



EDITORIAL

A produção científica em tempos de coronavírus

Laura Moutinho, Pedro de Niemeyer Cesarino e Sylvia Caiuby Novaes

ARTIGOS

Blade Runner BR, 2071: sitiando fronteiras entre Ceilândia e Brasília (o cinema de Adirley Queirós)

Marco Antonio Gonçalves

Na varanda, o silêncio: hanseníase, esquecimento e esgotamento narrativo na Colônia de Antônio Diogo

Rafael Antunes Almeida

Empoderamentos múltiplos de mulheres muçulmanas em espaços públicos na França e no Brasil

Francirosy Campos Barbosa e
Luana Baumann Lima

Livros e Dabucuris. Continuidades e transformações nas formas de atualizações de diferenças entre os grupos Desana do Alto Rio Negro

Samir Ricardo Figalli de Angelo

Reflexivity and Self-Referentiality Image: Yaxchilan Panel VII Hieroglyphic Stairway

Hilda Landrove Torres

“Nos tempos antigos nhanderu soube qual haveria de ser nosso futuro teko”: tempo, troca e transformação entre os Guarani

Ana Maria Ramo

Modos de orientação na floresta e as formas do entender no extrativismo comercial da castanha entre quilombolas do Alto Trombetas, Oriximiná/PA

Igor Alexandre Badolato Scaramuzzi

Intimismo entre humanos e animais em um zoológico na Amazônia (Belém - PA)

Flávio da Silveira e Matheus Pereira Da Silva

Perspectivismo contra o Estado Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política

Renato Sztutman

ENTREVISTA

Ana Loforte: história viva de um legado à Antropologia e aos estudos de gênero em Moçambique | Entrevista com Ana Loforte

Vera Gasparetto e
Helder Pires Amâncio

revista de antropologia

Fundada por Egon Schaden em 1953

ISSN - 1678-9857

EDITORA RESPONSÁVEL

Laura Moutinho, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil

COMISSÃO EDITORIAL

Laura Moutinho, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil

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

Sylvia Caiuby Novaes, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, SP, Brasil

CONSELHO EDITORIAL

Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil | **Antonio Motta**, Universidade Federal de Pernambuco, Departamento de Antropologia e Museologia, Recife, PE, Brasil | **Carmen Guarini**, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Buenos Aires, Argentina | **Catarina Alves Costa**, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Departamento de Antropologia, Lisboa, Portugal | **Claudio Alves Furtado**, Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Salvador, BA, Brasil | **Eduardo Viveiros de Castro**, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil | **Esmeralda Celeste Mariano**, Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Departamento de Arqueologia e Antropologia, Maputo, Moçambique | **Gilton Mendes dos Santos**, Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Departamento de Antropologia, Manaus, AM, Brasil | **Jane Felipe Beltrão**, Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em Antropologia, Belém, PA, Brasil | **Joanna Overing**, The London School of Economics and Political Science, Londres, Reino Unido | **João Biehl**, Princeton University, Department of Anthropology, New Jersey, Estados Unidos | **Júlio César Melatti**, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil | **Klass Woortmam**, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil | **Livio Sansone**, Universidade Federal da Bahia, Centro de Estudos Afro-orientais, Salvador, BA, Brasil | **Lourdes Gonçalves Furtado**, Museu Paraense Emílio Goeldi, Programa de Pós-graduação em Diversidade Sócio-Cultural, Belém, PA, Brasil | **Luiz Fernando Dias Duarte**, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil | **Mara Viveiros**, Universidad Nacional de Colombia, Escuela de Estudios de Género, Bogotá, Colômbia | **Marisa G. S. Peirano**, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil | **Mariza Corrêa**, Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Antropologia, Campinas, SP, Brasil (in memoriam) | **Moacir Palmeira**, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil | **Oscar Calavia Sáez**, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Florianópolis, SC, Brasil | **Paul Henley**, The University of Manchester, School of Social Sciences, Social Anthropology, Manchester, Reino Unido | **Roberto Kant de Lima**, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil | **Ruben George Oliven**, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Porto Alegre, RS, Brasil | **Simone Dreyfrus Camelon**, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França | **Tânia Stolze Lima**, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, Niterói, RJ, Brasil | **Wilson Trajano**, Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, Brasília, DF, Brasil | **Zethu Matebeni**, University of Cape Town, Institute for Humanities in Africa, Cidade do Cabo, África do Sul

SECRETÁRIO

Edinaldo F. Lima

ESTACIÁRIA

Cássia Calais Silva

ASSISTENTE EDITORIAL E REVISÃO

Letizia Patriarca

ASSISTENTE EDITORIAL (SEÇÃO DE RESENHAS)

Luísa Valentini

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA

Fernando Bizarri
(Estúdio Britta)

CAPA

Imagem do filme
Branco Sai, Preto Fica

PATROCINADORES

CAPES
AGUIA/USP

revista de antropologia

63(1) – Janeiro/Abril de 2020

Sumário

EDITORIAL

- 7 **A produção científica em tempos de coronavírus** | Laura Moutinho, Pedro de Niemeyer Cesarino, Sylvia Caiuby Novaes
-

ARTIGOS

- 12 **Blade Runner BR, 2071: sitiando fronteiras entre Ceilândia e Brasília (o cinema de Adirley Queirós)** | Marco Antonio Gonçalves
- 35 **Na varanda, o silêncio: hanseníase, esquecimento e esgotamento narrativo na Colônia de Antônio Diogo** | Rafael Antunes Almeida
- 59 **Empoderamentos múltiplos de mulheres muçulmanas em espaços públicos na França e no Brasil** | Francirosy Campos Barbosa, Luana Baumann Lima
- 83 **Livros e Dabucuris. Continuidades e transformações nas formas de atualizações de diferenças entre os grupos Desana do Alto Rio Negro** | Samir Ricardo Figalli de Angelo
- 105 **Reflexivity and Self-Referentiality Image: Yaxchilan Panel VII Hieroglyphic Stairway** | Hilda Landrove Torres
- 122 **“Nos tempos antigos nhanderu soube qual haveria de ser nosso futuro teko”: tempo, troca e transformação entre os Guarani** | Ana Maria Ramo
- 143 **Modos de orientação na floresta e as formas do entender no extrativismo comercial da castanha entre quilombolas do Alto Trombetas, Oriximiná/PA** | Igor Alexandre Badolato Scaramuzzi

164 **Intimismo entre humanos e animais em um zoológico na Amazônia (Belém - PA)** | Flávio da Silveira, Matheus Pereira Da Silva

185 **Perspectivismo contra o Estado – Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política** | Renato Sztutman

ENTREVISTA

214 **Ana Loforte: história viva de um legado à Antropologia e aos estudos de gênero em Moçambique** | Entrevista com Ana Loforte | Vera Gasparetto e Helder Pires Amâncio

Table of Contents

ARTICLES

- 12 **Blade Runner BR, 2071: Contesting Borders Between Ceilândia and Brasília (The Cinema of Adirley Queirós)** | Marco Antonio Gonçalves
- 35 **The Silence on the Balcony: Hansen's Disease, Forgetting and Narrative Exhaustion at the Colônia de Antônio Diogo** | Rafael Antunes Almeida
- 59 **Multiple Empowerments of Muslim Women in Public Sphere in France and Brazil** | Francirossy Campos Barbosa, Luana Baumann Lima
- 83 **Books and Dabucuris. Continuities and Transformations in the Ways of Updating Differences Between the Desana Groups of the Upper Rio Negro** | Samir Ricardo Figalli de Angelo
- 105 **Reflexivity and Self-Referentiality Image: Yaxchilan Panel VII Hieroglyphic Stairway** | Hilda Landrove Torres
- 122 **"In Ancient Times Nhanderu Knew What Our Future Teko Would Be": Time, Exchange and Transformation Among Guarani** | Ana Maria Ramo
- 143 **Modes of Forest Orientation and Forms of Knowing (Entender) in the Commercial Extrativism of Brazil Nuts Among Quilombolas in Alto Trombetas, Oriximiná/PA, Brazil** | Igor Alexandre Badolato Scaramuzzi
- 164 **Intimism Between Humans and Animals in a Zoo in the Amazon - Belém (PA)** | Flávio da Silveira, Matheus Pereira Da Silva
- 185 **Perspectivism Against the State: a Politics of the Concept in Search of a New Concept of Politics** | Renato Sztutman

