tentamos procurar correspondências para esses adjetivos que, sem dúvida, causarão estranhamento ao leitor. Ressaltamos novamente que o objetivo não foi o de substituir simplesmente essas expressões, mas sim a tentativa de manter a especificidade e precisão semântica que Koch-Grünberg mostra nos seus relatos.



Além disso, surgiram mais questões durante o processo da tradução que gostaríamos explicar brevemente aqui, a fim de facilitar a leitura.

Uma delas foi a questão do *Zeitgeist*, uma vez que tratamos um documento que foi escrito em um alemão do início do século passado. Isso se mostrou principalmente em construções sintáticas pouco frequentes do alemão contemporâneo, que surpreendentemente não se mostrou como grande problema, uma vez que, na distância linguística entre a língua alemã e a portuguesa, já pode ser observada uma reestruturação de várias sentenças que, traduzidas da mesma maneira, levariam a construções de difícil compreensão. Sendo assim, optamos em vários casos por substituir construções hipotáticas por construções mais paratáticas<sup>4</sup>.

Sobre as características tipográficas e estruturais, por exemplo, decidimos deixar a tradução tão próxima ao original quanto possível, uma vez que se trata de um documento histórico. Isso inclui a manutenção da divisão em parágrafos, recuos, espaços e grifos. Sendo assim, o leitor encontrará, por exemplo, o ponto de interrogação depois de algumas palavras na lista de palavras como em: “(Harpia?)”, tal como inserção de Koch-Grünberg. Desse modo, mantemos também a forma de citação de outros autores no texto e conseqüentemente o modo de providenciar as referências bibliográficas em forma de notas de rodapé<sup>5</sup>. Nomes próprios como topônimos, a ortografia dos etnônimos e a nomenclatura de espécimes botânicas foi tratada da mesma maneira para explicitar o valor histórico desse documento e a dimensão de diálogos intertextuais com a produção científica etnológica e filológica da época. Na primeira página do artigo, Koch-Grünberg usa por exemplo a expressão “índios do matto” em português, cuja ortografia seria errada do ponto de vista contemporâneo, porém tal grafia foi mantida na tradução. Por outro lado, apareceram alguns conceitos que não podiam ser mantidos, uma vez que a tradução literal causa expressões questionáveis. Um exemplo é a palavra *Zauberarzt* que literalmente seria “médico mágico” ou *Hauptling* “cabeça” ou “chefe”. Substituímos essas palavras por *pajé*, que possui denominação da origem tupi, e por *cacique*, que supostamente tem origem castelhana, por serem mais recorrentes no português brasileiro.

Essa observação nos leva a uma parte da tradução que ressalta o valor desse artigo principalmente para as áreas da linguística e da antropologia, uma vez que este registro é considerado por Epps e Bolaños (2015) como a primeira indicação da existência de uma relação entre as línguas “maku”. A lista de palavras, que hoje corresponde hoje à lista do Swadesh<sup>6</sup>, inclui o vocabulário básico de três línguas. Nessas listas, Koch-Grünberg refere-se às línguas como “*Makú do Rio Curicuriarý*” correspondendo à língua dâw, “*Makú do Rio Tiquié*” correspondendo à língua yuhup e “*Makú do Rio Papurý*” correspondendo à língua kakua. No que diz respeito a essa última língua, análise recente de Epps e Bolaños (2015) mostra

4 Parataxe e hipotaxe representam duas formas opostas de organização sintática. Na língua alemã, uma construção hipotática é um recurso estilístico recorrente em textos em prosa e corresponde a uma sequência de orações subordinadas. Em oposição, uma construção paratática corresponde a uma coordenação de orações principais.

5 Para auxiliar o leitor, a numeração original das notas de rodapé é sempre indicada no início da nota correspondente.

6 A lista de Swadesh é um instrumento importante para a comparação entre línguas a fim de estabelecer a proximidade ou distância genealógica. Trata-se de um vocabulário básico considerado “comum” a todas as línguas incluindo, por exemplo, pronomes pessoais, números, partes do corpo, cores, verbos básicos e verbos entre outros contando no total 100 itens.

que a língua kakua não mostra uma relação com as línguas da família “maku”. É interessante notar que, de certo modo, a separação proposta por Koch-Grünberg (1906: 882) já aponta para uma distância da língua nesse sentido. A partir de vários cognatos no vocabulário básico, o autor conclui a relação genética entre essas línguas que se mostra também em uma comparação do inventário fonêmico das mesmas distinguindo-as das línguas tukano e arawak. Além disso, Koch-Grünberg oferece uma breve comparação do inventário gramatical dessas línguas, dividido por ele em pronomes e algumas classes de afixos, composição de palavras e classes de palavras como, por exemplo, as onomatopeias.

Para o leitor atual, uma das principais dificuldades consiste aqui no fato de que não é sempre que Koch-Grünberg explicita de qual língua um determinado item lexical ou gramatical é retomado. Outra dificuldade apresenta-se na transcrição de dados proposta pelo autor. Um exemplo disso se mostra na página 900, onde ele descreve o inventário dos pronomes pessoais, provavelmente da língua yuhup, no qual ele coloca como pronome da segunda pessoa singular a forma *ámni* incluindo o verbo *ni* “ser/estar”. Porém, em geral, o autor tem o cuidado de informar o leitor ao longo do texto sobre suas incertezas em relação a certas análises.

Por fim, vale ressaltar novamente o grande valor e a importância dessa obra para o estudo dos povos dessa região. Como tradução avaliamos essa obra como um grande desafio e, ao mesmo tempo, um exercício na manutenção de um certo “tom” na passagem de uma língua-cultura para outra.

---

## “OS MAKÚ”

Dr. Theodor Koch-Grünberg  
(com cinco fotos do autor)<sup>7</sup>

Entre o rio Negro e Yapurá perambulam inúmeros índios sem habitação permanente pela floresta. Estes são “índios do matto”, como dizem os brasileiros, brutos caçadores nômades, que não têm roça, não conhecem rede e canoa, porém, têm um primoroso conhecimento da floresta. Eles vivem da caça, da pesca e das frutas da floresta. São odiados e perseguidos pelas tribos vizinhas, superiores e sedentárias, como se fossem animais silvestres. Eles devem servi-los como escravos no trabalho doméstico e na roça e são, vez ou outra, vendidos a troco de espingardas e outras mercadorias europeias para comerciantes brancos.<sup>8</sup> Na escravidão, eles recebem um tratamento relativamente bom, um tanto compassivo. Chama-se este “povo de hilotas”, como Ehrenreich os designa apro-

**7 Nota do tradutor:**  
Originalmente a publicação apresenta ainda cinco fotos do autor que não serão reproduzidas aqui.

**8 Nota rodapé 1, p. 877:**  
A. Wallace: A narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro, 508/509. London, 1853. H. Coudreau: La France Équinoxiale, II, 179, Paris, 1887.

priadamente<sup>9</sup>, “Makú”; uma palavra que pertence às línguas Aruak dos arredores e que é considerada como um forte insulto. As tribos Tariána e Aruak do Içana chamam estes índios em suas línguas *makū* ou *mā ku*. Os Tukáno chamam-nos *poxsēā*, os Uanána *poxsá*, os Kobéua *boróa*.

Os Aruak, invasores e culturalmente muito superiores, agrupavam todas estas tribos com as quais entraram em contato hostil sob o nome *Makú*, que aos poucos entrou na linguagem corrente e, com isso, na literatura. “Provavelmente ele será”, diz Martius já, “dado sem consideração pela origem para aqueles que, como os Mura, sendo inimigos de todos os índios sedentários, vagam e são perseguidos por eles”.<sup>10</sup>

De fato, entende-se por este nome coletivo um número de hordas com línguas muito divergentes, que não encontram afinidade em parte alguma na América do Sul e representam um grupo absolutamente novo. Gostaria de considerar todas essas hordas inferiores como os restos de uma classe social originária que muito se distinguem fisionicamente das outras tribos da região, mostrando também um caráter cultural arcaico e estendendo-se em uma área enorme.<sup>11</sup> Coudreau diz sobre eles “Ce sont probablement les vestiges d’une ancienne race aborigène réduite en esclavage par les tribus conquérants: Tarianas, Tucanos, Uananas, Banivas”. Stradelli chama-os “la razza schiava, l’antica signora dela terra”.<sup>12</sup>

Exceto esses Makú, que até hoje mantinham seus modos de vida, costumes e língua, encontram-se ainda tribos menores espalhadas entre a população restante, que segundo os vizinhos, vagueavam sem habitação permanente e falavam “línguas feias”. Foram oprimidos e tornados sedentários pelas tribos invasoras e adotaram aos poucos a língua do vencedor. Assim, temos, no Alto Caiarý-Uaupés e seu afluente esquerdo Cuduiarý, os Bahúna ou Bahókōoa (fig. 1.), os Balóáua (fig. 2.) e outros, que hoje falam somente Kobéua, porém me foram apresentados como os “Makú anteriores” pelos Kobéua puros. Do mesmo modo agem os Katapolitani do Médio Içana e os Huhúteni do Aiary, seu afluente direito, que hoje são Aruak conforme a língua, embora demonstrem uma notável semelhança física com os Bahúna e os Makú. Em toda a margem direita do Baixo Rio Negro, especialmente nos afluentes: Yarubaxý, Téia, Marié e Curicuriarý, perambulam os Makú, em conflito contínuo com uma tribo do lado do Yapurá, os Guaríua-tapujo (índios Guariba).

Esses Guaríua são chamados equivocadamente de “Makú” pelos brancos do Yapurá, cujas aldeias eles constantemente assaltam, embora digam que eles possuem casas bem construídas, belas roças e uma certa cultura e, por isso, em nada se assemelham aos Makú da região do Rio Negro. Devem ser pessoas altas, bonitas e com uma cor da pele muito clara, como eu pude constatar em algumas crianças capturadas. Infelizmente, elas estavam tão tímidas que não consegui

9 Nota rodapé 2, p. 877: P. Ehrenreich: Die Ethnographie Südamerikas im Beginn des 20. Jahrhunderts. Archiv für Anthropologie, III, 56, Braunschweig, 1904.

10 Nota rodapé 1, p. 878: Ph. v. Martius: Beiträge zu Ethnographie und Sprachkunde Amerikas zumal Brasiliens, 1, 547, Leipzig, 1867.

11 Nota rodapé 2, p. 878: Th. Koch-Grünberg: Die Indianerstämme am oberen Rio Negro und Yapurá und ihre sprachliche Zugehörigkeit, Zeitschr. 1. Ethnologie, S. 179/180. Berlin, 1906.

12 Nota rodapé 3, p. 878: Coudreau: a. a. O. II, 163/164. Stradelli: L’Uaupés e gii Uaupés, in: Bollettino della Società Geografica Italiana: III, 445, Roma, 1890.

fazer uma gravação da língua, afim de revelar as trevas que pairam sobre essa grande tribo. Outros Makú aparecem, vez ou outra, na margem esquerda do Baixo Yapurá para trabalhar para os povoadores. Talvez eles sejam parentes dos Makú do Rio Negro.

Em fevereiro 1904, na minha viagem no Curicuríary, infelizmente não encontrei esta gente da floresta. Entretanto, descobri, nas profundezas da floresta, perto das montanhas de mesmo nome, dois acampamentos abandonados, muito primitivos. Eles consistiam de inúmeros abrigos que chegavam apenas a altura de um homem.

Alguns paus eram enfiados na terra em forma piramidal e cobertos com galhos. Nesses refúgios miseráveis, que realmente não merecem o nome de abrigo, vive o Makú com a sua frequentemente numerosa família, exposto às inclemências do tempo como o animal silvestre da floresta.

Esses Makú selvagens usam arco e flechas compridos com diferentes tipos de flechas, entre elas, flechas venenosas com pontas feitas de uma dura madeira de palmeira, zarabatanas com flechas venenosas e clavas; dizem que as tribos do interior ainda usam machados de pedra. Seus utensílios domésticos restringem-se a algumas panelas e bacias grosseiras. Por falta da canoa, eles atravessam o rio nadando ou caminhando pelas partes rasas.

Nos povoados do Médio Rio Negro, conheci alguns indivíduos mansos dessa tribo. Os brancos dali mantêm um contato amigável com esses nômades da floresta e chamam-nos para o trabalho nas florestas de borracha. Deixam-nos buscar as fibras da palmeira piaçaba<sup>13</sup> com as quais torcem as cordas, ou empregam-nos como caçadores ou pescadores. Eles são muito estimados por causa da sua inteligência inata e suas excelentes competências na caça. Sua índole falsa e mentirosa, seu espírito ladrão e a sua tendência para o alcoolismo superam, no entanto, suas qualidades (fig. 3).

Em média, esses Makú são pessoas com estatura baixa, um pouco mais altos que um metro e meio. Os homens possuem geralmente uma aparência feia, rostos cruéis com narizes largos, gordas e marcantes arcadas supraciliares e cabelo desgrenhado; entre as mulheres encontra-se, às vezes, figuras bem modeladas e com traços atraentes.

Encontrei, no Tiquié, um afluente direito do Caiarý-Uaupés, outros Makú que têm uma relação de parentesco linguístico próximo com os da margem direta do Rio Negro. Lá eles vivem subalternos ao poder das tribos residentes Tukáno e Tuyúka (fig. 4.). Um dos caciques Tukáno mais influentes deve empregar umas centenas de pessoas no seu serviço. Muitas vezes, eles são usados como “bodes expiatórios” por essas tribos. Os índios nunca reduzem uma silenciosa doença à uma causa natural, mas a atribuem à vingança oculta do inimigo. Quando morre um Tukáno, o pajé procura o inimigo que causou o veneno da doença através das

13 Nota rodapé 1, p. 879:  
Attalea funifera Mart.

suas invocações e o encontra, geralmente, em um Makú. Os enlutados partem agora para se vingar do “assassinato”, atacam e matam os “criminosos” e roubam mulheres e crianças, as quais vendem a seguir para os brancos. Os missionários franciscanos italianos que trabalhavam no Uaupés há vinte e cinco anos atrás, 1880-1884, tentaram controlar esta maldade com toda força. O cacique da grande aldeia Tukáno da Pary-Cachoeira (corredeira) do Rio Tiqué mostrou-me a parente do seu falecido pai, que foi emitida pelo padre Venancio Zilochi, dirigente das missões do Tiquié naquele tempo. Um parágrafo proibia expressamente a escravatura dos Makú. Hoje, como os índios voltaram à sua vida selvagem, eles esqueceram os bons aprendizados.

Entrarei aqui, em seguida, em uma outra possibilidade, aprofundando a questão das missões antigas e da sua expansão. Tentarei comprovar, ao mesmo tempo, quais perspectivas uma retomada do trabalho missionário teria com este povo forte e facilmente controlável na região do Uaupés e, também, quais vantagens surgiriam na relação humana e no aspecto da ciência.

Finalmente, encontramos inúmeros Makú, linguisticamente da mesma tribo, entre o Alto Caiarý-Uaupés e seus afluentes Papurý e Querarý. Um afluente esquerdo do Papurý é chamado de Igarapé Makú devido a eles. Partindo das suas nascentes, esses índios visitam de vez em quando as margens próximas ao Caiarý-Uaupés trabalhando durante alguns meses no serviço das tribos residentes Uanána e Desána e desaparecem depois, de repente, na floresta (fig. 5).

Como eles vagueiam constantemente e aparecem aqui e ali em bandos pequenos, é impossível determinar, mesmo que aproximadamente, o número de todos os índios que são reunidos sob o nome “Makú”. De qualquer forma, ele é considerável por causa da sua enorme extensão, e onde eles aparecem são tidos como inúmeros.

Minhas três listas de palavras dos Makú do a) Curicuriarý, b) Tiquié, c) Papurý são as primeiras provas linguísticas desse interessante grupo que serão apresentadas ao público. Já em 1831, o excelente viajante austríaco Johann Natterer, como podem mostrar as páginas do seu diário, tinha levantado duas listas de palavras dos Makú do Rio Negro, que infelizmente estão perdidas.<sup>14</sup> Eles descendem dos Makú do Rio Ija, um afluente do Rio Marié, e dos assim chamados Anodöub-Makú do Rio Téia.<sup>15</sup>

Nos meus registros, a) e b) mostram uma semelhança muito próxima. Muitas palavras são idênticas nas duas línguas ou mostram somente diferenças mínimas, que em parte provocam também dificuldades no registro. Porém, uma grande quantidade de expressões é totalmente diferente, entre elas, muitas palavras importantes para a comparação de línguas, por exemplo, mão, pé, água, fogo e as expressões relacionadas a elas, sol, estrela, casa, homem e outras.

Isso pode ser explicado pelo fato de que a quantidade atual dos Makú

**14 Nota rodapé 1, p. 881:**  
Natterer levantou, no total, 93 listas de palavras que, tirando as cinco publicadas nos “relatos” de Martius (II, 225, 227, 229, 240, 253), sumiram. Provavelmente, elas foram destruídas junto com outras anotações importantes em 1849, durante um incêndio em uma parte do museu Hofmuseum e no escritório do viajante. O espólio inteiro de Natterer que ficou conservado para nós, relatos e diários, foi posto generosamente à minha disposição pela direção do departamento etnológico do Hofmuseum de Vienna, Senhor Deputado Franz Heger.

**15 Nota rodapé 2, p. 881:**  
O nome da tribo “Anodöub” é evidentemente uma palavra pura do Makú e contém a palavra *yehub*, que significa “gente” na língua dos Makú do Tiquié.

representa um conglomerado de restos de tribos com línguas distintas que, em tempos anteriores, possuíam exclusivamente a área toda. Esses primitivos autóctones foram concentrados aos poucos e incorporados entre os Aruak, invasores do norte e noroeste, e entre as tribos do grupo Betoya, vindo mais tarde do oeste e sudoeste.

A distribuição atual das tribos do Alto Rio Negro e seus afluentes deriva, com certeza, do decorrer histórico.<sup>16</sup>

O Makú do Papurý é uma outra evidência da grande variedade dessa população antiga. O registro c) é diferente completamente na maioria das palavras de a) e b); somente poucas expressões mostram um parentesco distante entre aquelas de c) e b), assim como entre c) e a). Porém, principalmente a aparência fonética e a estrutura das palavras conferem tanto nos três registros que, mesmo o Makú do Papurý, ainda com toda reserva, tem que ser incluído nesse grupo.<sup>17</sup>

#### TEORIA DE SONS.

Todas as três línguas têm uma quantidade de sons nasais e guturais. As palavras são articuladas de maneira muito incompreensível e, por conta das terminações consonantais são soltas de maneira curta, quase tímida, quase hesitante, animalesco como a índole desses inferiores habitantes da floresta. Muitos sons são quase imperceptíveis, uma epêntese, que soa quase como um empurrão no nariz e, por pouco, como um *d* ou um *e* fortemente reduzido.<sup>18</sup> Somente consegui registrar as palavras ouvindo atentamente e depois de várias repetições. Assim, esses estudos linguísticos foram uma tortura para ambas as partes. As pessoas cansavam-se rapidamente do esforço insólito e eu devo ficar contente que neste pouco tempo que consegui usar para esse trabalho, recebi material suficiente para esclarecer-me acerca, até certo ponto, dessas línguas até agora desconhecidas.<sup>19</sup>

#### VOGAIS:

*a, e, í, o, u* – igual no alemão.

*ä* – duração. Onde faltam os traços de duração, as vogais articuladas de maneira mais ou menos curta.

*á* – acento tônico.

*ã* – nasalizado. Todas as vogais são nasalizadas.

*e* – *ä* do alemão muito afiado, *ai* do francês.

*ę* – *e* fortemente gutural, quase como *u* em *hut* no inglês.

*o* – sempre gutural, parecido com o português, *o*.

*ø* ou *u* – som dificilmente distinguível entre *o* e *u*, mais para *o*, quase com

#### 16 Nota rodapé 1, p. 882:

Cf. o mapa colorido dos povos em Theodor Koch-Grünberg. Kreuz und quer durch Nordwestbrasilien. Globus, Vol. XC, nº 1 Braunschweig 1906.

#### 17 Nota rodapé 2, p. 882:

Palavras relacionadas em b) e c) são com certeza:

b) *t(i)íbn* = pé

c) *hitíbn* = dedo do pé.

b) *(n)dáb(n)*,

c) *déb*, a) *dép* = carne.

b) *d(e)ú*,

c) *táũ* = carvão.

b) *mói*,

c) *mé* = casa.

b) *(n)dá(u)b*,

c) *(n)dáb(b)* = *Yapú* (passaro).

b) *mó*,

c) *méũ* = Inambú (perdiz).

b) *yíę*,

c) *yíli(b)* = grama.

b) *uhęd*,

c) *húda* = banana.

b) *kó(u)*,

c) *kęũ* = pimenta.