INTERVIEW

214 Ana Loforte: History of a Legacy to Anthropology and Gender Studies in Mozambique
| Interview with Ana Loforte | Vera Gasparetto and Helder Pires Amâncio

A produção científica em tempos de coronavírus

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.169306>

Laura Moutinho

Universidade de São Paulo | Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas | Departamento de Antropologia | São Paulo, SP, Brasil
lmoutinho@usp.br | <https://orcid.org/0000-0001-6479-2711>

Pedro de Niemeyer Cesarino

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

Sylvia Caiuby Novaes

Universidade de São Paulo | Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas | Departamento de Antropologia | São Paulo, SP, Brasil
scaiuby@usp.br | <https://orcid.org/0000-0002-7415-2010>

Fechamos este número da *Revista de Antropologia* em meio à pandemia do coronavírus. O trabalho foi finalizado no confinamento: medo, ansiedade, luto, notícias estarrecedoras da Itália, Espanha, Estados Unidos tornaram o mundo menor. Ninguém se sente e nem está seguro. Nas palavras de Denise Pimenta, que realizou seu doutorado em Serra Leoa sobre a epidemia do Ebola (2019): “pandemias dizem mais sobre nós mesmos do que a doença em si”¹.

Em meio a esse universo de incertezas, a sociedade brasileira está convivendo com o negacionismo e com uma profunda crise política, na qual tem sido frequente o desrespeito às vidas perdidas e ao luto dos que sobreviveram aos entes amados.

Se Byung-Chul Han (2020), ao refletir sobre a pandemia na Europa, nota o desespero de soberania na ação (inútil) de fechar as fronteiras, no Brasil, o presidente, em desespero similar, conclama a população a ir às ruas e o comércio a abrir. Convivemos diariamente com a falta de compaixão por aqueles a quem tem sido negado até mesmo um gesto de luto.

A produção científica, que neste momento deveria receber ainda mais atenção e recursos, sofre ataques tão inacreditáveis quanto inaceitáveis. Uma vez mais, as ciências humanas padecem com a desqualificação. Definir uma ciência como mais importante que outra é abandonar o pensamento científico, rumo ao obscurantismo. A pandemia do coronavírus exige exaustivamente de profissionais da saúde e seus saberes, mas essa está longe de ser uma crise de base exclusivamente sanitária. A crise política conclama os antropólogos e cientistas sociais a dimensionar os efeitos terríveis dos tempos atuais nas relações sociais, em suas dimensões estruturais e cotidianas. Os cortes no apoio financeiro às ciências nos

¹ | Entrevista concedida a Marie Declercq para o portal Uol. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/03/22/pandemias-dizem-mais-sobre-nos-mesmo-do-que-a-doenca-em-si.htm>.

últimos anos mostram os efeitos nefastos da estratégia que tem sido adotada. De positivo, este momento parece estar trazendo uma (re)valorização do SUS e um reforço à manutenção de um sistema público de saúde. Países como os Estados Unidos mostram como a ausência de políticas desse tipo é nefasta.

A pandemia nasceu operando um estigma racializador contra os chineses e seus supostos hábitos alimentares. O processo aterrissa nos países de todos os continentes evidenciando o jogo geopolítico, inclusive do conhecimento. A desigualdade de gênero vem ganhando especial destaque nesse cenário. A ciência realizada pela antropologia aborda não somente esses temas, mas nos conclama também a uma reflexão mais ampla. Aprendemos com aqueles que são diferentes de “nós”. Ao produzir um conhecimento que é contraintuitivo, a antropologia nos coloca à frente com aspectos negligenciados pelos números e estatísticas. Os cortes à pesquisa e ao pensamento crítico nas ciências humanas são inaceitáveis. Nós e toda a comunidade científica não iremos acatar essa ordem das coisas. Como destacado pela ABA, SBS, ANPOSC, ABCP, “todas as ciências são humanas” – mesmo nesse cenário de uma política desigual, autoritária e desumana.

Essa é a reflexão que abre o atual número da *Revista de Antropologia*. Adirley Queirós tinha apenas três anos, a mesma idade da recém-criada cidade-satélite de Ceilândia, quando mudou com sua família para Brasília. Sua obra cinematográfica, objeto do artigo de Marco Antonio Gonçalves (2020), intitulado “Blade Runner BR, 2071: sitiando fronteiras entre Ceilândia e Brasília (o cinema de Adirley Queirós)”, faz emergir as cidades-satélites como espaços de contestação e crítica a projetos autoritários, tais como aqueles que instituíram Brasília no Brasil Central.

Em “A estratégia anti-entrópica do pensamento de Nhanderu”, Ana Ramo (2020) trata das noções de temporalidade e de vida entre pensadores guarani, sobretudo anciãos e pajés, mostrando como tais noções são marcadas pelos processos de florescimento e de renovação.

Samir de Angelo (2020), em “Livros e dabucuris”, aborda o impacto do tempo dos livros sobre os povos indígenas do Rio Negro. Por meio de uma análise da coleção *Narradores indígenas do Rio Negro*, o autor explora as maneiras pelas quais grupos hierárquicos do povo Desana transformam livros em agentes de suas dinâmicas políticas e relações de parentesco.

Também sobre transformações temporais versa o artigo de Renato Sztutman (2020), “Perspectivismo contra o Estado”, que trata das consequências políticas do conceito de perspectivismo, formulado por Eduardo Viveiros de Castro e Tania Stolze Lima. Tal abordagem é feita a partir das possibilidades de relação entre o perspectivismo e os desafios contemporâneos relacionados às crises do assim chamado antropoceno.

Num contexto distinto daquele das terras baixas da América do Sul e suas cosmologias contra o Estado, Hilda Landrove Torres (2020) oferece um intrigante estudo sobre os Maya do período clássico. Ao estudar painéis hieroglíficos da cidade de Yaxchilan, a autora verifica a existência de uma complexa iconografia que não era dedicada exatamente à manutenção do poder político, mas sim à transformação da pessoa e do tempo através da ação ritual.

Voltado para o extrativismo comercial de castanha entre os quilombolas de Alto Trombetas (PA), o artigo de Igor Scaramuzzi (2020) apresenta uma etnografia cuidadosa sobre o conceito local de “entender” implicado nas práticas e reflexões derivadas de longas relações com a floresta.

O artigo “Intimismo entre humanos e animais em um zoológico na Amazônia”, de Flávio da Silveira e Matheus Pereira da Silva (2020), também se dedica ao universo das relações interespecíficas. O trabalho busca refletir sobre as “negociações de sentido” entre tratadores e animais, trazendo mais uma contribuição um fértil campo da antropologia contemporânea.

Francirosy Barbosa e Luana Lima (2020), por contraste, nos oferecem um artigo sobre uma área fundamental, embora ainda pouco explorada pela antropologia brasileira, a saber, aquela das relações de gênero e de espaço público entre mulheres muçulmanas, por meio de uma abordagem comparativa entre casos brasileiros e franceses.

O artigo de Rafael Antunes Almeida (2020), brinda os leitores com uma sensível etnografia da doença (a hanseníase) em uma colônia do Ceará destinada ao seu tratamento. A análise lida com silêncios e uma gestão da memória entre aqueles que não vocalizam a dor, numa era em que se entende que falar, cura. A “recusa narrativa” é o tema do artigo “Na varanda, o silêncio hanseníase, esquecimento e esgotamento narrativo na Colônia de Antônio Diogo”.

A entrevista com Ana Loforte, antropóloga, feminista, historiadora, mãe e avó moçambicana leva o leitor para a África Austral. Nascida em Inhambane, Loforte coordena a área de formação da WLSA (Women and Law in Southern Africa Research and Education Trust). No diálogo cuidadoso com a pesquisadora, realizado por Vera Gasparetto e Helder Pires Amâncio (2020), o leitor da *Revista de Antropologia* poderá refletir sobre a história de Moçambique e suas relações com a África do Sul, o colonialismo, a luta pela independência e seus desafios, e sobre a guerra civil, a fome e a pobreza. Sua trajetória pela antropologia lança luzes sobre aquela que realizamos em nosso país.

Que essas leituras sejam úteis e interessantes nesse difícil momento de quarentena e necessário isolamento físico. #fiqueemcasa!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Rafael Antunes. 2020. Na varanda, o silêncio: hanseníase, esquecimento e esgotamento narrativo na Colônia de Antônio Diogo". *Revista de Antropologia* 63 (1), 35- 58. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.168624>.
- ANGELO, Samir Ricardo Figalli de. 2020. "Livros e Dabucuris. Continuidades e transformações nas formas de atualizações de diferenças entre os grupos Desana do Alto Rio Negro". *Revista De Antropologia* 63 (1), 83- 104. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.169173>
- GASPARETTO, Vera e AMÂNCIO, Helder Pires. 2020. Ana Loforte: história viva de um legado à Antropologia e aos estudos de gênero em Moçambique. *Revista De Antropologia* 63 (1), 214-226. <https://orcid.org/0000-0001-6726-2169>
- GONÇALVES, Marco Antonio. 2020. "Blade Runner BR, 2071: Sitiando fronteiras entre Ceilândia e Brasília (o cinema de Adirley Queirós)". *Revista De Antropologia* 63 (1), 12- 34. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.168432>.
- HAN, Byung Chul. 2020. "O coronavírus de hoje e o mundo de amanhã". Disponível em: <https://brasil.elpais.com/ideias/2020-03-22/o-coronavirus-de-hoje-e-o-mundo-de-amanha-segundo-o-filosofo-byung-chul-han.html> Acesso em 01/04/2020.
- BARBOSA, Francirosy, e LIMA, Luana. 2020. Empoderamentos Múltiplos de Mulheres Muçulmanas em espaços públicos na França e No Brasil. *Revista De Antropologia* 63 (1), 59 - 82. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.168619>.
- PIMENTA, Denise. 2019. *O cuidado perigoso: tramas de afeto e risco na Serra Leoa (A epidemia do ebola contada pelas mulheres, vivas e mortas)*. São Paulo, tese de doutorado, USP.
- RAMO, Ana Maria. 2020. "Nos tempos antigos *nhanderu* soube qual haveria de ser nosso futuro *teko*": tempo, troca e transformação entre os Guarani. *Revista De Antropologia* 63 (1), 105- 121. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.168618>
- SCARAMUZZI, Igor Alexandre Badolato. 2020 "Modos de orientação na floresta e as formas do *entender* no extrativismo comercial da castanha entre quilombolas do Alto Trombetas, Oriximiná/PA". *Revista De Antropologia* 63 (1), 143- 163. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.168623>.
- SILVEIRA, Flávio da; SILVA, Matheus Pereira da. 2020 "Intimismo entre humanos e animais em um zoológico na Amazônia (Belém - PA)". *Revista De Antropologia* 63 (1), 164- 184. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.168620>.

SZTUTMAN, Renato. 2020.

“Perspectivismo contra o Estado – Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política”. *Revista De Antropologia* 63 (1), 185- 213. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.169177>.

TORRES, Hilda Landrove.

2020 “Reflexivity and Self-Referentiality Image: Yaxchilan Panel VII Hieroglyphic Stairway”. *Revista De Antropologia* 63 (1), 00- 00. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.169169>

Recebido em 15 de abril de 2020. Aceito em 16 de abril de 2020.

Blade Runner BR, 2071 sitiando fronteiras entre Ceilândia e Brasília (o cinema de Adirley Queirós)

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.16843>**Marco Antonio Gonçalves**

Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Rio de Janeiro, RJ, Brasil
marcoatg@terra.com.br | <http://orcid.org/0000-0002-6954-0377>

RESUMO

Este artigo analisa o cinema de Adirley Queirós tomando seu primeiro longa metragem, *A cidade é uma só?* (2013), como fio condutor da interpretação. Seu cinema, situado entre Brasília e Ceilândia, situa lugares e espaços naturalizados, dessubstantializa conceitos como os de localidade, periferia, identidade, memória, finitude, história, arquitetura, ficção, documentário. Seu cinema evoca diálogos fecundos através de figurações da alteridade, da distopia, da entropia em cenários urbanos *posmetropolis*, em que se percebe a insurgência das cidades satélites enquanto locus de contestação e crítica a projetos, tão redentores quanto autoritários, como os propostos pela ideologia modernista que planeja e institui Brasília, nos anos 1950 e 1960, no Brasil central.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia
Visual, Cinema,
Documentário,
Brasília,
Ceilândia,
Memória.

**Blade Runner BR, 2071
Contesting Borders Between Ceilândia And Brasília (The Cinema Of Adirley Queirós)**

ABSTRACT This article analyzes the cinema of Adirley Queirós taking his first feature film 'Is the City Only One?' (2013) as a starting point. His cinema, located halfway between Brasília and Ceilândia, contests naturalized places and spaces, de-substantializing concepts such as those of locality, periphery, identity, memory, history, architecture, fiction, and documentary. His cinema produces fruitful dialogues through the use of figures of alterity, dystopia, and entropy in post-metropolitan urban scenarios, where the insurgency of satellite cities becomes a locus of contestation and criticism of mega-projects, as redemptive as they are authoritarian, such as the modernist ideology materialized in the planning and building of the capital Brasília, in the 1950s and 1960s, in central Brazil.

KEYWORDS

Visual Anthropology, Cinema,
Documentary, Brasília,
Ceilândia, Memory

A CIDADE É UMA SÓ?

Este artigo analisa o cinema de Adirley Queirós tomando seu primeiro longa-metragem, *A cidade é uma só?* (2013), como fio condutor da interpretação. Seu cinema, situado entre Brasília e Ceilândia, sitia lugares e espaços naturalizados, dessubstancializa conceitos como os de localidade, periferia, identidade, memória, finitude, história, ficção, documentário. Seu cinema evoca diálogos fecundos através de figurações da alteridade, da distopia, da entropia em cenários urbanos *posmetropolis*, em que se percebe a insurgência das cidades satélites enquanto lócus de contestação e crítica a projetos, tão redentores quanto autoritários, como os propostos pela ideologia modernista que planeja e institui Brasília, nos anos 1950 e 1960, no Brasil central. Brasília como miragem, holograma, ilusão, apreendida “da perspectiva da janela” dos ônibus nos grandes trajetos entre os “satélites” e o “planeta”, surge multifacetada, contraditória: exhibe seus conflitos territorializados, camadas superpostas de segregação espacial, social e racial.

A primeira parte do artigo, *A cidade é uma só?*, apresenta uma leitura do filme reconstituindo sua cena etnográfica. Adirley, “o Spike Lee” da Ceilândia examina as proposições gerais de seu cinema, seu lugar de locução, a “quebra de gramática”, seu inconformismo. *Sitiando fronteiras: ficção/documentário* investe nos princípios que estruturam seu cinema, suas concepções de ficção, documentário, alteridade, cinema de combate, cinema visceral, em que o corpo, a “correria” e a subjetividade ocupam lugares centrais. *Anarquitectura, sequestrando espaços* explora o reviramento de sentido que seu cinema propõe sobre Brasília, jogando luz em sua “desurbanização urbanizante”, seu “anarcoplanejamento”, aprofundando novas percepções espaciais que fazem colidir o plano do cinema com o plano piloto de Brasília, expresso nas deambulações dos personagens do filme que contestam um determinado ordenamento urbano. *Efeito Blade Runner: entropia, distopia* pensa o cinema de Queirós como efeito, imagens que têm o poder de produzir novos modos de compreensão do mundo ao explorarem a potência da destruição, da raiva, da contradição, do inconciliável como mundos possíveis e futuros plausíveis. Ceilândia, que foi produzida em 1971 pela “Campanha de Erradicação das Invasões (CEI) + lândia” é, agora, literalmente invasora. Retorna à Brasília, como um bumerangue lançado há 50 anos, construindo novos espaços significacionais.

A CIDADE É UMA SÓ?