(Cf. o vocabulário seguinte)

#### 18 Nota rodapé 1, p. 883:

No vocabulário, esta epêntese está geralmente escrita como (e) ou expressa através de um hífen.

#### 19 Nota rodapé 2, p. 883:

Martius (relatos I, 547) junta-os com os Makúna que moram no Apaporis, o maior afluente esquerdo do Yapurá, e fazem parte do grupo Betoya. A. Mochi: 1 popoll dell' Uaupè, em: Archivio per Antropologia e la Etnologia 457/458. Firenze (1902) os confunde com os Makuschí do Rio Branco e os inclui erroneamente no grupo dos Karáibes.

tendência para *u*.

*y* – *i* consonântico como *y* do inglês em *youth*.

() – vogais entre parênteses são fortemente reduzidas, às vezes quase imperceptíveis. Ditongos *ai*, *au*, *oi* igual no alemão.

*oa* – fortemente coarticulados.

*ai*, *au* – articulado separadamente.

#### CONSOANTES:

*b*, *d*, *g*, *k*, *m*, *n*, *p*, *r*, *s*, *t* – igual no alemão.

*r* – muito raro.

*ɣ* – fricativa gutural suave, quase parecida com *g* do inglês em *good*.

*h* – *h* do alemão em *haben*.

*x* – fricativa gutural articulada no palato mole, parecido com *ch* do alemão em *Nacht*.

*χ* – *ch* do alemão em *nicht*.

*ħ* – *h* gutural parecido com *j* do espanhol.

*ʈ* – som entre *l* e *r*, parecido com *ʈ* do polonês, como um *f* levemente aspirado, muito raro.

*ϕ* – como um *f* levemente aspirado, muito raro.

*w* – *w* leve do alemão, muito raro.

*ŋ* – *ng* do alemão em *Engel*, raro e inseguro.

() – Consoantes entre parênteses são fortemente reduzidos, às vezes quase imperceptível.

Em forma de coda, *n* junta-se em muitas expressões diretamente aos fones suaves *d* e *ɣ* e quase não é separável por meio de um *e* fortemente reduzido e, às vezes, quase imperceptível.

LISTA DE PALAVRAS.

	<b>a.</b> <b>Makú do</b> <b>Rio Curicuriarý</b>  (Registrado com um índio mais velho dessa tribo do povoado do Jucabý na foz do Curicuriarý. Júlio 1903.)	<b>b.</b> <b>Makú do</b> <b>Rio Tiquié</b>  (Registrado com um escravo dos Tukáno na aldeia Tukáno da cachoeira Parý do Rio Tiquié. Abril/Maio 1904.)	<b>c.</b> <b>Makú do</b> <b>Rio Papury</b>  (Registrado com um Makú do Igarapé Makú do Médio Caiarý-Uaupés. Dezembro 1904.)
língua.	<i>noképa.</i>	<i>nokédn.</i>	<i>né(γ)</i>
boca.	<i>nó.</i>	<i>no(t)χίδn.</i>	<i>haytχú .</i>
lábio superior.	-	<i>no(t)χίδnboy.</i>	<i>haytχú .</i>
lábio inferior.	<i>nóbék.</i>	-	-
dente.	<i>ták(i).</i>	<i>táyn.</i>	<i>mǎú.</i>
nariz.	<i>tóit(e).</i>	<i>toídn; doídn.</i>	<i>uéyna.</i>
narina.	<i>pǎumã (i).</i>	<i>toiódn; doiódn.</i>	
olho.	<i>tém.</i>	<i>tapéyn.</i>	<i>kíbnnda.</i>
orelha.	<i>kúí.</i>	<i>buitóyn.</i>	<i>munitχú.</i>
lóbulo da orelha.	<i>kúí.</i>	-	-
canal auditivo.	<i>komǎi.</i>	-	-
testa.	<i>mokedó.</i>	<i>mek(e)ódn.</i>	<i>mōd-apéyéb.</i>
cabeça.	<i>nú.</i>	<i>nú.</i>	<i>uaitíbn.</i>
crânio.	<i>nóték.</i>	-	-
cabelo.	<i>bá t(a).</i>	<i>pât.</i>	<i>uauyú(γ).</i>
sobrancelhas.	<i>bātíé.</i>	<i>tébnχó .</i>	<i>kíbiná(d).</i>
cílios.	<i>bātíé.</i>	<i>tapéynpât.</i>	<i>kíbnntχaoyú(γ).</i>
barba.	<i>noχúy.</i>	<i>notχúyn.</i>	<i>hatχeyú(γ).</i>
pelos pubianos.	<i>tχárn.</i>	<i>keédpât.</i>	-
bochecha.	<i>nohuáha.</i>	<i>nauá.</i>	<i>mó(d).</i>
queixo.	<i>takpéu.</i>	<i>tchéynmế .</i>	<i>hāytχád(e)i.</i>
ombro.	<i>bã.</i>	<i>tχá(e)t.</i>	<i>mế(χ)pế .</i>
braço.	<i>mĩnó.</i>	<i>(m)bākế .</i>	<i>mế(χ)ná .</i>
antebraço.	<i>χéyb(a).</i>	<i>(m) bākế .</i>	<i>mế(χ)ná .</i>
cotovelo.	<i>χé(y)bodn(ú).</i>	<i>ēyóyn.</i>	<i>mế(χ)tếmõ.</i>
mão.	<i>χéyb(e).</i>	<i>pó.</i>	<i>tế-(t)χα.</i>
costas da mão.	<i>mεχέyb*ó(e).</i>	-	<i>tế-(d)χα.</i>
palma da mão.	<i>mεχέyb*(e).</i>	<i>póhoá.</i>	
dedo.	<i>χoyupíχ .</i>	<i>póχδέ.</i>	<i>tē-tíbn.</i>



unha.	<i>χουβók.</i>	<i>pṓ bó(γ).</i>	<i>tē-tχ́ óa.</i>
perna.	<i>χέγ.</i>	<i>dó(γ).</i>	<i>mệ́ĩ.</i>
coxa.	<i>hυέ .</i>	<i>dáoγ.</i>	<i>mệ́ĩ.</i>
parte inferior da perna.	<i>χópó.</i>	<i>keγepú.</i>	<i>υέ̣ĩ nã.</i>
joelho.	<i>υāndé.</i>	<i>tχeyedú.</i>	<i>tệ́mõ.</i>
jarrete.	<i>lá .</i>	<i>dī-dáγn.</i>	-
panturrilha.	<i>χédó.</i>	<i>keγl-áb.</i>	*
pé.	<i>tχέ(u)m.</i>	<i>t(i)íbn.</i>	<i>hitχapá(χ)o.</i>
peito do pé.	<i>metχέ(u)mḡ .</i>	-	-
sola.	<i>metχέ(u)mḡét.</i>	<i>t(i)íbnχέγ.</i>	-
calcanhar.	<i>tχέ(u)mχέ(u)k.</i>	<i>t(i)íbn(d)e)é.</i>	-
dedo do pé.	<i>tχέ(u)mdó.</i>	<i>t(i)íbn(d)óγn.</i>	<i>hitíbn.</i>
unha do pé.	<i>tχέ(u)mbók.</i>	<i>t(i)íbnbó(γ).</i>	<i>*hitχóa.</i>
corpo.	<i>mēnyúp.</i>	<i>(e)ntχáb.</i>	<i>(m)bóka.</i>
cadáver.	<i>kaχám(a).</i>	-	-
pescoço.	<i>nōhũĩ.</i>	<i>(e)tχán(ge)n.</i>	<i>oána.</i>
nuca.	<i>huχāχdá(i).</i>	<i>tχén(e)n.</i>	<i>bęnd.</i>
garganta.	<i>ó(n).</i>	-	<i>oana(n)da.</i>
axila.	<i>kombét.</i>	<i>*bākém.</i>	-
omoplata.	<i>pá.</i>	<i>tχád.</i>	-
costela.	<i>χó.</i>	<i>ohó.</i>	-
peito.	<i>hōntek.</i>	<i>m(e)b(e)é.</i>	<i>*dáka, táka.</i>
mamilo (masc.)	<i>pú(e)n.</i>	<i>pódn.</i>	<i>*hó-nda.</i>
seios.	<i>pú(e)n.</i>	<i>pódn.</i>	<i>*yádnhõ.</i>
mamilo (fem.)	<i>pū(e)ndó.</i>	-	-
barriga.	<i>tó.</i>	<i>pédn.</i>	<i>uéda.</i>
umbigo.	<i>pύχ.</i>	<i>pυpú(e).</i>	<i>*nó(b).</i>
cordão umbilical.	<i>*tē(e)bá.</i>	-	-
lateral.	<i>ta(u)má.</i>	-	-
costas.	<i>hũχαχ.</i>	<i>tχί.</i>	-
nádega.	<i>mēnuhé.</i>	<i>yehódn.</i>	<i>(n)dá.</i>
pênis.	<i>oέγ(i).</i>	<i>k(e)éd.</i>	<i>tíma*</i>
glande.	<i>oέγnó.</i>	-	-
saco escrotal.	<i>katéüp.</i>	<i>hatíbn.</i>	<i>*kelitíbn.</i>
testículo.	<i>katéüp.</i>	<i>hatibéγn.</i>	<i>*kelitíbn(d)o.</i>
membrum muliebre.	<i>bói.</i>	<i>uέγn.</i>	<i>*(n)déi.</i>
vagina.	-	-	*
lábio da vulva.	<i>bōinahũbek.</i>	-	-

clitóris.	<i>áidaiyé.</i>	<i>uéyn.</i>	<i>*yád(n)tíbn.</i>
ânus.	<i>iyēmāī.</i>	<i>yehódn.</i>	-
pele.	<i>bék.</i>	<i>b(o)óy, bóy</i>	<i>*tchá</i>
osso.	<i>kék(e).</i>	<i>ké.</i>	<i>*ídí(b).</i>
sangue.	<i>yé(y) (e abafado)</i>	<i>yí(u); (d)yé(u).</i>	*
veia.	<i>yói.</i>	<i>deχ(e)éb.</i>	-
carne.	<i>dép.</i>	<i>(n)dá b(n).</i>	*
coração.	<i>tou t(e).</i>	<i>hán(g)ueyn</i> <i>(hánueyn).</i>	<i>tchéuinda.</i>
entranhas (fígado, pulmão, estômago).	-	<i>hó.</i>	-
saliva.	-	<i>noχtcháú.</i>	-
urina.	<i>χínéχ</i> <i>(também urinar).</i>	<i>tiré</i> <i>(também urinar).</i>	-
suor.	-	<i>yēgaui.</i>	-
lágrima.	-	<i>tabé ynde</i> <i>(água do olho).</i>	-
fezes.	-	<i>yé.</i>	<i>hōnōb-kíd.</i>
respiração.	<i>yuhód(e).</i>	<i>noχodnyeé.</i>	-
bico.	-	<i>tχóetoíd(n)</i> <i>(bico de</i> <i>papagaio).</i>	-
rabo de cachorro.	-	<i>nyá m(n)d(e)ūbn.</i>	-
gases.	-	<i>yep(ea)ú(y).</i>	<i>(n)duhú(b),</i> <i>(n)guhúba.</i>
ferida.	-	<i>n(e)é.</i>	-
cabeça de peixe.	<i>hābnú.</i>	-	-
rabo de peixe.	<i>hābdúm.</i>	<i>há bd(e)ūbn.</i>	-
barbatana.	-	<i>hābpú.</i>	-
escamas de peixe.	<i>hābék.</i>	-	-
desova.	<i>hābdép.</i>	-	-
cauda de um pássaro.	-	<i>tχóed(e)ūbn</i> <i>(cauda de</i> <i>papagaio).</i>	-
asa.	<i>tquētpát.</i>	<i>tχóeké.</i>	<i>yá(χ)-mēhēōpa</i> <i>(asa de papagaio).</i>
pena.	<i>tipát.</i>	<i>tχóepādn</i> <i>(pena de</i> <i>papagaio).</i>	<i>yá(χ)-(n)yúy</i> <i>(pena de</i> <i>papagaio).</i>

água.	<i>néχ.</i>	(n)dé.	<i>má.</i>
rio.	<i>néχ.</i>	(n)débehí.	<i>mế, uēmế.</i>
riacho.	<i>néχπίχ.</i>	(n)de(χ')dđi.	
fogo.	<i>behāū.</i>	(n)déynhō.	<i>tẹkẹ (d).</i>
fumaça.	<i>behaumếχ.</i>	<i>deyntchééd.</i>	<i>tẹhệi (cf. nuvem).</i>
cinza.	<i>beχó.</i>	<i>boytchéá.</i>	<i>tẹhốũ, tẹhố.</i>
lenha.	<i>bedú.</i>	(n)déyn.	<i>tế.</i>
carvão.	-	<i>d(ē)ú.</i>	<i>tẹtấũ.</i>
céu.	-	-	<i>tẹhệi (cf. fumaça).</i>
nuvem.	-	-	
chuva.	<i>néχ.</i>	(n)de(χ)nění; (n)de(χe)nění.	-
vento.	(n)yōhót.	<i>uhót, u(e)hót.</i>	<i>hу-ti(d).</i>
trovoada.	(n)yōhótpéy.	-	-
cachoeira. <sup>20</sup>	<i>χūχế.</i>	<i>xú.</i>	-
lago.	<i>mố.</i>	(n)de(χ')hoi.	-
raio.	<i>pế(ñ).</i>	<i>pế.</i>	<i>ếnố.</i>
trovão.	<i>pế(ñ).</i>	<i>pế(n)d(e)oi.</i>	<i>ếnókayábuhüb(n).</i>
arco-íris.	-	-	<i>hoyátō(b).</i>
sol.	<i>χódém.</i>	<i>uerhó.</i>	<i>yeyú.</i>
sombra.	<i>hamayuémek.</i>	<i>dúd.</i>	-
dia.	<i>yauét.</i>	<i>uáyn.</i>	<i>yeyúhá(u)b.</i>
noite.	<i>tχém; tχém</i>	<i>tχéébnhai.</i>	<i>tχeyíb.</i>
manhã.	<i>nadếb.</i>	<i>uáyndúke.</i>	<i>tχeyé.</i>
meio-dia.	<i>koyót.</i>	<i>mẹhá.</i>	<i>hēneyewú.</i>
noite.	<i>dố.</i>	<i>tχéébnhai.</i>	<i>tχeyé.</i>
lua.	<i>tχémhó.</i>	<i>tχéébnhaiáb.</i>	<i>uidn.</i>
estrela.	<i>tamế.</i>	<i>uermế.</i>	<i>kếtyoa</i>
plêiades.	-	<i>tχấ.</i>	-
via láctea.	-	<i>uērameχ't(e)éd.<sup>21</sup></i>	-
solo.	<i>tχάχ.</i>	<i>tχά(a).</i>	<i>(m)baytχί.</i>
caminho.	<i>tếu.</i>	<i>téu, té(y)u.</i>	<i>uãmã.</i>
montanha.	<i>bấχ</i>	<i>bā(χ')déyn, bā(i) déyn.</i>	<i>hế</i>
floresta.	<i>χά(i)</i>	<i>χúét.</i>	<i>hía.</i>
buraco.		<i>hódn.</i>	
cova.	-	<i>yú(φ)hodn.</i>	-
ilha.	<i>tóno.</i>	<i>hái.</i>	<i>kεuá.</i>
praia, areia.	-	<i>uέyn.</i>	<i>ốnế.</i>
pedra.	<i>bấχ.</i>	<i>bấ(i)dō; bấ(χ')dō.</i>	<i>hố.</i>

20 Nota rodapé 1, p. 888: Correnteza, queda de água.

21 Nota rodapé 2, p. 888: Aparentemente, essa palavra contém: *ueramế* = “Stern”

vilarejo (cidade).	<i>χενιέμ.</i>	-	-
casa.	<i>táap.</i>	<i>mõi.</i>	<i>mẽ̃</i>
pilar central.	-	<i>dá.</i>	-
entrada.	-	<i>mõ(i)nó.</i>	-
saída.	-	<i>mõ(i)b(e)óy.</i>	-
tamborete.	-	<i>yédn.</i>	-
rede.	<i>yéy(i).</i>	-	-
rede de fibras.	<i>yéy(i).</i>	<i>yáyn.</i>	<i>má; tahámā.</i>
algodão.	-	-	<i>pá(b)m.</i>
rede. <sup>22</sup>	-	<i>hõptchéyn;</i> <i>hõptchéyn.</i>	<i>yẽ̃.</i>
roça.	-	<i>(n)dá(e).</i>	<i>ũáptxi.</i>
cesto grande e raso.	<i>yóı</i>	<i>yóı</i>	<i>ãp(õ)ã.</i>
peneira para mandioca.	-	<i>nõ(χ)pá.</i>	-
peneira com trama fina.	-	-	<i>dúyu(b);</i> <i>doúgu(b).</i>
peneira com trama larga.	-	-	<i>bεóád.</i>
tacho para beijú. <sup>23</sup>	-	<i>(m)bōyá.</i>	-
fogão para o preparo de beijú. <sup>24</sup>	-	-	<i>pẽ̃nyé(b).</i>
cesto cargueiro. <sup>25</sup>	-	<i>mái(y)n.</i>	-
tipiti. <sup>26</sup>	-	<i>ĩõ</i>	<i>máıptı</i>
ralador de mandioca.	-	<i>hẽ̃b.</i>	<i>(n)dú(d);</i> <i>(n)dūdñá.</i>
moquém (grelha).	-	<i>hõyuábn.</i>	-
abanador.	-	<i>tsé(e)pẽ̃bn.</i>	-
cabaça.	<i>k(u)bó(y).</i> <i>(= cabaça grande).</i>	<i>(m)bó(y).</i>	<i>mõĩ(d)-txú .</i>
cabaça pequena.	<i>boypıxı.</i>	<i>(n)dúkubo(y).</i>	<i>peyetxı .</i>
panela para cozinhar.	<i>bó(y).</i>	<i>(m)b(o)óy.</i>	<sup>27</sup>
pilão.	-	<i>txõdõydéyn.</i>	<i>yá, yudá.</i>
pau do pilão.	-	<i>txexıtxáú(e)reyn.</i>	<i>kahádnā.</i>
argila.	-	<i>(n)dáb.</i>	-

**22 Nota do tradutor:**  
Koch-Grünberg se refere aqui a uma rede para a pesca (*Netz*), por exemplo, e não a rede de dormir.