Análises antropológicas que tomam as imagens de filmes como material privilegiado, não necessariamente compreendem o filme como um espelho ou reflexo direto de uma sociedade ou de um mundo. Neste sentido, proponho aqui uma reconstituição narrativa-etnográfica-visual que permita o leitor acompanhar planos e sequências do filme que serão capitais para a compreensão da análise realizada.

Iniciemos pelo começo. O plano piloto é desenhado como numa planta de arquitetura. O que entendemos por Brasília vai ganhando contorno e forma para em seguida ser incinerado. Nancy, Dildu, Zé Antônio, Marquim são os personagens pelos quais as teias complexas das relações entre Brasília e Ceilândia são tecidas.

Brasília é narrada, em *voice over*, pelos seus idealizadores, vozes que vem do rádio do Santana, personagem não menos importante do filme: *“Deste Planalto Central, desta solidão que em breve se transformará em cérebro das altas decisões nacionais, lanço os olhos, mais uma vez, sobre o amanhã do meu país, e antevejo esta alvorada com uma fé inquebrantável, e uma consciência sem limites no seu grande destino”*¹. *“Aí está Brasília, tantos anos passados, a cidade que JK construiu com tanto entusiasmo”* (Oscar Niemeyer). As frases de JK e Oscar Niemeyer são ouvidas agora em um cenário de ruas tortuosas, sem planejamento, sem calçamento. Vemos Ceilândia evocar uma outra ordem urbana distante do plano piloto.

Nancy, antes de entrar na sua música-história-memória “A cidade é uma só”, faz um prólogo com outra música, que apresenta de forma explícita o imaginário sobre o plano piloto: *“Eu tinha plano de morar no plano, de estudar no plano, de trabalhar no plano, de viver no plano, ah meu grande mano, que ledo engano, não deu mais para segurar... Que vida malvada, que vida arredia, passados os anos, tantas lutas, tantos planos jogaram meu plano na periferia.”*

Nancy retoma e subverte sua própria história quando canta, hoje, a música que cantou quando criança em 1970 no coral formado por colegas de sua escola na Vila do IAPI² que exaltava, através de um jingle, a remoção das chamadas invasões do Plano Piloto de Brasília para as cidades satélites, no caso Ceilândia.

Ceilândia surge, insistentemente no discurso de Nancy como palavra-valise, resultado da aglutinação de outras palavras produzindo o neologismo Ceilândia: Campanha de Erradicação das Invasões como prefixo de lândia. A ênfase no momento originário de sua criação desperta novas possibilidades de significação, potência que se transforma em ato, intervenção sobre o mundo, encerrando a proposta do filme que toma a música homônima como título acrescido do sinal de interrogação, desestabilizando o conceito de Brasília.

Uma reportagem de TV, dos anos 1970, justifica a erradicação das invasões: narra a história das migrações, dos trabalhadores recrutados em todo o Brasil, das invasões de áreas com pouca habitabilidade, “sem higiene e conforto” e nos diz que a solução encontrada pelos administradores foi realizar a mudança daquelas pessoas para onde se pudesse *“harmonizar os serviços públicos e dar condições melhores de vida àquela gente até então favelada”*. Nancy rebate, dizendo: *“eles queriam na verdade achar um lugar para jogar aquele monte de pobre. Tirar de próximo de Brasília a coisa feia e trazer para um lugar distante. Aqui era muito mato, muita poeira e nenhuma infraestrutura. Faziam um X no seu barraco... você foi sorteado para ir pra Ceilândia... não tinha opção de ficar, eles queriam o terreno, queriam o espaço”*.

¹ | Discurso proferido por Juscelino Kubitschek na ocasião do primeiro ato assinado na futura capital em 1956.

² | Vila do IAPI e outras áreas como Morro do Urubu, Querosene, Curral das Éguas (pequenos aglomerados somando uns 15 mil barracos nas redondezas do Plano Piloto) foram alvos da Campanha de Erradicação das Invasões em Brasília que deu origem às cidades satélites (Severo, 2014: 34). Em 1970, o governador Hélio Prates da Silveira cria este projeto de erradicação das chamadas favelas de Brasília e em 1971 foram demarcados 17. 619 lotes numa área de 20 quilômetros quadrados o que veio a se transformar a cidade satélite de Ceilândia.

Nancy visita com Queirós o arquivo de Brasília buscando encontrar a materialização de sua história em imagens e sons. Não encontram nada sobre o jingle “A cidade é uma só”. O filme toma o compromisso de realizar imageticamente o jingle. Com perdão da paráfrase, a história se repete: a primeira vez como tragédia, e agora 40 anos depois, como ficção. Meninas de uma Escola Pública de Ceilândia foram recrutadas pelo filme e, vestindo os uniformes da época, penteadas como nos anos 60, fazem a performance sob o comando e direção de Nancy. O jingle torna-se indiciático quando Queirós associa uma das meninas do coro, pela semelhança física, à Nancy de 1970. Este “documento de época”, o jingle em preto e branco, é o transbordamento da imaginação de Nancy para a tela. O coro das crianças canta “A cidade é uma só”: *“Você que tem um bom lugar pra morar; Nos dê a mão ajude a construir nosso lar; Para que possamos dizer juntos a cidade é uma só; Você, você, você; Você vai participar; Porque, porque, porque; A cidade é uma só; Vamos sair da invasão; A cidade é uma só”*.

A música-mantra do filme permite que Nancy reviva sua expulsão da Vila do IAPI, evoque a história de Ceilândia, reconstrua a relação com o Plano Piloto. O jingle é exorcizado, ressignificado, esvaziado de seu poder original passando a ser uma simples canção.

O carro Santana encarna o centro das contradições. Seu dono, Zé Antônio, é o especulador imobiliário que vive da expansão do urbano aproveitando-se dos efeitos da arquitetura excludente de Brasília. Ganha dinheiro com a especulação mas ajuda, também, seu cunhado Dildu a se eleger pelo Partido da Correria Nacional.

O Santana é por onde as imagens de Brasília e de Ceilândia surgem. O Santana roda nos viadutos, nas entradas e saídas, nas tesourinhas, nas passagens de nível, nos túneis, nos anéis, nos balões. O carro percorre as vias da capital federal como num labirinto, avança, recua, tenta, erra. Uma das características centrais do filme não é a de ser um *road-movie*, mas um filme-movimento-orgânico³ que percorre de carro, de ônibus, a pé, os longos caminhos, as distâncias que separam o plano piloto e Ceilândia. Perdidos no emaranhado de vias de Brasília, Dildu diz: “Que Z, W, eixo central... que negócio é esse?” E acrescenta: “morreu muita gente ali, isso aqui é amaldiçoado...”.

Zé Antônio, rodando com seu Santana por Ceilândia, constata a mudança: “*era só alface, tomate, agora é tudo lote... não tinha nada aqui, olha a chácara do pai do Ivan o que virou: lotes e casas. Isso aqui era só brejo, o povo criava uns gado aqui, uns cavalo doido, agora olha só, o cara enfia uma casa aqui, um beco, tudo torto*”. A especulação imobiliária se associa a uma imagem de cidade em expansão permanente, que não pára de crescer, engole tudo ao seu redor, sintetizada na frase de Zé Antônio: “o povo quer é morar...”.

Numa propaganda de 1972, em plena ditadura militar, Brasília é apresentada como síntese da nacionalidade e o locutor diz: “Brasília espera por você!”. Dildu rebate: “será?”. Dildu é candidato a deputado distrital pelo PCN, Partido da Correria Nacional. Distribui seus santinhos nas ruas, nos ônibus e sua proposta de campanha

3 | Uso aqui “orgânico” no sentido de que as deambulações dos personagens no filme seguem as lógicas dos fluxos, percursos e movimentos estruturados pelas vias, vielas, que permitem as entradas e saídas seja do Plano Piloto, seja de Ceilândia. Procuro acentuar, assim, que estes deslocamentos estão intrinsecamente integrados ao filme e formam mesmo sua estrutura narrativa. Deste modo, “orgânico”, aqui, não tem a conotação atribuída por Deleuze (2005: 123) a um regime imagético cinematográfico que se apoia numa concepção de movimento referida ao que se denomina de “cinema clássico”.

é a indenização para os antigos moradores do Morro do Urubu e Curral das Éguas que foram removidos para Ceilândia.

O X que marcava os barracos na Vila do IAPI é recriado, hoje, como antídoto. Aparece, agora, na camiseta do candidato a deputado Dildu. Reverte seu sentido dizendo que Brasília sem os satélites é “um fantasma”, “a cidade pararia sem as pessoas que vem de Ceilândia” e, acrescenta, “mas a gente não tem valor”.

Acompanhamos Dildu nos seus longos deslocamentos de ônibus para o trabalho de faxineiro em um colégio. Enquanto dorme no banco do ônibus ecoa a propaganda ufanista sobre Brasília: “vai se irradiar para o norte, para o centro e para o sul, a construção de estradas vitais”.

Dildu, caminhando num enorme terreno baldio de terra batida, em que se vê ao fundo o Plano Piloto, prédios em ângulos insuspeitados, a catedral, o Congresso Nacional, pergunta: “o que é aquilo? Um forno de biscoito? Um pão de queijo?”.

Entre uma “correria” e outra Dildu come um pastel e toma um caldo de cana. Mas não deixa de sonhar com sua carreira política. Marquim passa a ser o produtor da campanha de Dildu e o ajuda na formatação de sua proposta política e na criação de um jingle “gangster”: “Vamos votar, votar legal, 77223 pra distrital. Dildu! (ouve-se sons de tiros)”.

Dildu grava sua mensagem-proposta: “*vamos acabar com a senzala... você que levanta cedo pra ir pro plano... cinema de um real na praça, filme de bang-bang, filme de amor, filme de caratê... vamos dar um tombo nas asas, moradia popular... acabar com a hereditariade no serviço público... botar a favela pra aprender, pra virar classe média cabulosa, cara de favela, caboclo comum, morro do urubu*”.

Na caminhada por Ceilândia, ao final do filme, Dildu encontra a carreata da candidata à presidência Dilma Rousseff na eleição de 2010, que visita Ceilândia. Escutamos o jingle de Dildu que continua a ecoar como potência alucinatória, porém possível, do Partido da Correria tomar o poder e configurar novos espaços e territórios no planalto central.

ADIRLEY, “O SPIKE LEE DA CEILÂNDIA”⁴

4 | Gog, um rapper da Ceilândia (Ramos, 2014: 8).

O cinema de Adirley Queirós estrutura-se a partir de uma *cena etnográfica*. Parte do biográfico, das relações pessoais, subjetivas e acede ao propriamente etnográfico, àquilo que entendemos como crítica cultural ou construções contestatórias de mundos sociais. Seu cinema advém de relações de pertencimento, de aderência à visão de mundo do que se pretende tornar “crítico” no plano das imagens. Nesse sentido, o cinema de Adirley Queirós e a etnografia repousam, essencialmente, na constituição de uma relação como gênese, possibilidade de uma narração. Epistemologia que aproxima o etnográfico e o fazer fílmico que ao transpor o real para imagens problematiza questões centrais como o lugar do sujeito, do objeto, da subjetividade,

da objetividade, do real, do ficcional, da alteridade na produção de conhecimento⁵.

Desde seu primeiro curta, *Rap, canto da Ceilândia* (2005), até a trilogia composta pelos longas *A cidade é uma só?* (2011), *Branco sai, preto fica* (2014), *Era uma vez Brasília* (2017) seu cinema se constitui como variações ou transformações sobre um mesmo tema: a constituição da cidade de Brasília e suas contradições. Os filmes se realizam, fortemente, como produções colaborativas construídas na vizinhança e na partilha entre os participantes que projetam no filme seus laços históricos e culturais com Ceilândia, transformados numa consciência imagetificada. Esta capacidade imaginativa elaborada por processos de intimidade, conflito, contradições é o que nos reenvia à *cena etnográfica*, ponto de vista crítico à Brasília, que ao destruir (literalmente no filme) o plano piloto por incêndio ou bombardeio acaba por dar lugar a novas visões possíveis.

Adirley Queirós chegou à Ceilândia com a idade de três anos quando seus pais compraram um modesto lote na região. Esta vivência em Ceilândia, local em que estuda e atua, por 10 anos, como jogador de futebol profissional da terceira divisão⁶, produz sua percepção de Brasília. Aos 28 anos, quando sofre uma grave contusão que impede sua continuidade na carreira do futebol, reorienta sua trajetória em direção à Brasília, quando ingressa no Curso de Cinema da Escola de Comunicação da UNB.

Um evento marcou seu desejo de cursar a universidade: jovens conversavam na rua em Ceilândia quando ocorreu uma batida policial, o único liberado foi um rapaz que apresentou a carteira de estudante da UNB. Queirós percebeu, neste momento, que ser estudante universitário funcionava como valorização dos jovens da periferia. Escolheu o curso de cinema porque, à época, era o que tinha a nota de corte mais baixa (Ramos, 2014: 17-18).

Na universidade tem um encontro marcante com a professora Dácia Ibiapina que o ajuda a construir seu primeiro filme, sendo a partir desta experiência que funda o Ceicine (Coletivo de Cinema de Ceilândia), que passa por várias configurações, 'rachas' e 'cismas' motivados pela concepção de política a que os filmes deveriam se associar. Queirós é contrário a rotulações do tipo "discurso político da periferia" por desejar ultrapassar esta barreira que implica em produzir filmes menos de 'cartilha', mais "experimentais, não óbvios", sair do 'politicamente correto', da 'pobreza', temas que orientam a construção de editais voltados para a chamada cultura periférica (Ramos, 2014: 19).

"Brasília é uma ficção, podia muito bem ser um holograma pois sempre se está de passagem pela cidade, as pessoas não frequentam Brasília, a conhecem através da janela do ônibus" e "Brasília é uma ilusão" (Queirós *apud* Ramos, 2014: 15, 56), são reflexões de Queirós que enquadram a percepção de um espaço político-sócio-territorial distendido entre Brasília e as cidades satélites ao mesmo tempo que declaram o combate, intenção de seus filmes, que se dará no plano, justamente, do esgarçamento da ficção, da ilusão e do imaginário.

5 | Seguimos aqui as formulações de Jean Rouch sobre as aproximações, as ressonâncias entre cinema e etnografia (ver especialmente Gonçalves, 2008, capítulo 1).

6 | Tema que foi abordado em seu filme *Fora de campo* (2010) em que retrata biografias e histórias dos jogadores dos clubes de terceira divisão do Distrito Federal.

Seus filmes resistem ao senso comum que associa Ceilândia à violência, à periferia, a “lugar ruim”, revelada por um imaginário na relação incontornável com Brasília (Ramos, 2014: 8). Reconfiguram a ideia de violência ao inverterem o sentido do vetor que passa a fluir do plano piloto em direção a Ceilândia, pondo em foco uma violência histórica e social que parte do centro em direção à periferia (ibid: 26).

Rap, o canto da Ceilândia (2005), é um filme canônico a partir do qual seu cinema será expandido em mais 4 filmes firmando o coletivo de cinema Ceicine. Neste primeiro filme o rapper Marquim (ator dos demais filmes) evoca a história da formação de Ceilândia, das remoções da favela do IAPI, da Campanha de Erradicação de Invasões, esboçando uma configuração do que significa plano piloto e a formação das cidades satélites. O filme apresenta imagens fotográficas antigas do IAPI, imagens de Ceilândia hoje, depoimentos de pessoas que testemunham o transplante populacional, o desterro como processo autoritário urbanizador que acaba por criar o mito de Ceilândia como “terra de bandido”, “flagelo de guerra”⁷. Porém, encontram-se, também, neste primeiro filme os possíveis reviramentos de sentido sobre Ceilândia, novas ressignificações, quando dizem, por exemplo, “sou negão, careca, da Ceilândia e daí?”, “a gente mora aqui e é bom, mesmo sendo ruim, a gente fala que é bom”. *Ceilândia passa a ser definida como locus do encontro entre o preconceito racial e o territorial, tendo como pano de fundo Brasília, espécie de “muro que separou os pobres dos ricos”*.