**23 Nota rodapé 1, p. 889:**  
Chapa redonda de argila para assar a massa de mandioca.

**24 Nota rodapé 2, p. 889:**  
Fogão para assar a massa de mandioca, torrar a farinha de mandioca.

**25 Nota rodapé 3, p. 889:**  
Cesto grande e redondo, carregado pelas mulheres com uma faixa em volta da testa.

**26 Nota rodapé 4, p. 889:**  
Mangueira trançada de maneira elástica para espremer a massa de mandioca.

**27 Nota rodapé 4, p. 889:**  
Palavra ilegível na reprodução do texto original.

machado.	<i>mám.</i>	<i>mám.</i> (também machado de pedra)	<i>tχá(y), tχá(y)dá.</i>
faca.	-	<i>ũán.</i>	<i>batikána(d)-ná .</i>
canivete.	-	-	<i>(m)baĩbad-ná .</i>
facão.	-	-	<i>ĩbad; tbad-ná.</i>
terçado.	-	-	<i>bęti-ná.</i>
canoa.	<i>χó(e)</i>	<i>hōréyn.</i>	<i>hãtχú.</i>
remo.	<i>oát.</i>	<i>hōbá.</i>	<i>mená(d).</i>
breu.	-	-	<i>ũé .</i>
arco.	<i>bitχó(y).</i>	<i>y(e)éynb(a)á.</i>	<i>yépātę.</i>
flecha.	<i>bitęk</i>	<i>mōréyn.</i>	<i>(n)dĩ .</i>
flecha venenosa para caça grande.	<i>uanuó</i>	-	<i>(n)di.</i>
porta-flechas.	-	-	<i>manditχá.</i>
clava.	<i>tá(u).</i>	-	<i>něũn(ě)á.</i>
zarabatana.	<i>sebáy.</i>	<i>(m)b(a)á(y).</i>	<i>ę-na.</i>
boca da zarabatana.	-	-	<i>dá-da.</i>
flecha venenosa para zarabatana.	<i>uaχhút.</i>	<i>uaúd.</i>	<i>tetú.</i>
aljava.	-	<i>uó(y).</i>	<i>tetúsa.</i>
veneno para flecha.	-	<i>néu.</i>	<i>mandyí.</i>
lã para enrolar as flechas.	-	-	<i>pńĩmaχtχa.</i>
vara de pesca.	<i>kalá(i).</i>	<i>(n)dá(e).</i>	<i>őyętp(ő)ã.</i>
linha de pesca.	-	<i>(n)dá(e)té(d).</i>	-
anzol	-	<i>(n)dá(e).</i>	-
cinta.	-	<i>ka(e)té(d).</i> <sup>28</sup>	-
tanga (homem).	<i>yethę</i>	<i>(m)b(o)őbn.</i>	<i>tųtá(b).</i>
pulseira.	<i>χábá t.</i>	-	-
pente.	-	-	<i>bęb(o)á.</i>
chocalho de mão / maracá.	-	<i>dáy.</i>	<i>(n)dád/</i>
chocalho de tornozelo.	-	<i>té(a)bę.</i>	<i>uáya.</i>
flauta.	-	<i>(m)bę.</i>	<i>tχíuna.</i>
cajado esculpido.	-	-	<i>mámānānā.</i>
flauta de vários tubos.	-	<i>(m)bę.</i>	<i>pętohadmá.</i>

28 Nota rodapé 1, p. 890: *ka(e)té(d)* surgiu talvez de *k(e)ed-te(d)* = “corda penal”. Os Makú do rio Marié me contaram que eles amarram o pênis com uma corda para cima.

adorno de penas	-	-	yauyúy.	
grande.			(= pena de arara)	
caxiri. <sup>29</sup>	-	<i>hūdóy(n)</i> .	-	<b>29 Nota rodapé 2, p. 890:</b> Bebida embriagante.
manicuera. <sup>30</sup>	-	<i>yayé</i> .	-	
cachaça. <sup>31</sup>	-	<i>h(a)ób</i> .	-	<b>30 Nota rodapé 3, p. 890:</b> Caldo de mandioca cozida.
dança.	<i>yám</i> . <sup>32</sup>	<i>yá m</i> .	-	
homem.	<i>xót</i> .	<i>é</i>	<i>ká(y)</i> .	<b>31 Nota rodapé 4, p. 890:</b> Aguardente de cana.
gente.	-	<i>yęhub</i> .	<i>kãgõã; kãyõã</i> .	
homem.	<i>xót</i> .	-	<i>ká(y)</i> .	<b>32 Nota rodapé 5, p. 890:</b> Comparar com onça.
pai.	<i>í</i> .	<i>ié, iyé</i> .	<i>pá</i> .	
sogra.	-	-	<i>hũnã</i> .	
mãe.	<i>é</i> .	<i>iã, iyã</i> .	<i>nã</i> .	
sogra.	-	-	<i>tęedá, tęetá</i> .	
criança.	<i>teyuté</i>	<i>(n)dor-é</i> .	<i>uébi(d)</i> .	
bebê.	-	-	<i>tęáma;</i> <i>tęámamid</i> .	
filho.	-	<i>dé</i> .	<i>uébi(d); uébi(d)</i> .	
neto.	-	<i>aę(e)ndú</i>	-	
menino.	-	-	<i>uébi(d)</i> .	
irmão.	-	<i>ó(e)ne, ó(d)(e)ne</i> .	-	
irmão mais novo.	-	-	<i>hęyé</i> .	
irmã.	-	<i>ã(ę)éi</i> .	-	
irmã mais nova.	-	-	<i>hũnã</i> .	
mulher.	<i>ã í</i> .	<i>ãéi, ãéi</i> .	<i>yádn</i> .	
menina.	-	-	<i>né m; nęmbíd</i> .	
filha.	-	<i>dé(e)</i> .	<i>nę(m)bid</i> .	
neta.	-	<i>aę(e)nduãi</i> .		
irmão do pai.	-	-	-	
irmão da mãe.	-	<i>nãi</i> .	<i>íbi</i> .	
irmã do pai.	-	-	-	
irmã da mãe.	-	<i>ãébn, ãébn</i> .	<i>tęęá</i> .	
ancião.	<i>oęének(e)</i> .	<i>uá r-ę</i> .	-	
anciã.	<i>aiének(e)</i> .	<i>uhé(e)ab</i> .	-	
avô.	-	<i>ié</i> . (cf. pai)	<i>n(ę)ũéá; nũéá</i> .	
avó.	-	<i>púę</i> .	<i>etá</i> .	
cacique.	-	<i>mõhóy(e)ab</i> .	<i>mã(m)be</i> .	
branco.	-	<i>tęáb</i> .	<i>hiuándē</i> .	
pajé.	-	<i>yęhúbnyá m</i> .	<i>kãgõãhiú</i> .	
tabaco.	<i>hót</i> .	<i>hót</i> .	<i>hé(b)</i> .	

fantasma, demônio.	-	<i>d(é)i.</i>	<i>nēmẽ(b).</i>
curupira (fantasma da floresta).	-	<i>báyn.</i>	-
língua. <sup>33</sup>	-	<i>d(e)édn.</i>	
macaco ( <i>Cebus fatuellus</i> ).	<i>yahuáχ.</i>	<i>yahuá(χ).</i>	<i>oá(b).</i>
bugio ( <i>Mycetes</i> ).	-	<i>(n)dóyn.</i>	<i>yugú.</i>
morcego ( <i>Vespertilio</i> ).	<i>χ(e)béχ.</i>	<i>(m)beé , tχebeé ,</i>	<i>něũ.</i>
onça ( <i>Felis onza</i> ).	<i>yamχé.</i>	<i>yám.</i>	<i>hiú.</i>
onça pintada.	<i>yamnó.</i>	-	-
onça parda ( <i>Felis concolor</i> ).	-	<i>yam(n)dó.</i>	<i>hiútχamní;</i> <i>tχamní.</i>
onça preta ( <i>Felis onza</i> ).	-	<i>yamtχ(e)á.</i>	<i>hiúeye.</i>
veado ( <i>Cervus apec.</i> ).	<i>tχó</i>	<i>m(e)hói</i>	<i>ũá .</i>
ariranha ( <i>Lutra brasliensis</i> ).	<i>iyahók.</i>	<i>yók.</i>	<i>õẽn(e)n.</i>
anta ( <i>Tapirus americanus</i> ).	<i>táχ.</i>	<i>dá.</i>	<i>híuibe.</i>
capivara ( <i>Hydrochoerus capivara</i> ).	-	<i>(n)deχdá.</i>	<i>měhíui.</i>
paca ( <i>Coelogenys paca</i> ).	-	<i>me(dn)naú.</i>	<i>kěbn.</i>
cutia ( <i>Dasyprocta agutil</i> ).	-	<i>méd.</i>	<i>mế.</i>
pecari, taitetú ( <i>Dicotyles torquatus</i> ).	-	<i>doméd.</i>	<i>tí.</i>
porco do mato. (taiasú) ( <i>Dicotyles tridactylus</i> ).	-	<i>doméd.</i>	<i>mếũa.</i>
bicho-preguiça ( <i>Bradypus tridactylus</i> ).	-	<i>pán.</i>	<i>uét(e)n.</i>

**33 Nota do tradutor:**  
Em alemão, há uma diferença entre *Zunge* (órgão) e *Sprache* (idioma) que correspondem a palavra homônima “língua” em português. Aqui o autor se refere à língua como “idioma”.

quati ( <i>Nasua spec.</i> )	-	tχú.	hí.
tamanduá-mirim ( <i>Myrmecophaga jubata</i> ).	yíuχún.	(m)béyn.	óum.
tamanduá-bandeira ( <i>Myrmecophaga tetradactyla</i> ).	-	yó(e)n.	-
cachorro ( <i>Canis domesticus</i> ).	yãm.	yambé.	méhíu.
ratazana ( <i>Hesperomys spec.</i> ).	-	bí.	-
tatu ( <i>Dasypus spec.</i> ).	-	yé(u).	yú.
tatu grande ( <i>Dasypus gigas Cuv.</i> ).	-	táye(u).	-
esquilo ( <i>Echinomys spec.</i> )	-	ũóbn.	(mb)ará. <sup>34</sup>
macaco-barrigudo ( <i>Lagothrix olivaceus</i> ).	-	ó.	-
sagui ( <i>Callithrix cúprea</i> ).	-	y(o)óyn.	-
boto ( <i>Delphinus spec.</i> ).	-	dái.	-
pássaro.	-	uéd (Passarinho).	(χu)ébē, (χ)ébē.
arara ( <i>Psittacus macao</i> ).	-	yáy.	yáy.
ararúna ( <i>Psittacus hyacinthinus</i> ).	-	yaydohó.	-
periquito ( <i>Psittacula</i> ).	-	dé(y)ed.	mãyedé; mãyedéõã.
papagaio ( <i>Psittacus spec.</i> ).	-	tsó(e), tχóé.	yá.
mutum ( <i>Crax mitu</i> ).	χéum	tχébn, tχé(u)bn.	ẽĩ.

34 Nota rodapé 1, p. 892: Soa quase como “mard”



jacú ( <i>Penelope marail</i> ).	γέχ´.	yé.	uέbe.
cujubím ( <i>Penelope cumanensis</i> ).	-	boadié.	(m)bá i
urubu ( <i>Cathartes foertens lilig.</i> ).	-	ũá .	h(ó)ū(b); hú(b).
tucano (araçari negro) ( <i>Rhamphastus spec.</i> ).	χoyoét.	tχoyoéd.	ní .
maguari (cegonha) ( <i>Cinconia maguari Temm.</i> ).	-	b(e)hóo.	-
coró-coró ( <i>Ibis spec.</i> ).	-	(n)deχkóro.	-
pato ( <i>Anas spec.</i> ).	-	(n)de(χ)pú b.	búbē(o)a.
pomba ( <i>Columba spec.</i> ).	-	hōé.	húb; húbōã.
Galo.	-	uērauéd (também galinha).	mεχ(mb)ái.
carará ( <i>Colymbus ludovicianus.</i> ).	-	(n)de(i)χóyed.	-
japu ( <i>Cassicus cristatus Daud.</i> )	-	(n)dá(u)b.	(n)dá(b).
gavião (abutre) ( <i>Harpia?</i> ).	-	úi.	-
jacamim ( <i>Psophia crepitans L.</i> ).	-	mēmé.	ní (b), mībũá.
garça (Garça branca) ( <i>Ardea spec.</i> ).	mōhó.	(m)boho.	māti.
perdiz (Inambú) ( <i>Crypturus, Tinamus</i> ).	-	mó	méũ.
beija-flor ( <i>Trochillus</i> ).	-	-	(m)buyú(b).
anacã ( <i>Psittacus versicol. Lath.</i> ).	-	-	d(ε)ébe.

peixe.	<i>há<b>́</b>b.</i>	<i>h<b>́</b>á<b>́</b>b.</i>	<i>k<b>́</b>é.</i>
escamas.	-	<i>h<b>́</b>ā<b>́</b>b(e)óbn.</i>	<i>k<b>́</b>ē(χ)káya.</i>
espinha.	-	<i>h<b>́</b>ā<b>́</b>bd(e)óiyē.</i>	<i>k<b>́</b>ē(χ)híd<b>́</b>n.</i>
raia.	<i>t<b>́</b>χ<b>́</b>é.</i>	<i>t<b>́</b>χ<b>́</b>(e)é.</i>	<i>m<b>́</b>ē(χ)á<b>́</b>i.</i>
surubi ( <i>Platystoma spec.</i> ).	-	<i>hóue.</i>	<i>k<b>́</b>ē(χ)mé.</i>
piranha ( <i>Serrasalmo Myletes</i> ).	-	<i>(m)b<b>́</b>é(e).</i>	<i>h<b>́</b>ó<b>́</b>ā.</i>
jacaré ( <i>Crocodylus sclerops</i> ).	<i>χ<b>́</b>é<b>́</b>t.</i>	<i>χ<b>́</b>á<b>́</b>d, h<b>́</b>á<b>́</b>d.</i>	<i>ũ<b>́</b>é<b>́</b>ú.</i>
tartaruga (Yabutí) ( <i>Testudo tabulata</i> ).	-	-	<i>hiat<b>́</b>é.</i>
cobra ( <i>Serpens spec.</i> ).	<i>neh<b>́</b>é.</i>	<i>m<b>́</b>ē(χ)bóyn; m<b>́</b>ē(e) bóyn.</i>	<i>m<b>́</b>ō<b>́</b>ł.</i>
tracajá (tartaruga da água) ( <i>Emys Dumeriliana Schweig</i> ).	-	<i>m<b>́</b>í.</i>	-
jararaca (cobra venenosa) ( <i>Cophias atrox</i> ).	-	<i>d<b>́</b>χ<b>́</b>é; t<b>́</b>χ<b>́</b>é.</i>	-
puraki (enguia) ( <i>Gymnotus electricus</i> ).	-	<i>(m)b(u)ú<b>́</b>d.</i>	<i>y<b>́</b>ē<b>́</b>ń<b>́</b>í.</i>
cobra da água (Sucuriyú) ( <i>Boa Scytale</i> ).	-	<i>m<b>́</b>ē<b>́</b>χ<b>́</b>bóyn.</i>	<i>íp(o)ab<b>́</b>e.</i>
Rã ( <i>Rana spec.</i> ).	-	<i>t<b>́</b>χ<b>́</b>(e)á(e).</i>	<i>(m)b<b>́</b>ē<b>́</b>b<b>́</b>é.</i>
sapo ( <i>Bufo Agua Daud.</i> ).	-	<i>hohó.</i>	<i>kaká<b>́</b>p<b>́</b>e.</i>
lagarto ( <i>Lacerta spec.</i> ).	-	<i>ó(u).</i>	<i>k<b>́</b>ēd(n)t<b>́</b>χ<b>́</b>á.</i>
iguana (Yacuruarú) ( <i>Iguana</i> ).	-	<i>haramó.</i>	-
pirahiba ( <i>Bagrus reticulatus</i> ).	-	<i>m<b>́</b>ó.</i>	<i>y<b>́</b>ē<b>́</b>ń<b>́</b>á.</i>

traíra ( <i>Erythrinus spec.</i> )	-	(m)b(o)ói.	-
aracú – espécie	-	pédnhyb.	-
aracú comúm ( <i>Corimbata spec.</i> )	-	u(e)hód.	-
pacu ( <i>Myletes spec.</i> )	-	húhu.	něí
acará ( <i>Sciaeno-idea</i> )	-	(n)d(e)úbn.	-
formiga ( <i>Formica spec.</i> )	-	(n)dúy(e)e.	tiglõã.
cupim ( <i>Termes</i> )	-	(m)b(u)ú.	putúõã.
mosquito ( <i>Culex</i> )	-	(n)d(i)í.	yebé.
abelha.	-	něy(e)au.	
mel.	-	ně.	betú.
gafanhoto ( <i>Locusta</i> )	-	tχ'ó(e)d.	di(g)íb; nęundi(g) ib.
vespa.	-	(n)yó.	uiũã.
borboleta.	-	horé, horé; hor-é.	t(o)ugú; toğú.
lagarta.	-	tχ(o)ób.	-
piolho ( <i>Pediculus capitis</i> )	-	ném.	-
pulga ( <i>Pulex</i> )	-	tχ'ę(e)yáb.	kutúõã.
aranha ( <i>Aranea spec.</i> )	-	(i)yó.	-
câncer ( <i>Cancer Uça L.</i> )	-	tχõhóm.	-
caracol.	-	họén.	-
carrapato ( <i>Ixodes spec.</i> )	-	taχhébñ.	teųyí; teųyíũã.
carrapato minúsculo.	-	-	kełíbutũã.
pium (mosquito) ( <i>Simulium</i> )	-	hú.	-
mutuka (moscardo) ( <i>Tabanus</i> )	-	(m)b(u)ú.	χ(u)ibibé.
bicho-de-pé ( <i>Pulex penetrans</i> )	-	nãn; nã(e)n.	-

tocandira. (formiga) ( <i>Cryptocerus atratus</i> ).	-	uí(u).	hõãmõá .
camarão. barata ( <i>Blarta orientalis</i> ).	-	tχátχέ -	- tátab; tátabõã.
saúba (formiga) ( <i>Atta cephalotes</i> ).	-	-	tχeikéĩõã.
árvore.	beéy.	téynd(e)ú; téynd(e)é .	mãñã.
folha.	-	tχuéd.	něũ.
ramo.	-	teynd(e)édnau.	
casca.	-	teynd(e)úynbo(y).	mãtχũ.
raiz.	-	dí.	mãñáta.
espinho.	-	teynd(e)úχdũ.	
semente.	-	teynd(e)uχkau.	mãtõte.
resina.	-	teynd(e)úχdãre.	
flor.	-	tχ(e)ó.	mákú .
arbusto	-	teynd(e)ú.	
fruta.	-	teynd(e)úχkau.	mãtõte.
grama.	-	yíe.	yiti(b).
milho ( <i>Zea mais</i> ).	-	heéyn.	hũ.
mandioca ( <i>Manihoc utilíssima Pohl</i> ).	kayáy.	yaydó; kayaydó.	tonité.
farinha de mandioca.	-	tχáy(e)boi.	(m)beyyí.
beijú (panqueca de mandioca).	-	(m)bá.	tχe(u)í.
caxiri (bebida embriagante).	-	hūbdóy(n).	dímay.
banana ( <i>Musa sapientum L.</i> )	banãra.	uhéd.	hũda.
batata doce ( <i>Batatas edulis</i> ).	koyó.	yó.	kédén.
inhame, cará. ( <i>Dioscorea</i> ).	-	tχ(ã)g̃.	yũá.
pimenta ( <i>Capsicum</i> ).	-	kó(u).	kãũ.

juncus.	-	<i>môreyn (= flecha).</i>	
urucum ( <i>Bixa orellana</i> ).	-	<i>hêu</i>	<i>yutúbõã.</i>
abacaxi ( <i>Bromelia ananas L.</i> ).	-	<i>(n)yói.</i>	<i>tχé.</i>
ingá (Leguminosa).	-	-	<i>mumyib(ę)á.<sup>35</sup></i>
palmeira miriti ( <i>Mauritia flexuosa</i> ).	-	<i>tχ(e)áy.</i>	<i>é.</i>
palmeira tucum ( <i>Astrocaryum</i> ).	-	<i>tχ(e)éb(e)ed.</i>	<i>yučeb.</i>
palmeira açai ( <i>Euterpe oleracea Mart.</i> ).	-	<i>k(e)ēráy.</i>	<i>yenéb.</i>
palmeira pupunha ( <i>Guilieima speciosa</i> ).	-	<i>tχéu.</i>	<i>mẽná.</i>
palmeira tucumã ( <i>Astrocaryum Tucuma</i> ).	-	<i>tχ(e)éb(e)éyn.</i>	-
abieiro ( <i>Lucuma Caimito DC.</i> ).	-	<i>męb(e)éyn.</i>	-
palmeira patauá ( <i>Oenocarpus Bataua Mart.</i> ).	-	<i>uíbn.</i>	-
palmeira bacaba ( <i>Oenocarpus Bacaba Mart.</i> ).	-	<i>uá.</i>	-
umarí ( <i>Geoffroya spinosa L.</i> ).	-	<i>béyn.</i>	-
coca ( <i>Erythroxylon Coca Lam.</i> ).	-	<i>tχohó.</i>	-
cipó (trepadeira) ( <i>Liana</i> ).	-	-	<i>(n)dé(d).</i>
1.	<i>mé(id).</i>	<i>tãiyábã.</i>	<i>bígnõũ.</i>
2.	<i>tém(id).</i>	<i>(m)b(e)é.</i>	<i>tχénēnõũ.</i>
3.	<i>matneuáp.</i>	<i>móneyuab.</i>	<i>beχkámãnõũ.</i>
4.	<i>χopmāmoáp.</i>	<i>yambá(b)uab.</i>	<i>tχénēnã(m)bígnõũ.</i>

**35 Nota rodapé 1, p. 896:**  
 Árvore com seiva leitosa para envenenar peixes = timbó (*Paullinia pinnata L.*)  
 b) (u)dúę c) inumyínõn.