Dias de greve (2009), inspirado em um conto de Albert Camus, é o seu segundo curta. Um grupo de trabalhadores experimentam, durante os dias de greve, um outro cotidiano marcado pelo lazer, como soltar pipa, jogar futebol, trabalhar no barracão da escola de samba, tomar cerveja, consertar o carro, conversar com os amigos. A greve não dá certo e são obrigados a retornar à fábrica, voltando a viver a opressão do mundo do trabalho. O filme, em seu final, apresenta o desfile da escola de samba no sambódromo de Brasília em que se celebra uma “união” entre empregados e patrões, que cantam e dançam o samba enredo, tendo como desfecho a tomada de consciência de classe e da exploração, quando um dos empregados que desfila estranha seu processo vivido no carnaval e, distanciando-se da cena, caminha melancólico pela avenida.

Fora de campo (2010) retrata o mundo, invisível para o grande público, dos mais de 500 clubes profissionais de futebol que atuam no Brasil sendo que apenas 40 destes disputam os grandes campeonatos que representam 8% do total dos jogadores profissionais brasileiros. Este é um filme autobiográfico, que retrata sua vivência e experiência como jogador de futebol. O filme visita e entrevista ex-jogadores, explora seus sonhos como o de jogarem nos grandes clubes, apresentando o estar na “terceira divisão” como o situar-se na periferia, vivendo a exclusão social como a falta da carteira assinada, salários atrasados, o que transforma os jogadores em camelos, enfermeiros, taxistas e pastores.

Branco sai, preto fica (2015) e *Era um vez Brasília* (2017) expandem ainda mais os

7 | As relações entre Brasília e cidades satélites remontam não apenas a história particular de Brasília, mas evocam formas de exclusão e exploração que estão na base da formação do capitalismo e da construção da cidade moderna (Borges, 2009: 31). Para uma análise detalhada dos processos de criação de Ceilândia, de suas questões contemporâneas, de sua formação como cidade satélite e sobre sua segregação social e territorial ver, especialmente, Tavares (2012, cap. 4).

conceitos e os problemas postos pelo *A cidade é uma só?* Radicalizam as configurações da exclusão sócio espacial de Ceilândia, apostando em cenários distópicos e futuristas que acentuam os processos de alteração e alteridade propostos pelo cinema de Queirós. *Branco sai, preto fica* faz o encontro entre a exclusão territorial e a violência racial. *Era uma vez Brasília*, nos proporciona uma tomada de consciência do momento político contemporâneo pós-impeachment da presidente Dilma Rousseff, cenário catástrofe em que Brasília passa a viver os efeitos “*Blade Runner 2016*”. Imaginário entrópico agigantado que nos projeta no ano ‘zero’ pós-golpe, pós destruição daquele mundo.

Outro filme, ainda em realização, tem como título “*Cartas lacradas*”: narra mais um episódio das relações complexas entre Ceilândia e Brasília. Cristovam Buarque, no primeiro ano de seu mandato como governador do Distrito Federal, em 1995, pede que as crianças do ensino público de Ceilândia escrevam sobre seu amor por Brasília e como imaginariam a cidade quinze anos depois, em 2010. Queirós localiza, no Arquivo Nacional, as 16 mil cartas guardadas em caixas que nunca foram abertas (Ramos, 2014: 29).

SITIANDO FRONTEIRAS: FICÇÃO/DOCUMENTÁRIO

“*A cidade é uma só?*” surge a partir de duas aposições de sinais que invertem o significado original da frase e o da própria concepção de Brasília. O sinal de interrogação ao final da frase-título, que coincide com o jingle original de 1970 e o X sobreposto à imagem do plano piloto, imagem ícone do filme, cujo significado nos reenvia à marcação das casas na vila do IAPI que deveriam ser removidas. O X significou a remoção de 80.000 pessoas, média de 300 por dia, em um período de 9 meses, que foram transferidas para Ceilândia (Ramos, 2014:25): topônimo motivado que dava ‘posse’ aos removidos a uma nova configuração territorial. O X é, também, uma torção do símbolo da ‘cruz’, primeiro risco no papel dado por Lucio Costa que deflagra o projeto original de Brasília. O X sobreposto ao plano piloto anula a cruz como modo de posseção de Brasília surgida no seu traço inaugural.

A cidade é uma só? começa a ser filmado com verbas oriundas de um edital que celebraria os 50 anos de Brasília. A ideia inicial era contar a história de Nancy Araújo, girando em torno de sua memória sobre o episódio do jingle propaganda, cantado pelas crianças da vila do IAPI, que anunciava a remoção destas famílias para Ceilândia no começo dos anos 70. Queirós deu uma guinada no roteiro do filme quando percebeu que a narrativa de Nancy se voltava mais para um público intelectual e de cinema do que para as pessoas da própria Ceilândia. Classifica esta narrativa como “xaropada” e “reacionária”, não no sentido pejorativo que estes dois termos podem ter, mas por ter criado uma espécie de “mito de origem oficial de Ceilândia”. Queirós reflete sobre a narrativa de Nancy, dizendo: “*a memória da gente é o primeiro lugar que deve ser combatido, porque há uma idealização do passado, e esta desconstrução da memória*

deve ser sempre feita para uma narração, senão vira uma narração reacionária” (Queirós, 2017). Acrescenta: “O personagem politicamente correto no cinema é reacionário. Na política ok. Mas no cinema não dá”. (Queirós, 2015a).

Resolve, portanto, convidar Dildu e Zé Antônio para que atuem no filme de um modo espontâneo, com a intenção de criar uma atmosfera “popular”. Desta intervenção surgem diversas improvisações, narrativas sobre a especulação imobiliária e a política em Brasília, culminando na *mise-en-scène* da criação de um partido político, o Partido da Correria Nacional, pois o ano de 2010 coincidia com a eleição presidencial (Queirós, 2017).

Nancy criava um mito sobre Ceilândia que deixava em segundo plano uma Ceilândia que, na percepção de Queirós, era “muito ruim, faltava tudo, água, tinha epidemia de meningite, tinha que se combater esta memória idealizada da Nancy”. Aprofunda esta discussão retirando dela as lições para o documentário em geral ao afirmar que o difícil neste gênero é pôr em contradição aquilo que se gosta, sendo necessário humanizar uma pessoa que se idealiza. Para Queirós, por mais que seja possível construir os personagens como heróis, como ‘Marvel’, sua humanidade deve ser revelada, implicando em explicitar contradições (Queirós, 2017).

Continuando sua linha de raciocínio, reconhece que para realizar um bom filme não é necessária uma “convivência” ou um “conhecimento” sobre o que se quer abordar, mas sim uma explicitação das contradições do processo: *“é uma bobagem pensar que a pessoa tem que morar em Ceilândia para fazer um filme bom em Ceilândia, não tem nada a ver, a questão é enfrentar as contradições. Mas o cinema brasileiro hoje pensa deste modo. É um erro isso, você pode ser de marte e fazer um filme muito bom em Ceilândia”*. Levando ainda mais longe seu pensamento, o cineasta nos diz que “não existe filme bom, existem 4 ou 5 filmes bons, os filmes ruins são a média” e, neste sentido, o que importa seria realizar um filme “honesto”. Isto é, um filme que ‘mobilize’ as pessoas e por isso os filmes honestos devem ser, necessariamente, “violentos”. Exemplifica: “durante quatro meses andando de carro por Brasília, filmando, eu e os personagens do filme acreditávamos que íamos botar fogo em Brasília” (Queirós, 2017). Do mesmo modo, para Queirós, “coletivo” não significa algo harmonioso, mas sim contraditório e é neste sentido que afirma que seus filmes surgem de embates de ideias entre os participantes, sendo o cinema, ele mesmo, lócus da disputa, em que a “raiva” é uma qualificação importante e presente no processo cinematográfico (Queirós, 2013).

Uma vez que seu cinema se estrutura pela crítica à “territorializações”⁸, Queirós recusa ocupar este espaço “naturalizado” da periferia como forma de apresentar uma visão de mundo. Esta condição de “ser outro” para produzir uma visão crítica e contraditória faz o seu cinema operar numa radicalidade do conceito de alteridade, produzindo uma dessubstancialização de identidades e de espaços (Queirós, 2017).

Para Queirós, a alteridade é crucial no processo de produzir imagens e reflexões sobre o mundo. Aportamos aqui em sua máxima quando nos diz que Ceilândia “pulou

8 | As noções de “territorialização” e “reterritorialização” seguem o enquadramento das conceituações de Deleuze pela geografia que procura entender os componentes, as intensidades e os agenciamentos nos processos de construção, destruição e abandono dos territórios humanos (Haesbaert & Bruce, 2002).

pra dentro dele quando ela virou filme”, quando visualizada enquanto imagem. Foi Ceilândia filmada, “aquela alteridade”, que permitiu um estranhamento, uma alteração de sua percepção de familiaridade, o que o impulsiona a produzir uma reflexão. Retorna, assim, à questão da localização, da presença, da autenticidade discursiva, da auto representação que passa, sobretudo, pela alteridade, pela reflexão, pelo estranhamento como modo de conhecimento que engendra, por isso mesmo, “a quebra gramatical” de que nos fala e aquilo que o faz estranhar/criar um novo cinema, uma nova cidade e uma nova gramática das imagens que passam a ser o meio reflexivo sobre o mundo mediadas e constituídas pelo processo que define como alteridade⁹ (Queirós, 2013). Deste modo, Queirós “sitia” as fronteiras, sua câmera não sai de dentro do carro que circula, não deixa, deliberadamente, a arquitetura ganhar a cena mas sim seus personagens e seus pontos de vista sobre Brasília.

Um outro elemento que ajuda a situar as fronteiras entre documentário e ficção é o uso deliberado de distintas temporalidades acionadas pelos próprios personagens do filme que, por sua vez, não produzem “passado” e “presente” mas camadas temporais-significacionais responsáveis por projetar o filme como aguda crítica atemporal ao lugar do “moderno” na formação nacional. Brasília, assim, é construída como alegoria dos processos de exclusão que ocorrem nas grandes cidades brasileiras.

Para Queirós, Nancy encarnava o paradoxo de ser a única pessoa de verdade no filme, embora fosse a que mais representasse. Dildu e Zé Antônio eram atores mas pareciam ser os mais verdadeiros (Queirós, 2017). Retornamos, aqui, ao problema clássico da ficção e os domínios da “verdade” e da “farsa”, os quais Queirós pretende desconstruir uma vez que coincide com a questão fundadora de seu cinema.

A percepção de ir além da oposição ficção/documentário é explicitada por Queirós (2012) quando compreende que o documentário não é nem o real e nem a farsa, mas a possibilidade de situar – e não situar - a fronteira entre os chamados regimes documental e ficcional. Este “sitiar” a fronteira se constitui enquanto modo de pôr em questão não apenas a barra que separa ficção/documentário, mas interrogar, estruturalmente, a própria razão ocidental fundada nesta oposição como operadora de narrativas que produzem divisores de mundos, conceitos e ideias. Queirós segue, neste ponto, princípios de cinemas outros, que ‘sitiam’ fronteiras, não apenas do cinema mas do próprio pensamento, como modo de nos dar a ver novos problemas e novas questões.

Documentário e ficção para o cinema parecem ser da mesma ordem das categorias de natureza e cultura para a antropologia (Descola, 2006). Separações que evocam problemas do racionalismo cartesiano e suas dualidades. Do mesmo modo que natureza e cultura foram problematizadas por outros pensamentos, o cinema, quando se constrói, com e através de um álter, pode alterar sua percepção do que seja ficção e documentário e mesmo superá-la ao ensejar uma crítica que proponha uma nova ordem discursiva que não se funda mais por oposições estanques e estabelecidas

9 | “Alteridade” passou a ser uma “categoria nativa” na linguagem dos documentaristas. Foi cunhada por Eduardo Coutinho como a essência do documentário (Coutinho, 1997) ao procurar explicitar a importância da reflexividade sobre a relação com o outro e o lugar que o outro ocupa nas narrações do real. Ver, especialmente, Batista (2018) sobre o rendimento da categoria de alteridade para se pensar o documentário moderno e o cinema de Adirley Queirós.

do pensamento ocidental. O cinema de Queirós desloca o problema do real ou do ficcional para um outro plano, agora capaz de quebrar, via a alteridade e sua conceitualização, a gramática formal dos discursos narrativos da ficção e/ou do documentário.

É neste sentido que Queirós realiza um cinema visceral em que outras categorias afloram como as de corpo e “correria” que embaralham fronteiras estabelecidas. Seus filmes se estruturam pela pregnância do corpo, um modo de operar imagens que remonta a sua experiência juvenil no único cinema de Ceilândia cujas sessões de “sexcaratê” exibiam filmes pornôs, de Bruce Lee e alguns faroestes.

Um dos argumentos centrais de seu cinema é a ênfase nos processos corporais, seja o próprio corpo, seja um modo de incorporação da história narrada. Para Queirós a dramaturgia é o que o corpo expressa: “seu tempo de fala, sua caminhada, a preguiça, a má vontade” (Queirós, 2013). Em seu filme *Branco sai, preto fica* o corpo amputado torna-se sinédoque da cidade amputada. O corpo enquanto memória de luta, sobrevivente de enfrentamentos, não pode ser reduzido a uma condição de mártir ou sofredor, uma vez que, em sua concepção, o próprio imaginário do cinema é capaz de empoderá-lo produzindo um corpo cinematográfico como corpo de combate, de luta.

Queirós, ao assumir seu pertencimento à Ceilândia, estimula os atores a deixarem emergir um cinema que advém, sobretudo, de seus corpos. Corpos periféricos que expressam determinadas características como “um jeito corrido e nem sempre claro de falar”, um modo de andar, um gesticular. Revelar este “corpo periférico” é, na sua percepção, assumir sua beleza, valorizando-o, mostrando-o na tela (Ramos, 2014: 11). Ao invés de apagar marcas corporais não normativas do cinema hegemônico, procura-se acentuá-las como demarcações de espaços territoriais e políticos revelando uma ênfase em um cinema radicalmente corporal que nos dá a ver como “a cidade é internalizada no corpo do ator” (ibid:28).

A perspectiva corporal de seus filmes pode ser acessada a partir de um conceito fundado n’*A cidade é uma só?*, que é o de “correria”. Correria em sua forma política expressa um modo subjetivo do corpo se engajar e ser engajado nas lutas, nos combates pela sobrevivência, um corpo em movimento, um corpo que está “correndo atrás”. A formulação de um Partido da Correria Nacional é a proposição conceitual nativa para um cinema visceral, corpo subjetivo e político, simultaneamente.

O corpo “ocupa” o cinema de Queirós com sua voz, sua fala, sua história, seu movimento. O corpo ganha centralidade na tela, impedindo, assim, que no seu cinema emergjam classificações esquemáticas como as de verdade, falsidade, réplica, real, ficção, documentário. As questões evocadas pelo cinema de Queirós sobre corporalidade apontam para o lugar central do corpo no cinema. Acentuam, assim, as proposições que pensam a importância do gesto (e não apenas da imagem) como modo de expressão de um pensamento-ação corporeificado que, por sua vez, produz um deslocamento de um regime imagético apoiado na visão/olhar para outro baseado no sensorial/corporal (Deleuze, 2005; Macdougall, 2006).

ANARQUITETURA, SEQUESTRANDO ESPAÇOS

A cidade é uma só? apresenta uma concepção de anarquitectura, anarcoplanejamento como modo de produzir Ceilândia, desafiando, assim, as ideias modernas que constituíram Brasília. Queirós desestabiliza uma narrativa sobre Brasília construída a partir do lugar de poder, de Juscelino, dos arquitetos (Queirós, 2015b). Anarquitectura e sequestradores de espaços são figuras de linguagem e de ação que melhor representam *A cidade é uma só?* Associando anarquismo à arquitetura, realiza uma crítica aos planejadores urbanos e aos arquitetos, questionando os espaços projetados e a “cultura hierárquica da arquitetura”.¹⁰

Brasília operou, através do espaço, uma entrada política triunfal do Brasil na modernidade. Sua localização e sua arquitetura marcam um rompimento com a forma Brasil-colônia ao se afastar das “feitorias-cidades” do litoral. Conquista o interior por meio de um arrojado projeto urbanístico que figurava um novo imaginário do Brasil, agora urbano, moderno, industrial, pretensamente igualitário. Entretanto, Brasília encontra suas próprias contradições cristalizadas nas insurgências das cidades satélites, nódulos produzidos pelo modernismo excludente, que forçam uma reperspectivação de seu projeto urbanístico-social.