5.	<i>mēexōpoáp(e)</i>	<i>tχãpōuab;</i> <i>tχã(χ)pōuab.</i>	<i>tχēnētē</i> <i>χapúdnia(m)binōũ.</i>
6.	<i>mēexōpoáp(e).</i>	<i>tχa(χ)pōuab.</i>	-
7.	<i>χopōē.</i>	-	-
8.	<i>χopoáp(e).</i>	-	-
9.	<i>χopōáp(e).</i>	-	-
10.	<i>χopōē(e).</i>	-	<i>tēdχabētnēnōũ.</i>
pouco.	-	<i>tēhīb (= pequeno).</i>	<i>(m)bainímbi(d).</i>
muito.	-	<i>yēhupóyn</i> <i>(= muita gente).</i>	<i>(n)dauá;</i> <i>(n)dauápoba.</i>
meio.	-	<i>temetú d.</i>	-
tudo.	-	-	<i>oáikangá -n(e).</i>
eu.	-	<i>ám; á(e)m.</i>	<i>ōēm; ōēm̄gā-n(e);</i> <i>ōēm̄gā.</i>
você.	-	<i>ámni.</i>	<i>mēm; mēm-n(e).</i>
ele.	-	<i>háme.</i>	<i>bí(y)-mēn.</i>
nós.	-	<i>á.</i>	<i>tχēχ(e)ehóbnōn(e)</i> <i>ngá?</i>
eles.	-	<i>yed(e)é.</i>	-
meu arco.	-	-	<i>ũyepatē.</i>
seu arco.	-	-	<i>mỹepatē.</i>
nossa casa.	-	-	<i>ũm̄ē; ũi-m̄ē.</i>
grande.	<i>péy(e).</i>	<i>p(e)hē(i)yed.</i>	<i>(m)betínōũ.</i>
pequeno.	<i>píχ(e).</i>	<i>tēhīb.</i>	<i>(m)bainínōũ.</i>
frio.	<i>kubá.</i>	<i>tú(a)d-e.</i>	<i>ķeķebág(e)nakā.</i>
quente.	<i>χaxíu.</i>	<i>ķe(e)e.</i>	<i>tχābág(e)nakā.</i>
seco.	<i>χó bo(e).</i>	<i>hē bn-ē; (χ)ē bn-ē.</i>	<i>tēt(χ)hōb-bág(e)</i> <i>nakānē.</i>
doente.	<i>yeuméh(e).</i>	<i>pēe.</i>	<i>dote(χ)íbū.</i>
morto.	<i>kaχám.</i>	<i>boháme;bō(χ)</i> <i>áme.</i>	<i>uēama(χ)nakānē;</i> <i>uēama(χ)kānē</i>
bom.	<i>yém.</i>	<i>nāũ.</i>	<sup>36</sup>
mal.	<i>káχ.</i>	<i>hēhē.</i>	<sup>37</sup>
branco.	<i>tohoō(e).</i>	<i>(m)b(a)áyn.</i>	<i>(m)báb(e)ni.</i>
preto.	<i>tχá .</i>	<i>tχ(e)á (= amarelo).</i>	<i>tētáũ (= carvão).</i>
vermelho.	<i>nó(e).</i>	<i>t(e)hē(i)yn.</i>	<i>mē.</i>
azul.	-	<i>tētχ(e)á.</i>	<i>éini.</i>
verde.	-	-	<i>hái-ni.</i> <sup>38</sup>
amarelo.	-	<i>tχ(e)á (= preto).</i>	<i>(m)bū(χ)ni.</i>
claro.	-	-	<i>ķeķibakámem-na.</i>

**36 Nota do tradutor:**  
Palavra ilegível na reprodução do texto original.

**37 Nota do tradutor:**  
Palavra ilegível na reprodução do texto original.

**38 Nota rodapé 1, p. 898:**  
O travessão é uma parada no nariz, soa quase como (d); nesse vocabulário as vezes designando também com (e).

ontem.	-	<i>tχ(a)ám.</i>	<i>hũt̃n.</i>
amanhã.	-	<i>ũãyedue.</i>	<i>(m)bẽ<sup>39</sup></i>
hoje.	-	<i>deχ' tχ' (e)é .</i>	<i>(m)bẽ<sup>40</sup></i>
direita.	-	-	<i>tẽĩnaká.</i>
esquerda.	-	-	<i>hẽigatman.</i>
aqui.	-	<i>nẽed.</i>	<i>nĩĩhiai.</i>
perto.	-	<i>mãhãb.</i>	<i>kõ(χ)nã .</i>
lá.	-	<i>hód.</i>	<i>kõ; kũ nã.</i>
longe.	-	-	<i>ũẽmbẽdẽbna.</i>
dali.	-	<i>nehãnã.</i>	-
em frente.	-	<i>hód (= lá).</i>	-
atrás.	-	<i>mõixĩ .</i>	-
em cima da casa.	-	<i>mõihio (= casa em cima).</i>	-
na árvore.	-	<i>teynd(e)ũhio (= árvore em cima).</i>	-
debaixo da casa.	-	<i>mõiyéodn (= casa em baixo)</i>	-
dentro da casa.	-	<i>mõitχóa (= casa dentro).</i>	-
sim!	-	<i>hẽ-(ni).</i>	<i>heẽ; heẽ-(nẽ)</i>
não!	-	<i>nĩne; nẽne.</i>	<i>oikangá.</i>
respirar.	-	-	<i>kaaih(e)heĩbú(χ) naga.</i>
realizar o coito.	<i>hamoãñ(e).</i>	<i>hãmén(e)ãñgi.</i>	<i>tχãhaignakēh(e)ne; tχãhaignakãn(e).</i>
queimar.	-	<i>teynhõ(ẽ). (cf. fogo).</i>	<i>kquatéd; kquat(é)d.</i>
comer.	<i>hamoéd(e) (cf. beber).</i>	<i>uédn.</i>	<i>hemátedga; hemát(e)dga.</i>
cair.	-	-	<i>bãike(e)hẽ ne.</i>
voar.	<i>nãhãmba.</i>	<i>uqid(e)hãmi.</i>	<i>hi(χ)má(χ)naga.</i>
correr.	-	-	<i>nõ(χ)kãmã(χ) naga</i>
pescar.	-	<i>(n)dá(e).</i>	-
cozinhar.	-	<i>tχéue.</i>	<i>bẽo(b)átéd; bẽo(b)át(e)d.</i>
fritar.	-	<i>nyéuédn.</i>	<i>kquahẽátéd.</i>
lutar.	-	<i>ye(e)hũ(e); ye(e)hũ(e);</i>	<i>mĩymãuãñã.</i>

39 Nota rodapé 2, p. 898:

Várias vezes indicado dessa forma.

40 Nota rodapé 3, p. 898:

Várias vezes indicado dessa forma.

bocejar.	<i>nokã(e)hãbo(e).</i>	<i>noy(e)áí.</i>	-
andar.	-	-	<i>béχna.</i>
escutar.	-	-	<i>huiká-na;</i> <i>mahúiká-na.</i>
tossir.	<i>hõhõ.</i>	<i>ohóde.</i>	-
defecar.	-	<i>ye-áí.</i>	<i>hõnúb; hõnúb</i> (cf. excremento)
escalar.	-	-	<i>hābānbá(χ)na;</i> <i>mānã(di)</i> <i>hābānbá(χ)na.</i>
rir.	<i>noô(e).</i>	<i>yanehó(e).</i>	<i>déy-ná.</i> (mãñ-árvore).
urinar.	<i>tχiné χ (cf. urina).</i>	<i>tīré (cf. urina).</i>	<i>kētated.</i>
falar.	<i>hamçiduóy(e).</i>	<i>(n)d(e)ēdnǎy(e).</i>	-
remar.	<i>χéóχ(e).</i>	<i>hē(e).</i>	<i>mená.</i>
fumar.	-	<i>hõt(e)õn(e)</i> (hõt = tabaco).	<i>hēb-maina</i> (hēb = tabaco).
sentar.	-	-	<i>tχéd-na;</i> <i>tχéd(e)na.</i>
dormir.	-	-	<i>ẽũná; ẽũnãted.</i>
bater.	-	-	<i>mãu(ẽ)nã;</i> <i>pũkatéd.</i> (cf. matar)
matar.	-	<i>deynhó(e)</i> (=queimar).	<i>mãũná (cf.bater).</i>
beber.	<i>χamuéd(e)</i> (cf. comer).	<i>éy(e)n(e).</i>	<i>hē(mb)nã.</i>
cortar.	-	-	<i>ĩbihé-ne.</i>
pular.	-	-	<i>yõĩyãba(χ)na.</i>
morrer.	-	-	<i>ũẽnbá(χ)ne</i> (cf. morto)
chorar.	-	<i>óde.</i>	<i>hẽĩnã; hẽĩyáted.</i>
jogar.	-	-	<i>yu-ná.</i>
para a frente.	-	-	<i>tχ ubá(χ)ē-né!</i>



## PRONOMES

### 1. Pronomes pessoais.

b) Sing.	1. <i>ám.</i>	c) <i>õém.</i>
	2. <i>ámni.</i>	<i>mém.</i>
	3. <i>háme.</i>	<i>bi(γ)-mẽn.</i>
Plur.	1. <i>á.</i>	
	2. <i>yed(e)é.</i>	

Os pronomes da terceira pessoa singular “*háme*” e “*bí(γ)-mẽn*” são incertos e podem significar também “o outro”. A sílaba “*biγ-*” encontra-se como elemento principal no numeral “*biγ-nõũ*” – “um” em c). A palavra comprida “*tχéχ(e)-ehób-nhōbn(e)ngá*” para “*nós*” em c) que eu somente recebi do meu informante depois de pensar durante um bom tempo, significa talvez “*nós todos juntos aqui*” ou algo parecido.

### 2. Pronomes possessivos.

Recebi alguns pronomes possessivos somente dos Makú do Papurý, que sugiram evidentemente dos pronomes pessoais.

c) Sing.	1. <i>ũĩ.</i>	<i>ũiyépaté</i>	- meu arco e flecha.
	2. <i>mĩ.</i>	<i>mĩyépaté</i>	- seu arco e flecha.
Plur.	1. <i>uĩ.</i>	<i>uĩmế</i>	- nossa casa.

A primeira pessoa singular parece ser idêntica com a primeira pessoa plural, pois recebi a mesma informação apesar de ter perguntado várias vezes.

O prefixo pronominal *ũĩ* – “meu” está também contido em *ũé-bid* “criança, garoto, filho”. *bid* é um sufixo diminutivo, com isto *ũé-bid* significaria literalmente algo como “meu pequeno”.

*ti* em a) *ti-pát* em “pena” pode ser um prefixo pronominal da terceira pessoa singular, porque *bát*, *pát*, *pádn* designam “cabelo” e “pena” em a) e b).

## SUFIXO AUMENTATIVO.

O Makú do Papurý compõe o plural através de adição das sílabas –*oa*, –*õã*, –*ũã*; por exemplo *ká(γ)* – ser humano, homem; *káγõã* – gente. *kếtyoa* – estrelas, que normalmente se vê muitas juntas. Com alguns animais, os quais aparecem quase sempre em grande número, recebi, às vezes, a forma pura no singular,

além da forma acrescida de um sufixo, por exemplo *mãyedé*, *mãyedéõã*, periquito, um pequeno papagaio verde que sempre aparece em bandos grandes, *húo*, *húbõã*, pomba; *mí(b)*, *mībũã*, jacamí; *teuyí*, *teuyíũã*, carapato; *tátab*, *tátabõã*, barata. Da mesma forma: *tigíõã*, formiga; *putúõã*, cupins; *nūtũã*, abelhas; *uiũã*, vespas; *kuúõã*, pulgas; *kełíbutũã*, carrapatos pequenos; *hõãmõã*, formigas tocandira; *t̄x̄ek̄eĩõã*, formigas saúba.

#### SUFIXO DIMINUTIVO.

Os Makú do Papurú usam como partícula do diminutivo o sufixo *-bid*, *-bi(d)*. Sobre *ũé-bid* – “criança, garoto, filho”, já foi falado anteriormente na seção dos pronomes possessivos. *(m)bainím-bi(d)* – pouco. A raiz *baini*, que também tem um significado diminutivo, encontra-se também em *baininõũ* – pequeno. *t̄x̄eyibid* – manhã, literalmente *t̄x̄eyib-bid* – “um pouco de noite”. *t̄x̄áma*, *t̄x̄áma-mid* – bebê, na verdade tem que o chamar: *t̄x̄áma(m)bid*, mas o *b* muito suave é muitas vezes articulado junto com uma inserção do *m* e está, em alguns casos, quase imperceptível ao lado dela. *nēm*, *ně(m)-bid* – menina, filha.

#### SUFIXOS SUBORDINADORES.

Em c) o sufixo *-da* designa uma parte de algo. Ele ocorre principalmente com as partes do corpo humano; por exemplo *oána* – pescoço; *oána(n)da* – garganta. *yádnhõ* – seios (*yádn* – mulher); *hõ(n)da* – mamilo. *ketit̄bn* – saco escrotal; *ketit̄bnda* – testículo; *t̄x̄éuinda* – coração (parte das vísceras). Provavelmente, também fazem parte: *uẽ da* – barriga; *kí bnda* – olho. Da mesma maneira temos este sufixo partitivo nos nomes para ferramentas representando uma parte de um todo; por exemplo (*yú*, *yũ-aa*) – pilão, o pau do pilão fazendo parte, um sem o outro não tem uso; *t̄x̄ã(y)*; *t̄x̄ã(y)-dá* – machado (isto é a lâmina do machado que forma um todo com o cabo).

Esse sufixo *-da* em c) corresponde ao sufixo *-eyn* em b); por exemplo *hat̄it̄bn* – saco escrotal, *hat̄ibévn* – testículo; *hán(g)ueyn* – coração; *tapéyn* – olho.

#### SUFIXO INSTRUMENTAL.

Um sufixo instrumental que pode ser acrescido aos nomes de ferramentas parece ser *-na* em c). Por exemplo *(n)dúd*, *(n)dūd-ná* – ralador de mandioca. *kahád-nā* – pau de pilão. *batiká-na(d)-ná* – faca. *łbad*, *łbad-ná* – terçado pequeno, *bełi-ná* – facão. *baiłbad-ná* – canivete (*bai* – pequeno; *łbad* – terçado.)

#### SUFIXO *-tíbn*.

Uma quantidade de expressões para partes do corpo humano em c) tem um sufixo *-tíbn*, cujo significado exato não consigo constatar, mas que remete talvez para “algo que é saliente do corpo”; por exemplo: *uai-tíbn* – cabeça; *tē-tíbn* – dedo; *hi-tíbn* – dedão. (b) *t(l)íbn* – pé.) *keṭi-tíbn* – saco escrotal. (b) *ha-tíbn*). *yádn-tíbn* – clitóris. (*yádn* – mulher.)

#### SUFIXOS VERBAIS.

Do mesmo modo, o significado dos sufixos *-ted* e *-na* em muitos verbos de c) está incerto, os quais ocorrem de vez em quando um ao lado do outro e que são terminações de conjugação; por exemplo: *ẽũná*, *ẽũãtéđ* – dormir. *hẽĩná*, *hẽĩyá-ted* – chorar. *maũ(ẽ)ná*, *pũkqtéd* – bater entre outras.

#### COMPOSIÇÃO DE PALAVRA.

Em todas as três línguas ocorrem inúmeras composições de palavras. Primeiramente, dois substantivos podem ser juntados, dos quais um está subordinado ao outro ou a uma parte do outro. O substantivo superior, que está sempre anteposto, dá a determinação mais próxima ao subordinado posposto, por exemplo:

Partes do corpo:

- a) *hāb-nũ* – cabeça de peixe. *hāb-dým* – rabo de peixe. *hābék* (na verdade: *hāb-bék*) – escama de peixe. *hāb-dép* – desova.
- b) *tχóe-toidn* – bico de papagaio (literalmente: nariz do papagaio). *tχóed(e)úbn* – cauda de papagaio. *tχóe-ké* – asa de papagaio. *tχóe-pādn* – pena de papagaio. (n)*yá m-(n)d(e)úbn* – rabo de cachorro. *hḡ b-d(e)úbn* – rabo de peixe. *hḡb-pú* – barbatana de peixe. *hḡb(e)óbn* – escama de peixe. *hḡb-d(e)óĩ yẽ* – espinha de peixe.
- c) *yádn-hõ* – seios. *uḡda-děb* – carne (literalmente: carne de barriga.) *yau-yúr* – grande adorno de cabeça de penas de arara (literalmente: pena de arara). *ya(χ)-mḡhḡõpa* – asa de papagaio. *ya(χ)-(n)yúr* – pena de papagaio. *kē(χ)-kaya* – escama de peixe. *kē(χ)-hídñ* – espinha de peixe. Outras composições temos nas expressões para cada parte da mão e do pé em todas as três línguas.

Partes da árvore:

b) (*téxnd(e)ú*, *téxnd(e)é* – árvore.) *teṣnd(e)é-d-nau* – ramo. *teṣnd-(e)ú-y<sub>x</sub>n-bo(ṣ)* – casca. *teṣnd-(e)ú-χ-dū* – espinho. *teṣnd-(e)ú-χ-kau* – fruta, semente. *teṣnd-(e)ú-χ-dāre* – resina.

c) (*mānā* – árvore). *mā-tχū* – casca. *mā-náta* – raiz. *mā-tolē* – fruta, semente. *mā-kú* – flor. Nisso precisa-se reparar a abreviação que a palavra superior sofre na composição e que é muito frequente em c). Todas as expressões para “fogo” e seus elementos são composições em b) e c), nas quais a palavra “madeira, lenha” forma o substantivo superior.

b) (*déxn*, *téxn* – madeira, lenha). *déxn-hō* – fogo. *deṣntχeéd* – fumaça.

Daí se infere que a expressão para “árvore” – *téxn-d(e)ú*, *téxn-d(e)é* é uma composição.

c) (*té* – madeira, lenha). *tē-ké(d)* – fogo. *tē-héi* – fumaça. *tē-hōū* – cinzas. *tē-tāū* – carvão.

Do mesmo modo age:

a) *beér* – árvore. *be-dú* – lenha. *be-hāú* – fogo. *be-hau-méχ* – fumaça. *be-χó* – cinza. Todas essas expressões têm a sílaba principal *bē* em comum. *-dú* em *be-dú* é comparável com *-d(e)ú* em b) *téxnd(e)ú* – “árvore” e *dú* – “ pilar da casa”.

Encontra-se as seguintes composições de palavras com (*n*)*dé* – “água” como elemento principal em b): (*n*)*dé-behí* – rio. (*n*)*de-(χ)-dāí* – riacho. (*n*)*de(χ)nēni* – chuva. (*n*)*de(χ)-hoi* – lago.

a) tem a mesma palavra para “água, rio, chuva”: *néχ*; c) para “água, chuva”: *má*, enquanto recebi *mē*, *uēmē* para “rio”.

Curiosamente, a) tem a mesma expressão para “montanha, pedra, céu”: *bāχ*.

Do mesmo modo, *hē* em c) designa “montanha, pedra, céu”, de modo que um erro durante o questionamento pode ser excluído. Também em b) essas três expressões têm a sílaba principal “*bāχ*” em comum: *bāχ* – céu, *bā(χ)-déxn* – montanha, *bā(χ)-dō* – pedra. “*bā(χ)-déxn*” é provavelmente explicável como uma “pedra, montanha (*bāχ*)”, que está coberta com madeira (isto é floresta *déxn*). Como substantivo subordinado, encontra-se para a mais profunda explicação da palavra principal “*déxn*” também em b): *tχōdōṣ-déxn* – “pilão”, isto é” o pilão (*tχōdōṣ*), que é feito de madeira (*déxn*).”

Várias vezes, duas expressões que conceitualmente não têm nada em comum, são unidas em uma palavra e formam um conceito totalmente novo, que está relacionado de certa forma com suas ambas partes; por exemplo: b) *tapéxn-pāt*, c) *kíbnτχα-o-yú(ṣ)* – pelo do olho = cílio. b) *keéd-pāt* – pelo do pênis = pelos pubianos.

a) *no-χύϝ*, b) *no-t-χύϝn*, c) *hatχe-yú(ϝ)* – pelo da boca = barba.

Nisso considera-se que em a) e b) duas expressões para “pelo” ocorrem uma ao lado da outra: *pãtundχύϝ*, *χύϝn* que talvez pode servir como prova para a fusão das línguas Makú. *χύϝ* é evidentemente idêntico com c) *yú(ϝ)*.

c) *uę-dę(b)*, surgido de: *uęnā-dęb* – carne da tíbia = panturrilha. Aqui temos novamente a abreviação da primeira palavra na composição.

a) *oęϝ-nó* – cabeça do pênis = glândula.

b) *tapęϝn-de* – água do olho = lágrima. *ka(ε)-té(d)*, provavelmente mais correto: *keęd-té(d)* – corda peniana = corda da cintura<sup>41</sup>). *(n)dá(e)-té(d)* – linha de pesca. *uęramę-χ-t(e)éd* – corda de estrela = via láctea; talvez também “cipó estrela”, porque “Cipó”<sup>42</sup>) a “corda natural”, em b) chama-se *dę(d)*; uma imagem de palavra muito bonito. *mō(i)nó* – boca da casa = entrada.

b) *yęhúb-n-yám*, c) *kāgōō-hiú* – homem onça = pajé.

Essas designações apontam para as características de lobisomem do pajé, que consegue transformar-se em um jaguar.<sup>43</sup>

A terminação *-odn*, *-hodn* que algumas palavras em b) têm, aponta para o conceito “buraco”; por exemplo: *(hódn* – buraco), *toi-ódn* – narina, *(toídn* – nariz), *ye-hódn* – ânus, *yú(φ)-hodn* – cova; evidentemente *yęhúb-hodn* – “buraco das pessoas”.

Esse *-hodn* corresponde em a) *-męi*; por exemplo: *pęu-mę(i)* – narina, *ko-męi* – buraco do ouvido, *(kúi* – orelha), *iyę-męi* – ânus, e em c) *-i(d)*; por exemplo *i(d)* – ânus, *tęāhānd-i(d)* – vagina.

De maneira parecida comporta-se a terminação *-bęk*, *-bok*, *boϝ*, *bo(ϝ)*, que se encontra em muitas palavras em a) e b) e expressa o conceito comum “proteção, cobertura”; por exemplo

a) *bęk*, b) *b(o)óϝ*, *bóϝ* – pele.

a) *nő-bęk*, b) *no(t)zíd-n-boϝ* – proteção da boca = lábio.

a) *χoϝ-bók* (na verdade: *χoϝb-bók* oder *χęϝb-bók*) – proteção da mão, proteção do dedo = unha.

b) *pő-bó(ϝ)* – proteção da mão, proteção do dedo = unha.

a) *tęę(u)m-bók*, b) *t(i)íbn-bó(ϝ)* – proteção da mão, proteção do dedo = unha.

a) *bōi-nahú-bęk* – lábios vaginais (*bōi* – *membrum muliebre*).

a) *hābęk* (na verdade: *hāb-bęk*) – escamas do peixe.

a) *k(u)-bó(ϝ)*, b) *(m)bó<sup>44</sup>* – cuia grande.

a) *boϝ-piχ*, b) *(n)dúku-bo* – cuia pequena.

a) *bó(ϝ)*, b) *(m)b(o)ó(ϝ)<sup>45</sup>* – panela.

b) *teϝnd(e)ú-ϝn-bo(ϝ)* – casca de árvore.

b) *mōi-b(e)óϝ* – saída de casa (?). Essa palavra designa provavelmente a porta basculante com a qual a casa é fechada. Aqui pertence evidentemente também

a) *hamayuęm-bęk* – sombra, sem poder determinar a relação mais profundamente.

41 Nota rodapé 1, p. 904:

Os Makú selvagens da margem direita do Rio Negro contaram-me que eles amarram o pênis para cima por meio de um fio.

42 Nota rodapé 2, p. 904:

*Cipó* (*Sipó*) é uma trepadeira muito resistente que é principalmente usada pelos índios para amarrações.

43 Nota rodapé 3, p. 904:

Por isso, o pajé é conhecido nas tribos restantes dos Uaupés como jaguar: Tukáno: *yęj*; Uanána: *yáiro, yáido*; Kobéua: *yauú*; Táriána: *yau*

44 Nota rodapé 1, p. 905:

*bó(ϝ)* provavelmente com *ϝ* fortemente reduzido; significa simplesmente “casca” porque as cuias grandes são feitas das cascas da abobora ou da *Crescentia Cujete* L.

45 Nota rodapé 2, p. 905:

O nome é provavelmente transferido pela panela de barro por causa da semelhança com a cuia, que os Makú conheceram somente mais tarde como o cozinhar em si. Antigamente eles certamente fritavam tudo.

Esse *-bok, -bək, -box* corresponde em c) *-tχú, -tχóa*; por exemplo: *tχú* – pele, *haχ-tχú* – lábio, *muni-tχú* – orelha (isto é concha da orelha), *tē-tχóa* – unha do dedo, *hi-tχóa* – unha do pé, *mōi(d)-tχú* – cuia grande, *pēye-tχú* – cuia pequena, *mā-tχú*<sup>46</sup>) – casca de árvore, *hã-tχú* – canoa.<sup>47</sup>)

46 Nota rodapé 3, p. 905: Na verdade: *mānā-tχú*.

#### ATRIBUTO.

O adjetivo é posposto ao seu substantivo; por exemplo a) *χου-piχ* (na verdade *χόυb-piχ* oder *χέυb-piχ*) – mão pequena = dedo, *νεχ-piχ* – rio pequeno = riacho, *(n)yōhōt-péχ* – vento grande = tempestade, *boχ-piχ* – cuia pequena, *yam-nó* – jaguar vermelho,<sup>48</sup> b) *yam-tχ(e)á* – jaguar preto.

47 Nota rodapé 4, p. 905: Originalmente, designa somente uma canoa feito de casca de árvore.

48 Nota rodapé 1, p. 906: A onça pintada: *Felis Onza*; língua geral: *yauareté piránga* — onça vermelha.

#### Expressões onomatopaicas.

Em todas as três línguas ocorrem expressões onomatopaicas principalmente com nomes dos animais que são imitados em acordo com o grito do respectivo animal e mostram, em parte, excelentes imitações que não são um milagre com estas pessoas da floresta e caçadores magníficos; por exemplo c) *(n)duhú(b)* – gases; a) *pé(n)*, b) *pé* – raio, trovão;<sup>49</sup> c) *hiú* – jaguar, *hi* – quati; a) *χόρεt*, b) *tχόρεd* – tucano; a) *χέum* mutum; b) *úi* – abutre; a) *hōhō*, b) *o-hóde* – tossir.

49 Nota rodapé 2, p. 905: Designa provavelmente o trovão forte. Eles imitam também o tiro da espingarda com essa mesma palavra.

#### Palavras estrangeiras.

Algumas palavras são emprestadas das tribos vizinhas que pertencem ou, como os Tariána a as tribos do Içána-Aiarý, no grupo Aruak, ou como os Tukáno, Kobéua e Desána, no grupo Betoya; por exemplo: b) *bí* – rato (Tukáno: *bií*), c) *mátī* – garça branca (Tariána e Aruak do Içána: *mátī*), *bēbē* – rã (Kobéua: *bēbēko* – sapo), *uiũá* – vespas (Kobéua: *utíua*), *nāmá* – caminho (Tukáno, Kobéua: *má*), *éñō* – raio (Aruak do Içána: *ény*, *éno* – céu, raio, trovão).

A designação: *(n)de(i)-χόρεd* – tucano da água - Carará (*Colymbus ludovicianus*) corresponde em Tukáno: *οχκό-daxse*, em Desána: *deχκό-naχ(t)sĩ*, que significa exatamente a mesma coisa.

---

## AGRADECIMENTOS

Gostaríamos de agradecer a nossos interlocutores e interlocutoras hupd’äh, yuhupdêh e dâw, e especialmente a Américo Socot (Hup), Américo Araújo (Yuhup) e Dora Dâw pelas questões colocadas com relação aos usos do termo “Maku”. É importante agradecer também ao Professor Doutor Renato Athias que fez considerações iniciais fundamentais sobre o projeto de tradução. Gostaríamos também de agradecer a Thiago Magri Benucci pela revisão do português e a Daniel Jabra pela discussão sobre questões relacionadas à tradução do alemão para o português. Agradecemos também aos comentários dos membros do grupo de estudos da Antropologia e Linguística (GEAL) da Universidade de São Paulo, e em especial aos Professores Doutores Leland McCleary e Evani Viotti, para os quais apresentamos uma primeira versão da tradução. Por fim, agradecemos aos colegas do projeto *Contato e Mudança Linguística no Alto Rio Negro* (Fapesp; U. Texas), especialmente às Professoras Doutoradas Luciana Storto e Patience Epps, à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) e à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).

---

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO FERREIRA, Alice Maria

2014 “O paradigma da descrição na tradução etnográfica: Leví-Strauss tradutor em *Tristes Tropiques*”. *Acta Scientiarum. Language and Culture*, Maringá, vol. 36, n. 4: 383-393.

ATHIAS, Renato

1995 *Hupdah-Maku/Tukano: Les Relations inégales entre deux sociétés du Uaupés Amazonien (Brésil)*. Paris, Tese de doutorado, Université de Paris X.

BECERRA, Gabriel; CALVO, Carlos e RUBIO, Dany

1996/1997 “Los Maku del noroeste amazônico”. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, D.C., vol. 33: 85-132.

BOLAÑOS, Katherine e EPPS, Patience

2009 *Linguistic Classification of Kakua, a Language of Northwest Amazonia*. Paper apresentado na conferência CILLA-IV, The University of Texas at Austin.

(no prelo) *Reconsidering the ‘Makú’ language family of Northwest Amazonia.*

COUDREAU, Henri Anataole

1887 *“La France équinoxiale”. Vol. 2 – Voyage à travers  
les Guayanes et l’Amazone*, Paris.

DESCOLA, Philippe

1986 *La Nature domestique*. Paris, Editions de la  
Maison des sciences de l’homme.

EMST, Pvan

2010 “Sometimiento voluntario”. In BECERRA, G. (org.). *Viviendo en el  
bosque*. Medellín, Ed. Universidad Nacional de Colombia.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL

2017 Disponível em: < [https://pib.socioambiental.org/  
pt/povo](https://pib.socioambiental.org/pt/povo) >, Acesso em: 11 de junho de 2017.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor

[1909] 2005 *Dois anos entre os indígenas*. Manaus, EDUA/FSDB.

2006 *Do Roraima ao Orinoco*. São Paulo, Ed. Unesp.

[1906] 2010 “Die Maku”. In BECERRA, G. (org.)., *Viviendo en el  
bosque*. Medellín, Ed. Universidad Nacional de Colombia.

2010 *Petróglifos sul-americanos*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.

KRAUS, Michael

2004 “Y cuándo finalmente pueda proseguir, eso solo lo saben los  
dioses”. *Boletín de Antropología*, Medellín, v. 18, n. 35: 192-209.

LEWANDOWSKI, Bartosz

2004 “The Heterogeneity of Individual Languages as a Translation  
Problem”. In KITTEL, H. (org.). *Übersetzung - Translation-  
Tradition. 1. Halbband*. Stuttgart, Walter de Gruyter.

MARQUES, Bruno

2009 *Figuras do movimento: os Hupda na literatura etnológica do Alto Rio  
Negro*. Rio de Janeiro, dissertação de mestrado, Museu Nacional.



MÉTRAUX, Alfred

1963 “The Hunting and Gathering Tribes of the Rio Negro Basin”. In STEWARD, J. (org.). *Handbook of South American Indians*. Nova York, Ed. Cooper Square Publishers.

MÜNDEL, Mark

1969/1972 “Notas preliminares sobre os Kabori (Makú entre o Rio Negro e o Japurá)”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol.17/20: 137-181.

NIMUENDAJÚ, Curt

1982 *Textos indigenistas*. São Paulo, Ed. Loyola.

RAMOS, Alcida et al.

1981 *Hierarquia e simbiose*. Brasília, Hucitec.

RAMOS, Danilo

2013 *Círculos de coca e fumaça: encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

REID, Howard

1979 *Some Aspects of Movement, Growth and Change among the Hupdu Maku Indians of Brazil*. Cambridge, tese de doutorado, University of Cambridge.

REIß, Katharina

1995 *Grundfragen der Übersetzungswissenschaft: Wiener Vorlesungen*. Wien, WUV-Univ.-Verlag.

SILVA, A. Brüzzi Alves

1962 *A civilização indígena do Uaupés*. São Paulo, Centro de pesquisas de Iauareté.

SILVERWOOD-COPE, Peter

1990 *Os Maku: povo caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília, Ed. Universidade de Brasília.

TASTEVIN, Constant

2008 “Os Makú do Japurá”. In TASTEVIN, C. *Tastevin e a etnografia indígena*. Rio de Janeiro, Ed. Museu do Índio.

WALLACE, Alfred Russel

[1889] 1972 *A Narrative of Travels on the Amazon and  
Rio Negro*. Reprint. Nova York, Dover Ed.

# A morfologia social de Robert Hertz

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/  
2179-0892.ra.2017.137328](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137328)

## Pedro Paulo Pimenta

🏠 Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil  
✉ [pedronamba@gmail.com](mailto:pedronamba@gmail.com)

**HERTZ, Robert. 2016.**  
***Sociologia religiosa e folclore.***  
**Tradução de Guilherme**  
**João de Freitas Teixeira,**  
**Petrópolis, Vozes, 267 pp.**

A publicação em língua portuguesa de uma coletânea de escritos de Robert Hertz é um evento que merece ser celebrado por todos os interessados na história do pensamento sociológico e antropológico.

Os artigos reunidos em *Sociologia religiosa e folclore*, cuidadosamente traduzidos por Guilherme João de Freitas Teixeira, incluem os dois clássicos pelos quais Hertz tornou-se conhecido: “Contribuição para um estudo sobre a representação coletiva de morte” (1907), e “A preeminência da mão direita. Estudo sobre a polaridade religiosa” (1909), além de um estudo sobre o culto a São Besso no interior da França (1913), uma coletânea de contos e provérbios – reunidos pelo autor no front na Primeira Grande Guerra, onde viria a falecer, em 1915 – e uma resenha publicada postumamente em 1917. Por ser baseada num volume da PUF surgido em 1970, que reproduz, por sua vez, aquele organizado por Mauss em 1928, esta coletânea não inclui o curto ensaio “Socialisme et dépopulation”, tampouco o estudo inacabado, concluído por Mauss, intitulado “Le peché et l’expiation dans les sociétés primitives”. Ambos podem ser encontrados no volume *Oeuvres publiées* (Garnier Classiques, 2104). Esse conjunto de textos, embora exíguo, foi o suficiente para que o nome de Hertz se firmasse entre os grandes da sociologia francesa. Ao menos é essa a opinião de Evans-Pritchard, ele mesmo um herdeiro reticente dessa tradição<sup>1</sup>.

A releitura desses escritos vigorosos tem muito a ensinar, e sem dúvida há diferentes maneiras de lê-los. Uma delas, que proporemos aqui, parte de uma afirmação feita logo no início do estudo “Sobre a representação coletiva da morte”. “Para os biólogos”, diz Hertz, “a morte não é um dado simples e evidente, mas um problema a ser abordado por uma investigação científica”; é

<sup>1</sup> “The historical value of Hertz’s writings is that they are a representative example of the culmination of two centuries of development of sociological thought in France, from Montesquieu to Durkheim and his pupils” (Evans-Pritchard, 1981: 172).

um evento que “não se resume aos fenômenos fisiológicos: ao acontecimento orgânico, acrescenta-se um conjunto complexo de crenças, emoções e atos que lhe conferem um caráter próprio” de uma sociedade a outra (: 17). Hertz traçar com essas palavras uma fronteira entre os domínios de investigação do biólogo, de um lado, e do sociólogo, de outro. O “acontecimento orgânico”, o “fenômeno fisiológico”, como quer que seja chamado, adquire feições peculiares, quando se leva em conta como os homens se lidam com ele em diferentes circunstâncias. “Observa-se a vida que se extingue, mas esse fato é expresso em uma linguagem particular”, que dá ao fenômeno “objetivo” (aspas minhas) uma determinação simbólica (: 17). Na vida social, o fisiológico, o orgânico e o biológico são como que condensados nas práticas rituais, por sua vez determinadas por exigências incidentes à situação particular de cada sociedade.

Tudo parece claro: para se afirmar como ciência, a sociologia precisa se contrapor à biologia, identificando o modo particular como um fenômeno natural é absorvido na teia das relações sociais. Essa distinção é como que consagrada pelo estilo de Hertz, que a tradução soube transpor para o português. Sua prosa límpida e analítica serve à descrição de fatos e à sua conjugação num quadro, em que eles são como que apreendidos pelo olhar do leitor – que, diga-se de passagem, não tem nenhuma dificuldade para acompanhar a sua concatenação. Ao que tudo indica, teríamos aí um discípulo do positivismo francês, tradição inaugurada por Condillac ainda no século XVIII: a percepção como quadro de representações confusas, a prosa como instrumento de sua análise e reorganização segundo marcas comuns, estipuladas pelo observador, o *tableau* como lugar natural da exposição sintética dessa operação de deslindamento das percepções. Feito isso, e fixado o objeto, pode-se compará-lo a outros do mesmo gênero e chegar a algo como uma teoria geral.

Não me parece que o ensaio “Sobre a ideia coletiva de morte” desminta essa conclusão. Mas eu tampouco diria que ele a corrobora por inteiro, e seria um absurdo reduzir Hertz a um mero positivista – qualquer que seja o significado que se atribua a essa expressão. Pois a delimitação do território da sociologia em relação ao da biologia não implica, para Hertz, uma separação estanque entre os fatos da vida social e o substrato biológico sobre o qual eles se constituem, tampouco uma relação linear de causa e efeito entre duas instâncias hierarquicamente dispostas uma em relação à outra. Quanto a isso, é interessante lembrar o ensinamento de Mauss, de que nosso autor é tributário.

O ensaio sobre “As variações sazonais das sociedades esquimós”, publicado em 1906, é um claro exemplo da aplicação, aos estudos de sociologia e antropologia, da categoria de “morfologia social”, cunhada por Durkheim<sup>2</sup>. Para Mauss, essa categoria é nada menos que a base de uma ciência

<sup>2</sup> Limito-me aqui a remeter o leitor à introdução de Nathan Schlanger ao volume *Techniques, technologie et civilisation* (2012).

*que estuda, não somente para descrevê-lo, mas também para explicá-lo, o substrato material das sociedades, ou a forma que elas adquirem ao se estabelecer num solo, o volume e a densidade da população, a maneira como esta se distribui assim como o conjunto das coisas que servem como sede da vida coletiva (Mauss, 2012: 144).*

A morfologia social é uma ciência da organização social, compreendida a partir das condições materiais que determinam certo número de práticas coletivas, característico de um grupo. Mauss faz questão de distingui-la da Antropogeografia, centrada no solo, componente “telúrico” visto como o substrato material determinante das práticas sociais tomadas em conjunto, como se essa circunstância não fosse uma, dentre muitas a serem consideradas no estudo da “forma material dos agrupamentos humanos”, onde “o fator telúrico deve ser posto em relação com o meio social em sua totalidade e complexidade” (Mauss, 2012: 149-150). Trata-se, portanto, no estudo dos diferentes agrupamentos de esquimós, de identificar variações circunstanciais recorrentes, incidentes à organização das práticas sociais, variações essas determinadas pelas condições que o meio impõe à efetivação das técnicas humanas, em concomitância com a recorrência de certos padrões, que permitem remeter esses grupos a uma mesma forma geral de sociedade. Essa espécie de sociologia divide-se, assim, em morfologia geral e morfologia particular, ou “sazonal”. Pode-se dizer, dessa ciência, que ela é um estudo de práticas sociais tomadas como atividades que se desenrolam em meio a condicionantes naturais, que as determinam, por um lado, e, por outro, são transformadas por elas.

Parece-me que Hertz tem em vista algo assim. Com esta diferença: se Mauss estuda as relações entre o meio e a sociedade, interessam a Hertz aquelas entre o organismo e o meio, enquanto mediadas pelas práticas sociais. Inversamente, as práticas sociais são o princípio a partir do qual a experiência será dividida em *social e biológica*.

No ensaio “Sobre a preeminência da mão direita” encontra-se, a título de preâmbulo, uma consideração similar à que comentei a propósito do ensaio “Sobre a ideia coletiva de morte”. Para compreender as razões desse fenômeno e explica-lo como signo de uma “polaridade religiosa” (ou seja, tratá-lo como linguagem), Hertz se vê obrigado, mais uma vez, a acertar contas com a biologia. Começa reconhecendo que de fato parece haver aí uma determinante anatômica. Que se verifique um “desenvolvimento mais considerável, no ser humano, do hemisfério cerebral esquerdo, que, como se sabe, enerva os músculos do lado oposto”, parece ser prova suficiente de que a preferência pela mão direita antecede as determinações sociais: “o privilégio da mão direita estaria fundamentalmente na estrutura assimétrica dos centros nervosos, cuja causa, seja ela

qual for, é evidentemente orgânica”. Estaria provada, com isso, a verdade desta tirada, atribuída ao médico e anatomista Paul Broca: “somos destros relativamente à mão por sermos canhotos no cérebro” (: 98). Sem propriamente negar que haveria aí uma “correlação”, Hertz questiona a hierarquização entre dois fenômenos cuja observação conjunta não oferece ao cientista nenhuma indicação a respeito de qual deles seria a causa, qual o efeito. “O que nos impediria de inverter essa proposição e dizer: somos canhotos relativamente ao cérebro por sermos destros na mão?”, ele se pergunta, com uma pitada de humor. Não seria o enervamento muscular uma causa do desenvolvimento acentuado do hemisfério esquerdo do cérebro? Não se trata, com isso, de suprimir a ideia de que esse hemisfério teria, na conformação natural do ser humano, um volume ligeiramente maior, e de que haveria, portanto, uma tendência ao uso da mão destra de preferência à canhota. Hertz não nega o valor da anatomia; mas tem o cuidado de distingui-la da fisiologia: “se fizermos abstração dos efeitos produzidos pelo exercício e pelos hábitos adquiridos, a superioridade fisiológica do hemisfério esquerdo é algo de tão reduzido que, no máximo, pode determinar uma ligeira preferência em favor do lado direito” (: 98). Em vez de tomar sem mais a configuração anatômica como causa da função fisiológica, não seria melhor ver nesta última um princípio capaz de incidir sobre aquela? Ora, se é assim, e se a hipertrofia dos músculos da mão é capaz de “ensinar” o cérebro a dar preferência absoluta ao uso da direita em detrimento da esquerda, então se segue que o *adestramento*, como fenômeno cultural (de origem religiosa, como se verá ao longo do ensaio), incide no corpo precisamente porque a forma deste é determinada, em última instância, pelas atividades que ele exerce, para as quais tem, bem entendido, uma aptidão. “O privilégio instituído pelos homens vem acrescentar-se ao privilégio natural”, isto é, vem confirmá-lo, não por um impulso natural, mas por uma determinação alheia à constituição do organismo como sistema autônomo.

Nesses termos, Hertz propõe algo que equivale, teoricamente, à supressão de toda dicotomia entre Natureza e Cultura, ao mesmo tempo em que reconhece na biologia uma ciência que, embora distinta da sociologia, é indispensável a esta como complemento. Essa constatação, que permite superar a oposição instituída no início do ensaio “Sobre a representação coletiva da morte”, decorre de uma exigência imposta à compreensão do próprio fenômeno em questão:

*não é, portanto, por ser frágil e incapaz, que a mão esquerda é negligenciada, mas o contrário é que corresponde à verdade. Essa mão é submetida a uma verdadeira mutilação, que não deixa de ser bem característica, pois diz respeito à função, e não à forma externa do órgão, pois é fisiológica e não anatômica (: 100-101).*

A distinção entre anatomia e fisiologia, no interior do que antes era simplesmente denominado por Hertz como biologia e oposto à sociologia, desdobra-se no domínio da própria análise. Se voltarmos ao ensaio “Sobre a representação coletiva da morte”, veremos ali o uso pontual, em momentos cruciais da exposição, quando a compreensão de um fenômeno numa sociedade em particular exige a comparação com fenômenos similares em outras, da categoria de *homologia*, que Hertz toma de empréstimo à anatomia comparada, onde ela é utilizada juntamente com a categoria de *analogia*.

Para compreender o significado desses conceitos, não é preciso remontar aqui às suas origens, nos escritos de Georges Cuvier e de Étienne Geoffroy de Saint-Hilaire, tampouco à sua utilização posterior, por Richard Owen<sup>3</sup>. No momento em que Hertz escreve, a distinção está consagrada no interior da língua francesa, como se percebe pelas entradas dedicadas a esses termos no dicionário Littré – publicado entre 1863 e 1877, no intervalo que separa os ensaios de Hertz dos artigos dos naturalistas a que nos referimos. “Analogia: relação, similitude entre diversas coisas diferentes. Existe analogia entre o cavalo e o asno”, assim como existe analogia anatômica entre as mãos dos humanos e as nadadeiras dos cetáceos, por exemplo. “Homologia: relação entre órgãos considerados idênticos, qualquer que seja sua forma, em razão das conexões e da estrutura”. Se a analogia é uma relação de similaridade aparente e fortuita; a homologia é uma relação de identidade estrutural e necessária, a despeito do que possam indicar as similaridades aparentes.

Ouçamos agora Hertz, no estudo “Sobre a representação coletiva da morte”:

*Do nosso ponto de vista, há uma homologia rigorosa entre a exposição do cadáver nos ramos de uma árvore, tal como a praticam as tribos do centro da Austrália; ou no interior da casa dos vivos, como é o costume encontrado entre alguns Papuas e povos Bantus; ou em cima de uma plataforma erguida para esse fim, como é o costume dos polinésios e de numerosas tribos indígenas da América do Norte; ou, enfim, o enterro provisório, observado em particular na maior parte dos índios da América do Sul (: 33-34).*

É uma passagem vertiginosa: vê-se aí nada menos que a elevação do funcionalismo a um estruturalismo, mediante o uso sustentado da comparação como método de apreensão da lógica constitutiva das práticas sociais (já sabemos, pela leitura do ensaio sobre a preponderância da mão direita, que a constituição dessas práticas se dá sobre um substrato biológico determinado: o corpo). É então que Hertz explica:

*Todas essas formas diversas de sepultura provisória – que, em uma classificação*

**3** Para o tratamento teórico desses conceitos em tais autores, ver Stéphane Schmitt (2006).

*tecnológica, deveriam sem dúvida figurara sob rubricas especiais – são para nós equivalentes: elas têm o mesmo objetivo, ou seja, oferecer ao morto uma residência temporária enquanto espera o termo da dissolução natural do corpo, momento em que restam apenas as ossadas (: 34).*

A identificação de uma funcionalidade nos mais diversos rituais mortuários opera aí como um princípio de desmistificação da compreensão das “sociedades primitivas”, cujo “exotismo” é reduzido a uma ilusão, substituída pela lógica rigorosa que governa essas diferentes adaptações circunstanciais ao meio – essas variações morfológicas, para falarmos com Mauss. Estabelecida uma homologia de fundo, um princípio geral de organização, compreendem-se as variações morfológicas, ou de desenvolvimento dos rituais fúnebres, e pode-se proceder com segurança a uma taxonomia das técnicas específicas.

A esta altura, cabe perguntar: seria então o método sociológico da “escola francesa” um herdeiro direto da anatomia comparada? Estariam as ciências sociais, desde o bojo de seu processo de constituição, a reboque das ciências naturais? Não nos cabe aqui decidir essa questão, que, de resto, foi abordada de maneira rigorosa e instigante em estudos como os de Judith Schlanger (1971) e Dominique Guillo (2003). Mas cabe observar que, para Hertz, não se trata de reducionismo. A projeção do esquema função-ordem, encontrado em Cuvier, na fronteira entre natureza e cultura, traçada na superfície e na estrutura do corpo humano, o uso da homologia como categoria de análise de representações empíricas, o método de análise e síntese por comparação, tudo isso indica que, para ele, a sociologia é tão irreduzível à biologia quanto dependente dela. E não poderia ser diferente, quando o corpo humano, no qual natureza e a cultura convergem, desponta como objeto por excelência de ambas essas ciências. É um objeto capcioso, irreduzível a uma determinação completa, e, portanto, um fato *limitador* de toda ambição de compreensão totalizante da experiência. Em outras palavras, a dissolução da dicotomia natureza-cultura, substituída pela confluência, no corpo humano, do social e do biológico, assinala o ponto para além do qual o estabelecimento de relações de causa e efeito se torna um exercício puramente arbitrário.

Nos limites desta resenha, dificilmente caberia a extrapolação – entretanto sugerida pelo viés de leitura adotado – segundo a qual o corpo seria, na sociologia de Hertz, o princípio de articulação, divisão e hierarquização da experiência humana: um princípio de inteligibilidade, verdadeiro foco transcendental a partir do qual se institui um sentido para fatos que, como a morte, são em si mesmos desprovidos de significado. A certa altura do ensaio “Sobre a preponderância da mão direita”, Hertz reconhece: “Somos, portanto, obri-



gados a buscar na estrutura do organismo a linha divisória que dirige o fluxo benfazejo de graças sobrenaturais em direção ao lado direito” (: 98). Frase notável, que me parece delinear todo um programa de pesquisa, que, salvo engano, foi desenvolvido, em diferentes direções, por autores como Mauss (em *As técnicas do corpo*, 1934) e Evans-Pritchard (em *Feitiçaria, oráculos e magia entre os Azande*, 1937). A confecção do sentido não deixa de ser uma operação técnica, em que a sensação e o raciocínio se combinam para fabricar uma imagem social do corpo, por incitação das circunstâncias, ditadas pelas necessidades do grupo, porém sempre de acordo com as condicionantes anatômicas e fisiológicas que tornam isso possível nos indivíduos, enquanto espécie. É a “linha divisória” a que se refere Hertz, que dirige a intencionalidade humana para as regiões que, no substrato orgânico, são mais aptas a acolhê-la de modo a devolvê-la ao meio, devidamente transformadas, ou simbolizadas. A última palavra, a esse respeito, cabe ao próprio Hertz:

*Evitemos ver, nesse último recurso à anatomia, uma contradição ou concessão. Uma coisa é explicar a natureza e a origem de uma força, outra é determinar o ponto ao qual ela se aplica. As leves vantagens fisiológicas da mão direita são apenas a oportunidade de uma diferenciação qualitativa, cuja causa jaz, para além do indivíduo, na constituição da consciência coletiva. Uma assimetria corporal quase insignificante é suficiente para dirigir representações contrárias, todas elas já formadas, num sentido e no outro. Em seguida, graças à plasticidade do organismo, a coação social acrescenta e incorpora aos dois membros opostos as qualidades de força e fraqueza, de destreza e falta de jeito, as quais parecem emanar, no adulto, espontaneamente da natureza (: 120).*

---

**Pedro Paulo Pimenta** é Graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1994), mestre (1997) e doutor (2002) pela mesma instituição, onde leciona desde 2005. Dedicou-se a estudos na área de Filosofia Moderna, com especial ênfase em autores do Século XVIII.

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

EVANS-PRITCHARD, Edward  
1981 *A history of anthropological thought*. Londres, Faber & Faber.

GUILLO, Dominique

2003 *Les Figures de l'organisation. Sciences de la vie et sciences sociales au XIXe siècle.* Paris, PUF.

MAUSS, Marcel

2012 "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos". In \_\_\_\_\_.  
*Techniques, technologie et civilization.* Paris, PUF.

SCHLANGER, Judith

1971 *Les Métaphores de l'organisme.* Paris, Vrin.

SCHLANGER, Nathan

2012 "Une Technologie engagée. Marcel Mauss et l'étude des techniques dans les sciences sociales". In MAUSS, Marcel. *Techniques, technologie et civilization.* Paris, PUF.

SCHMITT, Stéphane

2006 *Aux Origines de la biologie moderne. L'Anatomie comparée d'Aristote à la théorie de l'évolution.* Paris, Belin.

# Seres-terra e a expansão do político nos Andes peruanos

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137324)

2179-0892.ra.2017.137324

## Fábio Zuker

🏠 École des Hautes Études en Sciences Sociales | Paris, França

✉ [fabiozucker@gmail.com](mailto:fabiozucker@gmail.com)

**DE LA CADENA, Marisol.**  
**2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds.***  
**Durham e Londres, Duke University Press, 340 pp.**

O livro de Marisol De la Cadena a respeito das formas de fazer política de uma comunidade quechua nos Andes peruanos estrutura-se a partir da intensa colaboração da autora com Mariano Turpo, importante liderança local, e seu filho Nazario

Turpo, conhecido por sua prática como xamã andino. Professora e pesquisadora da University of California, Davis, De la Cadena aborda etnograficamente os conflitos políticos da luta pela terra na região de Cuzco, nas proximidades de Ausangate (a montanha mais alta do local) a partir de suas dimensões ontológicas. Como evidencia o título do epílogo [*Ethnographic Cosmopolitics*] trata-se de uma etnografia cosmopolítica, em diálogo com as produções mais relevantes no campo da antropologia marcada pela virada ontológica e do pensamento cosmopolítico de autores como Isabelle Stengers e Bruno Latour.

À parte a introdução e a primeira história, o livro é dividido em duas partes, cada qual composta por um interlúdio e três histórias. A primeira parte (vale dizer também, a de maior fôlego e pontos de inflexão) dedica-se a Mariano Turpo, importante liderança local no processo de reforma agrária na região, cuja ação política excede as bases do discurso e da prática política moderna. Mariano foi escolhido e obrigado a essa posição de destaque pelo seu *ayllu* (grupo formado por humanos e não-humanos relacionados uns com os outros por relações de parentesco e coletivamente habitando o território que possuem) por *falar bem* e ter *istrilla* (a habilidade que um ser-terra, termo pelo qual traduzo *earth-beings*, provoca em uma pessoa para que ela possa com ele se relacionar).

Sua posição era tal que ele nunca falava *pelo ayllu* e sempre *a partir do ayllu*. Essa relação se evidencia no embate político contra os grandes proprietários de

terra da Fazenda Lauramarca, que exercia um poder de mando sobre a população quechua. Práticas como o seu contato com Ausangate ou o ritual *k'intu* (consulta às folhas de coca que inclusive tiveram papel fundamental na sua escolha como liderança), evidenciam a existência de um equívoco a respeito do que seria o objeto e as formas da luta política em questão.

Nazario Turpo, filho de Mariano e a quem se dedica a segunda parte do livro, é um guia turístico também identificado como xamã andino – o que não deixa de ser uma forma de proteção diante do perigo e exposição das práticas que apenas os *yachaq* (conhecedor/sabedor) poderiam realizar. Nessa dupla posição, ele se vê levado a conciliar sua prática entre as obrigações em relação aos seres-terra e as demandas do turismo, regulado pelo Estado, pelo mercado e pelas subjetividades de seus consumidores. Tem lugar de destaque a vida pouco usual que Nazario mantinha, quando comparado às de outras pessoas de seu *ayllu*, tendo sido chamado para fazer *despachos* durante a posse do presidente Alejandro Toledo, que propunha um governo também voltado para a população nativa do Peru, e o seu trabalho como curador de uma exposição andina no Smithsonian's National Museum of the American Indian, em Washington DC (EUA).

O desafio principal que o livro se coloca gira ao redor das possibilidades de conceber a história e a política (e a relação entre ambas) a partir de práticas que lhes excedem – ou seja, que excedem o modo como são ontologicamente entendidas em sua concepção predominante pela modernidade ocidental. Como conceber a política e a história a partir da constatação de que existem outros mundos, nos quais os seres-terra têm um poder de agência política e de influência impossíveis de serem apreendidos pelos modos de produção de evidência do pensamento histórico? Estas reflexões permitem a expansão de uma forma de compreender a ação política para além daquilo que a modernidade define como estritamente político, e que é fundamental para se pensar outros contextos etnográficos em que a resistência e a insubordinação a projetos coloniais e de gestão do Estado colocam em jogo seres inconcebíveis para o modo de fazer política tido como normal. Do ponto de vista metodológico, De la Cadena se apoia em dois conceitos centrais da antropologia contemporânea: a ideia de conexões parciais, tal como trabalhada por Marilyn Strathern (2004) e da equivocidade envolvida no fazer antropológico, tal como pensada por Eduardo Viveiros de Castro (2004a, 2004b).

*Tirakuna*, ou seres-terra, são poderosos seres não-humanos que participam da vida daqueles que chamam a si mesmo de *runakuna*: geralmente pessoas que falam apenas quechua e que, tal como Mariano e Nazario, se envolvem também nas instituições modernas sem deixar de reconhecer a força dos *tirakuna*. É por esse dado etnográfico fundamental que De la Cadena constrói a sua reflexão a

partir da noção de *conexões parciais*. Na lógica do pensamento que pendula entre pluralidade e singularidade, relações conectam sociedades externas umas às outras. Assim, no caso dos Andes, a cultura indígena em contato com a hispânica teria dado origem a uma terceira, a mestiça.

A partir de uma análise que enfoca essas conexões parciais, De la Cadena retoma a proposta de John Law (2006: 64), para quem “*the argument is that ‘this’ (whatever ‘this’ may be) is included in ‘that’, but ‘this’ cannot be reduced to ‘that’*”; assim, podemos conceber uma perspectiva em que *runakuna* e mestiços aparecem uns nos outros, e simultaneamente permanecem distintos. Desta maneira, apresenta alternativas analíticas ao modo pelo qual a política estatal pensa a identidade indígena a partir de semelhanças e diferenças.

Outra referência fundamental para a autora compreender a luta indígena de *runakuna* com Mariano Turpo é o conceito de equivocidade, que Eduardo Viveiros de Castro concebe como inerente à prática de tradução envolvida no fazer antropológico. A luta de Mariano, fundamental para a reforma agrária peruana (considerada pela autora como o evento político mais importante do século XX), passa por um duplo processo de apagamento da história – e aqui a autora dialoga com as reflexões de Michel-Rolph Trouillot (1995) sobre o silenciamento da história da revolução haitiana. A Mariano não é resguardado lugar algum na história oficial do país, nem nas pelepas empreendidas pela esquerda. Para esta, Mariano era um típico líder camponês a quem faltava consciência de classe: as dimensões indígenas da política, como a sua posição de fala a partir do *ayllu*, eram uma impossibilidade epistemológica – senão ontológica.

Um segundo processo de apagamento e exclusão (e que será objeto de uma atenção maior em seu livro) está relacionado às diferenças ontológicas que separavam *runakuna* e os grupos de esquerda a quem estavam parcialmente aliados na luta política contra a fazenda Lauramarca. O que, para a esquerda peruana, era um processo racional e jurídico-político da necessidade de distribuição de terras para a construção de uma sociedade menos desigual, para os *runakuna* era algo *radicalmente* diverso. Assim, a luta pela terra vê-se envolta em uma equivocidade ao redor dos próprios processos e métodos. Usando a mesma palavra (terra, por exemplo), interlocutores da esquerda peruana e os indígenas não se referiam à mesma coisa. Seguindo a proposição de Viveiros de Castro, De la Cadena não se restringe a meramente apontar para tal equívoco, mas busca explorar as bases e pressupostos a partir dos quais tais equívocos ocorrem.

Por tais motivos, a autora dedica grande parte de suas reflexões ao arquivo de Mariano – levando em consideração o fato que para ele era algo tão desimportante que queimava os papéis para acender o fogo com que aquecia sua casa. Trabalhando esses arquivos sobre a luta política de Mariano a partir das memórias locais, De la Cadena explora justamente as dimensões outras en-

volvidas nesta luta política. O arquivo evidenciava precisamente uma falta – a dimensão dos *runakuna* envolvida no embate político, e era ao mesmo tempo o local no qual as conexões parciais entre os diversos mundos se faziam presentes: algo que excede a política em sua concepção moderna se fazia ali presente; ou a política como um desacordo ontológico, como retoma a autora inspirada pelas reflexões de Jacques Rancière. Trata-se, portanto, de reivindicar uma *alter-noção* do arquivo: não o local da inclusão liberal, mas capaz de abrigar as diversas “práticas de fazer mundo” (*world making practices*).

Tais reflexões propostas pela autora nos levam à contundente crítica que realiza ao pensamento pós-colonial para propor aquilo que ela denomina como a “qualidade de evento do ahistórico” (“*eventfulness of the ahistorical*”). Para tanto, De la cadena afasta-se do que considera um traço marcante de produções teóricas de autores como Richard Price, Johannes Fabian e Eric Wolf, que justamente quando analisavam a hegemonia e o despotismo da história como instrumento colonial de dominação, buscando outras histórias, expandiram a outras realidades etnográficas não-ocidentais o mesmo conceito de história. A autora, por sua vez, enfoca uma reflexão acerca de eventos que não podem ser historicizados – precisamente por não cumprirem os requerimentos da estrutura ontológica que marca a história, em que a evidência tem lugar central na compreensão do que é entendido como realidade. Estes eventos políticos, tais como vividos pelos *runakuna*, ainda que não passíveis, ou avessos, à compreensão histórica, têm capacidade de agenciamento políticos.

A propósito da economia do livro, vale ressaltar que, apesar de certa simetria na distribuição das histórias e interlúdios entre a primeira e a segunda parte, elas têm pesos desiguais no que diz respeito à apresentação da etnografia e às reflexões teórico-metodológicas: a primeira parte, que gira ao redor de Mariano Turpo, dedica um maior tempo a discussões teóricas, enquanto a segunda é predominantemente etnográfica, e perde o fôlego da primeira no que diz respeito às inflexões críticas.

Talvez o ponto central debatido pela autora acerca das práticas xamânicas que Nazario oferece aos turistas da região de Cuzco seja justamente, a partir da mesma ideia de conexões parciais, analisar os malabarismos feitos por ele para cumprir, por um lado, as obrigações do *ayllu* no que diz respeito aos *despachos* e, por outro, os ditames do turismo na região. Toda uma lógica de evitar realizar os *despachos* tais como devem ser feitos, para turistas e na exposição que curou em Washington DC, era pensada inclusive como forma de proteção, pois Nazario sabia os perigos aos quais se estava expondo. Não obstante, quando de sua morte nas imediações de Cuzco em um acidente de ônibus na tortuosa estrada que o levava ao trabalho, não faltaram *runakuna* que dissessem que ele deixara de lado as suas obrigações como *yachaq* e para com o *ayllu* ao utilizá-la em seu trabalho diário.

Por fim, um ponto que a autora tangencia, mas logo dele se afasta, refere-se às possibilidades de compreender as práticas políticas *runakuna* a partir da ideia clastriana de uma sociedade que funciona contra o Estado. A proposta de Rancière de uma busca por visibilidade dentro da política estatal parece fazer muito mais sentido para sua análise. Entretanto, caberia perguntar, a partir dos dados etnográficos levantados pela autora, em que medida a inclusão de seres-terra na política, e a insistência na qualidade de evento daquilo que não pode ser historicizado, não revelaria um modo de funcionamento avesso, e contrário, às formações estatais? Na medida em que a realidade concreta do Estado em países andinos tem seu fundamento biopolítico na categoria do mestiço – sua fundação depende da fusão de duas culturas distintas em uma só –, na qual a razão moderna, capaz de categorizar a natureza como algo inerte e sem agência, serve como instrumento de desqualificação de modos de vidas indígena, a luta política *runakuna* talvez possa ser concebida como contra o Estado.

---

**Fábio Zuker** é bacharel em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo e mestre em Ciências Sociais pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris). Atualmente está elaborando o seu projeto de doutorado a respeito das formas de resistência indígena na Amazônia.

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LAW, John

2004 *After Method: Mess in Social Science Research*. Nova York, Routledge.

TROUILLOT, Michel-Rolph

1995 *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Beacon.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2004a “Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies”. *Common Knowledge*, 10(3): 463-84.

2004b “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipití*, 2(1): 3-22.

STRATHERN, Marilyn

2004 *Partial Connections*. Nova York, Altamira.

# Sobre laboratórios e jardins

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137325>

## Giovana Acacia Tempesta

🏠 Universidade de Brasília | Brasília, DF, Brasil

✉ [giovana.tempesta@gmail.com](mailto:giovana.tempesta@gmail.com)

**MATTINGLY, Cheryl.**  
**2014. *Moral Laboratories. Family Peril and the Struggle for a Good Life.* Oakland, University of California Press, 280 pp.**

*Moral Laboratories. Family Peril and the Struggle for a Good Life* é o segundo resultado de fôlego<sup>1</sup> de uma pesquisa realizada por uma equipe multidisciplinar, coordenada pelas antropólogas Cheryl Mattingly e Mary Lawlor, que, entre os anos de 1997

e 2011, focalizou famílias afro-americanas pobres vivendo em Los Angeles, Estados Unidos. Este livro é de autoria de Mattingly e se concentra em histórias de cinco famílias, embora a pesquisa tenha contemplado cerca de cinquenta. A reflexão é elaborada em torno da indagação sobre como doenças incuráveis ou crônicas, deficiência, acidente grave, assassinato, morte em condições dramáticas são vividas por adultos (sobretudo mulheres) que se encarregam do cuidado de crianças altamente dependentes. O material etnográfico é apresentado sob a forma de cenas, de modo que o leitor se depara vividamente com a complexidade, as singularidades, a delicadeza, as nuances, o aspecto trágico e as incoerências das situações.

“Sua filha está se tornando um vegetal”, disse a enfermeira a Darlene, mãe de Arlene. “Tudo bem, então nós vamos nos tornar seu jardim”, respondeu a mãe (: 176). Arlene é uma bebê que nasceu com espinha bífida, um tipo de malformação grave, e permaneceu internada por vinte e dois meses, período bastante superior às previsões médicas, ao longo do qual foi submetida a cerca de 30 cirurgias, por insistência dos pais, tornando-se completamente dependente de aparelhos e remédios. A metáfora do vegetal, apresentada nesta cena, que é trabalhada mais de perto no capítulo 7, “Tradições morais rivais e o bebê milagroso”, é analisada como expressão de duas teorias antagônicas sobre o “humano”, mobilizadas pelos pais da bebê e pela equipe médica, no cotidiano de uma UTI neonatal em Los

**1** O primeiro resultado de fôlego foi *The Paradox of Hope: Journeys Through a Clinical Borderland*. Oakland, University of California Press, 2010.



Angeles. Enquanto a metáfora biomédica do vegetal era empregada pela equipe como prova de que Arlene estava deixando de ser humana, para seus pais, católicos convictos, a metáfora implicava uma transformação moral pessoal a fim de que pudessem prover o cuidado de que ela necessitava. Mattingly busca inspiração em teóricos neo-aristotélicos para tratar ambas as posturas como correlatas de duas teorias morais distintas, a religiosa e a biomédica.

Em sua leitura dessa história, a autora levanta questões “em primeira pessoa”, da perspectiva dos pais: como os poderes morais e a agência de Arlene lhe conferem um “eu” e um estatuto humano que os pais consideram irrefutável, apesar das colocações divergentes dos médicos? Como a justificativa moral dos pais para não desligar os aparelhos que a mantêm viva reflete um projeto de cuidado e um experimento moral no interior de seus próprios projetos de transformação pessoal? Mattingly propõe que os pais da bebê doente inserem a atuação dos médicos num horizonte cosmológico mais amplo concernente à vida humana, que seria regida por Deus. Eles acreditam que as práticas médicas devem ser combinadas a práticas espirituais (rezar, ler a Bíblia, ir à igreja) para se obter saúde e bem-estar, percebendo-se como sujeitos de cuidado ativos, que atuam em relação de complementaridade com a biomedicina. Além disso, os pais pretendiam provocar uma transformação moral nos profissionais que compunham a equipe da UTI neonatal, para que estes deixassem de ser arrogantes e reconhecessem que a vida de Arlene não estava em suas mãos, mas que eles deveriam fazer tudo que estivesse a seu alcance em nome da sobrevivência dela, enquanto aguardavam a manifestação dos planos divinos. De sua parte, os médicos acreditavam que esses pais eram egoístas e que a vida da criança dependia somente da medicina. Os conflitos entre as narrativas dos pais e dos profissionais de saúde exprimem um pluralismo moral que deita raízes tão profundas na sociedade norte-americana que parecem indicar uma cisão ontológica, obstruindo qualquer tradução fácil entre os dois vocabulários.

Ao tratar a situação como evidência de uma incomensurabilidade moral, Mattingly se concentra na força política do discurso religioso proferido por esses pais, que, de forma criativa, inserem as metáforas clínicas num enunciado profético. Ela descreve outra cena impactante, na qual Darlene lhe apresenta sua filha pela primeira vez, na maca da UTI, indicando detalhadamente todas as máquinas, remédios e fios ao seu redor como elementos constitutivos da criança. Ao proceder dessa maneira, a mãe estaria alterando o olhar canônico, redesenhando os contornos do corpo da sua filha, “naturalizando” a tecnologia num corpo milagroso que pode incluir todos os artefatos que Deus ajudou os doutores a criar (: 177). Essa história revela o caráter fundamentalmente relacional do *self*, uma vez que a doença, a tragédia pessoal e a morte são experimentadas intersubjetivamente. Em síntese, esta é uma história sobre sobrevivência

e *florescimento* (um conceito aristotélico) ou, ainda, sobre as conexões culturais entre a ideia de destino inexorável, sofrimento intenso e esperança.

Neste livro, o hospital é pensado como um *laboratório moral*, assim como a casa, as ruas, a igreja, a escola, locais comuns onde são realizados experimentos cotidianos de cuidado. A partir deste conceito, que dá nome à obra, a autora focaliza os eventos narrativos e a maneira como eles são corporificados pelas pessoas para acessar o aspecto propriamente moral da experiência. A leitura propicia que percebamos que pequenos momentos e atividades rotineiras, como as cenas envolvendo Arlene, o “bebê milagroso”, quando observados ao longo do tempo, adquirem profundidade enquanto episódios de narrativas de esforço moral e enquanto parte de um compromisso consciente de efetivar versões particulares de bem viver.

Nos laboratórios morais de Mattingly não há cobaias propriamente: os experimentos são conduzidos por pessoas que têm vínculos próximos com aqueles que sofrem, isto é, “pesquisadores” e “pesquisados” estão todos completamente enredados na situação e anseiam por um desfecho favorável, no interior de um universo de possibilidades em alguma medida aberto para a contingência. Contra a presunção de onipotência do indivíduo autossuficiente que informa certas ideias e imagens ocidentais sobre o sujeito e as relações sociais, e que corresponde ao conhecimento objetificado da ciência moderna, Mattingly defende que a vida humana é um compromisso precário entre as forças que moldaram o passado e as possibilidades atribuídas a um futuro inacabado, um empreendimento frágil, arriscado, em alguma medida incontrolável, tal qual o jardim, espaço que requer cultivo diário.

A obra situa-se, portanto, no terreno da ética, conceito empregado pela autora como sinônimo de *moral*. De acordo com Mattingly, as complexidades morais envolvidas no “cuidado dos outros íntimos” em circunstâncias adversas requerem um raciocínio multifacetado que engendra contínuas deliberações morais, avaliações e experimentos sobre como viver. Ela pretende compreender como as pessoas confrontadas com dilemas morais dilacerantes tomam suas decisões e assumem as consequências de seus atos. Sob tal perspectiva, o sofrimento dá ensejo a responsabilidades morais, sendo que o árduo trabalho do cuidado implica o cultivo de virtudes pessoais como a compaixão, a coragem e a abnegação, bem como a criação de comunidades de cuidado, que podem incluir a família extensa, vizinhos, amigos e profissionais da saúde. Para a autora, que mantém uma conversação profícua com a antropóloga Veena Das, este “engenho moral” da vida cotidiana, que pode soar antiquado para audiências entusiastas do pós-humano, ilumina a interdependência necessária entre os seres humanos – afinal, ela pondera, como seres humanos simplesmente não podemos existir individual ou coletivamente sem sermos, em alguns momentos da vida, o centro de projetos de base (ou *ground*

*projects*, expressão cunhada por B. Williams) para outros significativos.

O trabalho de Mattingly inspira-se no pensamento de Martin Heidegger, que elaborou, no início do século XX, uma nova leitura da obra de Aristóteles, influenciando pensadores ligados à fenomenologia, à hermenêutica e ao existencialismo, na qual propõe que a ontologia se realiza na prática cotidiana e na temporalidade da transformação humana. No Prólogo, a autora esclarece que há leituras diferentes sobre a fenomenologia de Heidegger e que sua abordagem se apoia na leitura oferecida por Charles Taylor, que se concentra na moral a partir da perspectiva da experiência, configurando-se uma densa fenomenologia da ação em primeira pessoa: “Nós somos animais que se autointerpretam” (: 13), afirma ela, compreendendo o “significado” como um termo necessariamente moral, porque assentado sobre uma orientação para o bem. Seguindo Taylor, ela assume que o *self* dialógico, não-cristalizado, implica redes de interlocução, em contraste com o individualismo e o construcionismo social, e destaca que a comunidade fundamentalmente provê espaços de conversação sobre os problemas enfrentados pelas pessoas.

A autora esclarece que Taylor e filósofos como Alasdair MacIntyre, Bernard Williams, Martha Nussbaum, Hannah Arendt, Iris Murdoch e Stanley Cavell, com os quais ela dialoga, buscaram inspiração em Aristóteles para se contrapor à deontologia e ao utilitarismo, predominantes na teoria social em meados do século XX. O ponto que ela enfatiza é o de que esses pensadores atribuem importância a uma concepção de *self* culturalmente densa:

*Este agente moral repleto de conteúdo e psicologicamente complexo está firmemente situado em cenários culturais e históricos particulares, um panorama que contrasta bastante com o agente moral separado e universal associado aos esquemas morais modernos (: 38).*

Significativamente, para esse movimento de redescoberta da ética da virtude – que deve muito a filósofas e pensadoras simpatizantes do feminismo –, o cuidado do outro e a esfera doméstica das relações familiares e íntimas são considerados ícones dos desafios e complexidades da vida moral.

O foco das reflexões da autora recai sobre uma ética do cuidado que privilegia um *self* previamente conectado com outros significativos (o “eu” existe na relação com um “nós” intersubjetivo precedente), em vez de um *self* autônomo, enfatizando-se as responsabilidades, as relações, a intersubjetividade e o caráter circunstancial da ética, mais que regras gerais e abstratas. Essa modalidade de pensamento ecoa uma sensibilidade pré-moderna, na qual as pessoas são consideradas criaturas sociais vulneráveis, que dependem de circunstâncias que frequentemente escapam ao controle do agente moral singular, e está associada

ao sentido de uma ordem superior, além ou acima da vida humana, que abrange a dimensão espiritual da existência.

Mattingly sublinha que o pensamento neo-aristotélico se fundamenta no pressuposto de que a existência humana não é um dado, mas um processo que envolve potência e possibilidades. Cultivar a virtude é parte do processo de vir a ser, que se realiza na práxis, no qual a ação virtuosa consiste em um fim em si. Esta corrente de pensamento pretende revisar preceitos básicos que se tornaram parte da reação aos esquemas morais do Iluminismo, mas que não teriam permitido formular enunciados satisfatórios sobre a dicotomia central entre morais locais e liberdades individuais.

Mattingly dialoga com a obra de Michel Foucault, mas inspira-se claramente nos *insights* de Hannah Arendt (para quem as ações são ilimitadas porque as consequências possíveis são infinitas) e Ernst Bloch (para quem o “real” é um processo inacabado que faz a mediação entre o presente, o passado inacabado e os futuros possíveis). Para a autora, o caráter aberto da ação não pode ser contido por qualquer lei, instituição, pessoa (legislador), sistema ou estrutura social. Ao privilegiar a dimensão da experiência (“ética em primeira pessoa”) e o *self* temporal, Mattingly convoca a abordagem etnográfica e a própria fenomenologia a assumir seu valor propriamente heurístico, demonstrando, por meio de sua etnografia criativa, que a singularidade, a riqueza e a sutileza da realidade apreendidas pelo antropólogo em campo efetivamente desafiam e desestabilizam a teoria, ampliando os horizontes do pensamento social.

A autora (assim como, aparentemente, seus interlocutores) não se pergunta como ou por que a “má sorte” acontece, mas antes que tipos de deveres morais ela prescreve para as pessoas. Ela assume que o processo de transformação moral é lento, pois requer a mudança da percepção em si, o advento de uma nova forma de enxergar as situações e de enxergar a si mesmo (uma “reorientação moral”, nas palavras de Murdoch). Desse modo, Mattingly focaliza, sobretudo, o jogo entre o trabalho interior e o mundo da ação social, algo mais externo, mais intersubjetivo, dialogando com Thomas Csordas. O trabalho de transformação pessoal analisado não diz respeito apenas a projetos de aprimoramento pessoal, mas demanda uma mudança no mundo. As pessoas reconhecem que o cuidado dos sujeitos próximos implica negociação, problematização e por vezes confronto direto com as instituições e seu modo especializado de cuidado ou com os modos de cuidado característicos da vida comunitária cotidiana. Esta forma de encarar os momentos dramáticos de experimentação do cuidado permite contemplar a incerteza e a contingência, afastando a repetição automática do passado e possibilitando pequenas, mas significativas, revoluções na esfera do cotidiano. Olhar para as histórias quase invisíveis que se passam nos *laboratórios morais*, trazendo à luz esforços que

poderiam permanecer despercebidos, faz com que o ordinário seja visto como o espaço no qual algo novo pode ser criado, ainda que suas consequências sejam frágeis e imprevisíveis.

É digno de nota que as e os protagonistas dessas histórias com “h” minúsculo (ou “experimentos inacabados”) não aceitem o destino de forma passiva, não se acomodem na posição de vítimas – ainda que sofram os efeitos de uma situação de desigualdade perversa, decorrente de uma estrutura econômica injusta e do racismo estrutural que marcam a sociedade norte-americana. Eles demonstram habilidade para formular um desafio a um discurso normativo, por meio da justaposição crítica da experiência vivida. Olhar para o potencial trágico dos projetos pessoais de transformação, descortinar a enormidade da tarefa de realizar sonhos morais ou a tragédia da incomensurabilidade moral, ajuda a revelar onde se localizam os obstáculos para a transformação e permite que se aja sobre eles de forma mais ou menos eficaz. Mattingly assume que o sofrimento geralmente engendra reflexão, experimentação e mudança, mas conclui seu experimento narrativo com uma história particularmente triste, aquiescendo com a ambiguidade fundante da experiência, postulada por uma longa tradição filosófica, de acordo com a qual o “sujeito que sofre” e o “sujeito que se esforça moralmente” são componentes inseparáveis da condição humana.

Ao lançar a provocação sobre a vocação filosófica da antropologia, por meio da reflexão sobre outras práticas de cuidado que não as dominantes, Mattingly parece ter sido contaminada pela concepção de bem viver de seus interlocutores e, assim, o livro é impregnado de *sabedoria*, outro conceito empregado por Aristóteles, que se diferencia da inteligência livresca ao agregar a experiência pessoal do aprendizado prático à virtude moral. Ainda que se possam levantar questionamentos pertinentes sobre o possível efeito de reificação de estereótipos de raça e da capacidade de superação associada a grupos subalternos, o livro é tocante, sensível e faz pensar sobre diferentes modalidades de cuidado e concepções de saúde e bem-estar, que florescem contra toda estatística, um instrumental heurístico de ponta para inspirar reflexões vicejantes em antropologia da saúde, bioética, psicologia social e canteiros disciplinares afins.

---

**Giovana Acacia Tempesta** é pesquisadora-colaboradora plena vinculada ao PPGAS/DAN/UnB e atualmente desenvolve pesquisa na área da antropologia do parto. No mestrado e no doutorado realizou pesquisas na área da etnologia indígena, na Amazônia brasileira.

# Mundos incertos sob um céu em queda: o pensamento indígena, a antropologia e a 32ª Bienal de São Paulo

DOI

[http://dx.doi.org/10.11606/](http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137327)

2179-0892.ra.2017.137327

## Nina Vincent

📍 Universidade Federal do Rio de Janeiro | Rio de Janeiro, RJ, Brasil

✉ [ninavincen@gmail.com](mailto:ninavincen@gmail.com)

**32ª Bienal de São Paulo – Incerteza viva. Pavilhão da Bienal, Parque do Ibirapuera, São Paulo, 7 de setembro a 11 de dezembro de 2016.**  
**Curador: Jochen Volz;**  
**Cocuradores: Gabi Ngcobo, Júlia Rebouças, Lars Bang Larsen e Sofia Olascoaga**

Toda bienal é um universo. Um universo recortado, mas sempre impossível de ser apreendido em sua totalidade. A 32ª Bienal de São Paulo não é exceção. Não é somente o tamanho deste modelo de exposição que torna complexa a tarefa de escrever uma resenha. Minhas impressões e perguntas não estão no campo da crítica de arte, escrevo como antropóloga pensando nas incertezas desse fazer nos dias

de hoje. Afinal, o terreno das incertezas parece ser apropriado neste caso.

*Incertezas Vivas*, apresentada no Parque do Ibirapuera entre setembro e dezembro de 2016, é, segundo o curador geral Jochen Volz, uma exposição montada como uma floresta, que teve como motor inicial a necessidade de se falar sobre natureza e ecologia, tema que vinha sendo abordado por muitos artistas (Volz, 2016b). O projeto expográfico, diz o curador, buscou um espaço fluido e permeável. A proposta rejeita padrões urbanos, como quadras, blocos e avenidas, preferindo pensar o local “por escala” e não “por espaço”, como num jardim, com o mínimo possível de paredes. A selva de pedra paulistana cede lugar às árvores do Ibirapuera, que dialogam com os troncos calcinados retrabalhados por Frans Krajcberg, logo na entrada. A “floresta” também aparece na frequente utilização de matéria orgânica – terra, argila, madeira, plantas, alimentos, cogumelos, cristais. Conhecimentos, tempo, corpo, extinção, transformação, cosmos são outros temas recorrentes entre os trabalhos expostos.

*Dois pesos, duas medidas*, de Lais Myrra, condensa de maneira bem direta a ideia. Duas enormes colunas empilhadas, com as mesmas dimensões, atravessam o vão entre os andares do pavilhão, uma composta por materiais

empregados nas construções indígenas (cipó, toras de madeira, palha) e outra por materiais usados na construção civil brasileira (tijolo, cimento, ferro, vidro, canos) – “dois modos construtivos que corporificam modos de vida e dois projetos distintos de sociedade que, ainda que sejam potência de construção, já anunciam suas formas de ruína” (Zuker, 2016: 232).

É importante pensar o que esses elementos da “natureza” estão fazendo na exposição. A análise antropológica de exposições ganha muito quando partimos dos objetos e do que surge na interação entre as obras, o espaço e o público. Daí revelam-se as relações que estão “nos bastidores” e arriscamos algumas abstrações.

Toda curadoria é uma perspectiva, um recorte, uma interpretação revestida de autoridade e informada por interesses e objetivos dos mais diversos níveis. Exposições são narrativas visuais, espacializam conhecimento, e, assim como objetos, representam e ao mesmo tempo constroem a cultura, têm agência na vida social, provocam interações em todas suas etapas e materializam redes complexas de relações.

Os eixos explorados na 32ª Bienal de São Paulo despertaram grande interesse da antropologia pela afinidade com nossos campos temáticos. A curadoria se articulou em torno de cosmologias/mitologias, narrativas, educação/desaprendizagem, ecologia. O modo de vida indígena se destaca entre outros que emergem na exposição como inspiração para a criação artística legitimada pela bienal e para o debate que pretendeu levantar.

A bienal “ambiental” escolhe seu “outro” por excelência, ainda que falar desse “outro” seja, como sempre, uma forma de falar de si. Esse “outro” cultural, possivelmente redentor, está presente no imaginário artístico há tempos, especialmente desde as vanguardas modernas. Também se aproxima daquele descrito por Foster quando fala das empreitadas etnográficas da arte pós-moderna em busca de uma alteridade ideal, à qual se impõe que seja “não somente autenticamente autóctone, mas também inovadoramente político” ([1995] 2014: 173).

Se vivemos um estágio do capitalismo tardio em que o idioma falado é o da cultura – e isso vem sendo assunto da própria antropologia desde que percebemos que “cultura” se tornou um termo corrente, objetificado e mesmo comodificado – é pela cultura que se tenta achar outros caminhos. Inspirada no vocabulário do momento na antropologia, a arte que esta bienal escolhe mostrar pretende habitar uma multiplicidade de mundos, de ontologias. A ideia de “fim de mundo” aparece explicitamente na fala dos curadores e as referências às diversas obras científicas e literárias que mapeiam este cenário catastrófico são constantes. Essa é a bienal do Antropoceno, da queda do céu, da convivialidade intraespécies, dos mundos em que habitam mais-que-humanos.

A associação imediata da ecologia com as sociedades indígenas pode ser encarada como um clichê primitivista e romântico numa exposição com ares de

*New Age*. Mas, levando a sério as questões levantadas pelos artistas e curadores, parece relevante pensar por que – e como – a “questão indígena” chama tanta atenção nessa edição da bienal e tem sido levantada na arte contemporânea atualmente. Falar em “questão indígena” na arte, como bem ressaltou Cesarino (2016: 38) é tão politicamente importante quanto redutor.

Diversas obras na bienal flertam de maneira mais ou menos explícita com universos indígenas. No centro do pavilhão, três grandes telas compõem *O Brasil de todos os índios, um arquivo aberto* (2016), que exhibe uma compilação de cerca de sete horas de trechos de três minutos extraídos do arquivo do projeto Vídeo nas Aldeias. São registros da diversidade dos grupos indígenas que vivem no território brasileiro e dos olhares possíveis sobre suas realidades. Pode-se ver rituais e vida cotidiana em imagens históricas e contemporâneas, conflitos pela demarcação de terras e expressões que desafiam visões puristas, como o rap guarani dos Brô Mc's. Mas a profusão de vídeos e, neste caso, a dificuldade de contextualizá-los, andam de mãos dadas com a típica desatenção ansiosa do público do século XXI, contribuindo para uma aproximação superficial.

Carolina Caycedo, que já costumava trabalhar fazendo pesquisas com comunidades ribeirinhas, coletando objetos e dados, mapas e imagens sobre impactos da economia extrativista, privatização das águas e construção de barragens, desenvolveu para a bienal um trabalho sobre as usinas hidrelétricas de Itaipu e Belo Monte e acabou incorporando o rompimento da barragem de Mariana – MG. Sua obra *A gente rio* apresentava registros e objetos afetivos de todos estes locais, além de desenhos que narravam mitos ligados aos rios.

Outros artistas tratam de conflitos ligados a grupos indígenas, como Úrsula Bieman e Paulo Tavares com *Forest Law*, que mostra tensões conflituosas no território amazônico reunindo vídeos, mapas, livros e referências jurídicas da batalha travada pelos Sarayaku (quechua) contra uma petroleira no Equador. Maria Thereza Alves apresenta *Uma possível reversão de oportunidades perdidas*, com cartazes anunciando conferências fictícias, imaginadas junto à interlocutores indígenas com temas sobre os quais gostariam de ser convidados a falar. Rita Ponce de León criou *En forma de nosotros*, um espaço escultórico interativo feito de barro com cavidades para acomodar corpos, pés, mãos, deitar e descobrir desenhos, inspirada na viagem que fez com os curadores ao território dos Quechua-lamas na Amazônia peruana. Há ainda as gravuras de Gilvan Samico com temáticas míticas, e o inusitado filme *Humores Artificiais* de Gabriel Abrantes em que uma indígena vive uma história de amor com um robô.

Logo na entrada da bienal, está a *Ágora: OcaTaperaTerrero*, de Bené Fonteles, uma grande construção de barro e telhado de palha que abriga inúmeros objetos coletados ao longo de sua vida: livros e fotografias de personagens históricos e artistas de diversas origens, arte popular, indígena, afro-brasileira, objetos ri-



tuais, um altar ecumênico, esculturas de lixo recolhido do mar. O chão foi coberto com farinha e terra de São Paulo, Goiás e do Pará cujos cheiros se misturam com ervas e defumadores. Para o artista, trata-se de um espaço formado a partir da escuta dos próprios objetos, um espaço de fala e desejo, de encontro. Dentro da oca, as “Conversas para adiar o fim do mundo”, foram momentos privilegiados para ouvir vozes mais diversas, cantos, danças, imagens de artistas e pensadores que encaram a arte como missão social, de indígenas, afrodescendentes e, como diria o próprio artista, de outras entidades que os acompanham.

O processo, a pesquisa e a experiência do artista vêm ganhando tanta importância para a noção expandida, relacional e desmaterializada da arte contemporânea, que, muitas vezes, são um objetivo em si. Momentos interessantes vividos pelos curadores e alguns dos artistas ocorreram longe dos olhos do público. Os “Dias de estudo” levaram a equipe a Santiago (Chile), Cuiabá (Brasil), Acra (Gana) e Lamas (Perú) para pensar os eixos temáticos em diálogo com pesquisadores e habitantes locais. Os encontros giraram em torno de cosmologias, deslocamentos migratórios, cultura negra, tradição dos povos indígenas, biodiversidade e monocultura, entre outros. Essas vivências, chamadas pelo curador de “viagens de campo (...) para escutar, aprender, viver juntos” (Volz, 2016: 25) revelam o desejo de deslocamento do artista que quer explorar o mundo, colecionar experiências. Ainda que elas afetem os envolvidos, sua profundidade e a durabilidade e equidade dos laços estabelecidos não está garantida.

Diante dessa evidente ressonância entre arte e antropologia, não apenas nas temáticas, mas também no método etnográfico que envolve deslocamento e vivências, é importante não ceder aos impulsos de deslegitimar de antemão processos ocorridos fora de nosso contexto disciplinar. Podemos, no entanto, pensar criticamente essas aproximações. A experiência proposta pela equipe da bienal se insere numa busca mais ampla por vozes dissonantes e constantemente silenciadas, mas é evidente que há muitas limitações nesse diálogo.

As palavras de Davi Kopenawa ecoaram repetidamente na bienal, antes e depois de sua participação em evento da mostra. Ele alerta para a situação urgente e assustadora da Terra, denuncia o ataque ao povo yanomami e a destruição causada pelo garimpo e o agronegócio, fruto da forma dos brancos entenderem e se relacionarem com a natureza, ressoando as constatações científicas mobilizadas pelos curadores para afirmar que estamos, pela primeira vez na história, alterando o ritmo das mudanças da Terra mais rápido do que ela se altera sozinha.

Ailton Krenak, em palestra na bienal, fala dessa obsessão ocidental em controlar a natureza e a paisagem, impossibilitando que se estabeleça relações de afeto e partilha com outros seres, com a água, a terra, as montanhas. Para ele, a técnica e o método científico romperam com um pensamento mitológico

ou “mágico” que teria a potência de se comunicar em diferentes direções com “transmundos”. O grande problema dessa sociedade não seriam as incertezas, mas a angústia das certezas, que empobreceram sua cosmovisão (Krenak, 2016).

No vídeo *A minute ago*, de Rachel Rose, apresentado na bienal, um dia de praia se transforma, em menos de um minuto, em fuga desesperada de uma tempestade de granizo e ventania assustadora, que testa uma incerteza incomensurável. A proposta dos curadores é pensar como a incerteza “parece controlar os modos pelos quais entendemos ou não nosso estar no mundo hoje” diante de “um número crescente de disparidades entre aquilo que cremos, o que sabemos e o que experimentamos” (Volz, 2016: 21). Assim, a bienal pretende ser “uma investigação para encontrar o pensamento cosmológico, a inteligência ambiental e coletiva e a ecologia sistêmica e natural” (Volz, 2016: 23). A incerteza, muitas vezes ligada ao medo, é entendida aqui como lugar de potencial criação.

Preocupações com o futuro, ou mesmo a impossibilidade dele, são recorrentes no discurso do mundo da arte e exposições por toda parte anunciam o fim eminente do mundo como o conhecemos<sup>1</sup>. Esta narrativa presentista e apocalíptica é condizente com a sensação de esgotamento dos modos de produção, relações e interpretações ocidentais constituídas no sistema capitalista.

As discussões sobre o Antropoceno permeiam todo o catálogo desta bienal. Debates sobre como chegamos neste estágio, o que ele significa e como superá-lo também têm mobilizado a comunidade antropológica. Estamos tentando entender os impactos da separação radical e ontológica de sujeito e objeto, natureza e cultura imposta pelo Ocidente e aprendendo com outras filosofias a enxergar que quem está à beira da falência talvez não seja a terra, mas sim o sistema capitalista e suas narrativas de progresso e desenvolvimento. Porém, uma vez instaurada a barbárie globalizada, os mais pobres, os oprimidos humanos e não-humanos sentirão suas piores consequências. Clama-se por um abandono do antropocentrismo, pelo resgate dos espaços e tempos em que todas as espécies podiam se renovar relacionalmente. Hoje viveríamos num mundo cheio de refugiados e sem espaços de refúgio, um mundo de antagonismo desigual entre diversas formas de mundos.<sup>2</sup>

Nesse contexto, esboçam-se tentativas de pensar a partir das proposições daqueles que sofrem há tempos as consequências nefastas da modernidade/colonialidade e entretêm com seu mundo relações diversas daquelas estabelecidas pelo Ocidente. A “virada ontológica” que entende as diferenças não apenas como representações sobre um mesmo mundo que presumimos existir, mas sim como o que atesta a existência de múltiplas realidades e mundos, é o que permite aos próprios “modernos” vislumbrar outros mundos possíveis, incluindo aí os artistas. Essas temáticas estão explícita ou implicitamente muito associadas ao antropólogo Viveiros de Castro – e seu estrondoso sucesso

<sup>1</sup> Por exemplo, a *Documenta* de Kassel, “*Collapse and recovery*” (2012), abordou “de forma holística” e “não-logocêntrica” a relação entre política e conhecimentos científicos ou não, ancestrais e contemporâneos, formas e práticas de reconhecimento de todos os seres animados e inanimados criadores do mundo; a 56ª *Bienal de Veneza*, “*All the world's futures*” (2015), apresentou um mundo dividido e machucado que vive, apesar dos progressos tecnológicos e de conhecimentos, uma era de ansiedade.

<sup>2</sup> Essas ideias podem ser encontradas especialmente em: Danowski e Viveiros de Castro (2014), Latour (2015), Stengers (2015), Haraway (2015) e Povinelli (2015).

no meio artístico, por vezes, ofusca as realidades indígenas que permitiram a emergência de seu pensamento.

Talvez a ideia de ontologia seja canibalizada pelo mundo da arte com muita facilidade, sem se deter no dilema de *se e como* é possível existir diálogo/tradução/compreensão entre esses mundos, além de recair na constante armadilha de colocar formas radicalmente diferentes de vida à serviço dos anseios e demandas ocidentais por soluções para seus problemas. Observando essa exposição, é possível intuir que o termo “ontologia” se aproxima da dinâmica de instrumentalização em que a “cultura” mergulhou. Isso não invalida suas potencialidades, mas demanda reflexão<sup>3</sup>.

A arte ocidental deseja a diferença, a alteridade e às vezes quer “transformar-se em outro”. Nesse processo, existe diálogo e visibilização de questões importantes, mas também fica claro que os indígenas que povoam as imagens da arte contemporânea são construções a partir de ressonâncias de figuras, discursos ou estéticas que correspondem às expectativas dos artistas. A imagem dos indígenas guerreiros ou protetores do meio ambiente são construções que permanecem, mas talvez, como diz Lagrou (2015), “o que vemos agora é que se trata não do índio como protetor em si, mas de um regime específico de produção estética do conhecimento”.

A poderosa poética de Davi Kopenawa capturou o pensamento do mundo da arte. Mas a realidade dos indígenas ainda é de marginalização, especialmente daqueles que não “respondem adequadamente” a questões que interessam aos não-indígenas. As experiências artísticas contemporâneas dos indígenas, como disse o artista Jaidier Esbell (2016), nascem dessa “complexa mistura de realidades e fantasias, um palco belíssimo de natureza e violência, mito e crua realidade”.

Apesar da centralidade temática, a presença, a voz e as criações indígenas continuaram participando timidamente do show. Para a cocuradora da bienal, Julia Rebouças (2016), expor objetos indígenas exigiria um nível de compreensão sobre como apresentá-los que a bienal ainda não tem. E para evitar incorrer em velhos equívocos, preferiram trazer essas questões a partir dos trabalhos de outros artistas. Outras exposições vêm tentando lidar com os desafios de misturar objetos de proveniências diversas, colocá-los em diálogo e pensar caminhos curatoriais para essas criações<sup>4</sup> e vêm sendo bastante criticadas, mas sempre é possível aprender com elas.

Seria possível através de uma exposição de arte trazer a potência de múltiplos mundos? Será necessário rever espaços de autoridade, reconhecer as vozes que surgem na arena das criações, e não apenas enxergá-las como referências. Ainda que elas venham nos mostrar, como fez Kopenawa, o quão problemática é a obsessão por objetos e instituições de arte que “enclausuram objetos”.

**3** Para um debate inicial, ver “Onthology is Just another Word for culture?” (Carrithers et al, 2010).

**4** Cesarino (2016) oferece uma ótima análise de alguns exemplos curatoriais recentes no Brasil.

No vídeo *O peixe* (2016), de Jonathas de Andrade, pescadores abraçam suas presas até sua vida se esvaír, numa proximidade íntima, quase sensual, um afago que antecede a morte inevitável e sem escolha. Quantas relações de proximidade e ternura transformam-se em sufocamento? Podemos pensar nas relações entre pessoas, entre as pessoas e os animais, relações de predação que não são apenas utilitárias; na relação entre sociedade e Estado; na conexão da arte com o real, aquele que lhe serve de combustível, objeto, ferramenta. O que acontece com esse mundo e essas pessoas que a arte tenta afagar?

É frustrante que a questão indígena seja ainda tão mediada por artistas não-indígenas. Mas a tomada de espaços por pessoas e visões historicamente silenciadas já está acontecendo e não depende de um “crivo” antropológico. Artistas e ativistas indígenas estão se movimentando, respondendo de sua própria maneira às questões contemporâneas, ocupando arenas simbólicas como quem ocupa terras que lhes pertencem. Há muitas incertezas sobre os caminhos que virão, mas certamente as muitas formas de pensamento e expressão podem ser mais potentes se novas condições de relação forem experimentadas, para além da superfície das imagens.

---

**Nina Vincent Lannes** é antropóloga, autora de *Paris, Maori: o museu e seus outros – curadoria nativa no Quai Branly*. Foi professora substituta de Antropologia e Arte na EBA/UFRJ. Atualmente é doutoranda no PPGSA/UFRJ e pesquisa relações entre Arte contemporânea indígena e não-indígena, práticas curatoriais, descolonização e questões ambientais na arte.

---

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARRITHERS, Michael; CANDEA, Matei; SYKES, Karen; HOLBRAAD, Martin; e VENKATESAN, Soumhya  
2010 “Onthology is Just Another Word for Culture. Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester”. *Critique of Anthropology*, 30: 152.
- CESARINO, Pedro  
2016 “Os ameríndios e a incerteza na arte contemporânea”. *Diante da incerteza, arte atenta... ARTE! Brasileiros*, set-out n. 36.

DANOWSKI, Débora e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2014 *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e fins*. Florianópolis, Desterro; São Paulo, Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental.

ESBELL, Jaider

2016 “A questão indígena na arte contemporânea”. Comunicação oral em *Conversas para adiar o fim do mundo*, instalação de Bené Fonteles, 32ª Bienal de arte de São Paulo. 06/12/2017. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2016/12/05/jaider-esbell-artista/>

FOSTER, Hal

2014 “O artista como etnógrafo”. In *O Retorno do Real*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 159-185.

HARAWAY, Donna

2015 “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin”. *Environmental Humanities*, vol. 6: 159-165.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce

2010 *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*. Paris, Plon.

KRENAK, Ailton

2016 “As alianças afetivas. Entrevista a Pedro Cesarino” In *Incerteza Viva. Dias de estudo*. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo.

LAGROU, Els

2015 “Entre xamãs e artistas: entrevista com Els Lagrou”. *Revista Usina*, n. 20. Disponível em: <https://revistausina.com/2015/07/15/>

LATOUR, Bruno

2015 *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris, Les Em-pêcheurs de penser en rond, La Découverte.

POVINELLI, Elizabeth

2016 “Depois de outras naturezas e novas culturas, um outro modo”. In *Catálogo 32ª Bienal de São Paulo. Incertezas Vivas*. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo.

REBOUÇAS, Julia

2016 Comunicação oral. *Workshop Práticas curatoriais*. Caixa Cultural, São Paulo, 09/09/2016.

STENGERS, Isabelle

2015 *No tempo das catástrofes. Resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo, Cosac Naify.

VOLZ, Jochen

2016 “Jornadas espirais: incertezas vivas”. In *Catálogo 32ª Bienal de São Paulo. Incertezas Vivas*. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo.

2016b Comunicação oral. *Palestra no Auditório BNDES*, Rio de Janeiro, 30/09/2016.

ZUKER, Fabio

2016 “Lais Myrra”. In *Catálogo 32ª Bienal de São Paulo. Incertezas Vivas*. São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo.

#### REFERÊNCIAS ONLINE

<http://www.32bienal.org.br/>

<http://d13.documenta.de/de/>

<http://www.labiennale.org/en/art/archive/56th-exhibition/56/>