Passados 13 anos da fundação de Brasília, a visão do criador sobre a criatura torna-se consciente. Lucio Costa (1973) via na construção de Brasília um projeto de nação que se desenhava sobre os esboços modernos da industrialização e o abandono definitivo da arquitetura colonial ou imperial em que era preciso superar um modelo social de um Brasil rural, escravocrata e exportador, em favor de uma utopia criadora e redentora.

Numa definição sintética proposta por Almino (2007:301), a falta de história de Brasília contrasta com seu imaginário representacional: “*E o que Brasília simboliza? A democracia. A racionalidade. A nação. A integração e o desenvolvimento. A aspiração de igualdade. O moderno. O futuro. E também, claro, o poder, a alienação, o encastelamento, a corrupção, o autoritarismo, o misticismo e a irracionalidade*”.

Brasília revivia, através do projeto modernista, a mitologia do Novo Mundo, uma nova utopia morrusiana: “... a construção de uma capital no Planalto Central seria o meio de desencadear o florescimento de uma grande civilização num paraíso de abundância... instituir um novo sistema de vida” (Holston, 1993: 23). Produto do encontro entre “ascéticas e racionalizadas utopias” e as injustiças da realidade social (Stenzel, 1993: 187-188), a cidade modernista nasce pós-moderna: anula a história, leva o Brasil ao futuro, decreta a “morte da rua”, encerra a forma colonial de sociabilidade brasileira, produz a ideia do Estado como o operador e organizador da vida social¹¹.

Hoston (1989 e 1993) nos fala de uma crença arquitetônica modernista em que seria possível uma cidade surgir como reflexo de um mundo imaginado. O desenho daria concretude à concepção utópica no plano do urbanismo de uma sociedade

¹⁰ | Estes conceitos são aprofundados especialmente em Attle (2007). O autor discute a obra de Gordon Matta-Clark que, desde 1973, produziu uma reflexão crítica sobre a arquitetura, desconstruindo seus princípios modernistas, tendo como ponto de inflexão a obra de Le Corbusier. Matta-Clark transforma *Vers une architecture* (1922) em *Vers Anarchitecture* (1974). Anarquitectura foi definida por Matta-Clark como “fazer espaço sem construí-lo” ou como “a celebração da cidade em toda a sua desordem, variedade, justaposição louca de eras e estilos”. Ver, também, o Manifesto dos *Space Hijackers and Anarchitects* (<https://spacehijackers.org/html/manifesto.html> - último acesso em 18/09/2018)

¹¹ | Ver, especialmente, Koolhaas para uma crítica ao projeto modernista de Le Corbusier e a sua comparação ao Método Crítico Paranoico desenvolvido pelo modelo surrealista de Salvador Dalí. Neste contexto, a arquitetura surge como “a imposição no mundo de estruturas nunca antes solicitadas, existindo anteriormente apenas como nuvens de conjecturas nas mentes de seus criadores” (1994: 248).

igualitária e de um “bom governo”. Uma “filosofia da cidade” ancorada na ideologia do urbanismo e da arquitetura pós Le Corbusier, em que o arquiteto “percebe a si mesmo e se concebe como Arquiteto do Mundo, imagem do Deus criador”¹² (Lefebvre, 2001: 48).

Brasília inaugura, assim, uma era da arquitetura que formulava para os problemas sociais soluções racionais, planejadas, tomando o espaço como instância central de ordenamento. Espírito modernista ainda hoje dominante, em que os projetos para a sociedade brasileira advêm de maquetes, plantas baixas. Ao cultivar premissas da “terra arrasada”, do começar de novo, da negação da história, gera futuros incertos situados “fora do plano” dos arquitetos, urbanistas, idealizadores.¹³ Estes modos de proceder, por vezes tão redentores quanto autoritários, deram vida ao traçado de Brasília que se inspira, como vimos, não por coincidência no símbolo da cruz: “quem assinala um lugar ou dele toma posse: dois eixos cruzando-se em ângulo reto, ou seja, o próprio sinal da cruz” (Costa, 1991: 19). Esta significação nos reenvia à conquista de um território, remontando ao primeiro símbolo, fincado em solo brasileiro quando da primeira missa rezada em 26 de abril de 1500 em Santa Cruz Cabralia, litoral sul da Bahia.

A figura geométrica de Lucio Costa não pretende ser a cruz da primeira missa, mas não deixa de ecoar um modo de operar uma apropriação do espaço a ser configurado em território, efeito de colonização que lhe imprime uma história.

Do mesmo modo, a aguda percepção de Andrade¹⁴ sublinha que o Palácio do Planalto, mesmo com todo o artifício dos arquitetos, não escapa da forma arquitetônica que está remetida a uma casa de fazenda, com varandas em volta e uma capela lateral, apontando como o “moderno” e o “novo” se escondem na casa grande, cuja forma arquitetônica-social reflete uma estrutura de poder.

Em artigo pioneiro Pfeiffer detectava o fenômeno que designa de o “nascimento das favelas de Brasília” (1964: 392). Em 1964 Brasília tinha 200.000 habitantes, dos quais apenas 80.000 conseguiam morar no Plano, o restante habitava “acampamentos temporários” ou vivia nas cidades satélites, apartadas, às vezes, por uma distância de 40 km. Percebe as contradições entre os princípios da Novacap¹⁵, que dava surgimento às cidades satélites baseadas em decisões políticas e não urbanísticas, e o plano original estabelecido pelos urbanistas e arquitetos. Nesse contexto, a criação da Novacap instaura uma política de repressão exercida contra os trabalhadores, capaz de regular e ordenar as inquietações e os conflitos surgidos a partir de demandas de melhoria de vida no começo das chamadas “invasões”, o que se modelava como um embrião do que Brasília se tornaria no futuro (Ribeiro, 2006).

Lucio Costa reconhece os “pontos forçados” de Brasília, aquilo que seus habitantes criaram como o centro comercial em torno da rodoviária, dando-se conta que a vida da cidade transforma os “planos”, levando-o a afirmar que “o sonho foi menor do que a realidade e que a realidade foi maior e mais bela” (Costa, 1991). Reconhece, assim, a “urbanização desurbanizante e desurbanizada” (Lefebvre, 2001: 25), tensão

12 | Lefebvre (2001: 54-63) faz uma distinção importante entre cidade e urbanismo, distinção que permite compreender a construção de Brasília e seus processos de tornar-se uma realidade social, que vai além de um desejo criador estabelecido na ordem do pensamento.

13 | Ver Yaneva (2012: 2-4) sobre as premissas da arquitetura moderna, enquadradas, mais amplamente, no pensamento moderno e suas epistemologias que pressupõem concepções bifurcadas e “divisores” de toda ordem, que se rebatem de modo importante sobre a construção do espaço arquitetônico moderno. Yaneva segue, em sua proposição crítica, os argumentos de Latour (1993) sobre a construção da modernidade.

14 | Joaquim Pedro de Andrade percebe esta forma arquitetônica quando filma os palácios de Brasília para o seu filme *Brasília contradições de uma cidade nova* (1967).

15 | Companhia Urbanizadora da Nova Capital, criada em 1956 com o objetivo precípuo de construir Brasília.

própria da construção arquitetônica da cidade no seu dia a dia, e sobretudo o que silencia, o que deixa fora do “plano”, princípios não conciliatórios, as chamadas “invasões”, que projetavam no espaço as contradições que vieram a se materializar como cidades satélites (Holanda, 1989: 82).

A cidade é uma só? se distancia de um esquema maniqueísta entre o moderno e o antimoderno¹⁶, Brasília e Ceilândia. Adirley Queirós ao produzir um cinema a partir do vivido, do percebido e do concebido nos apresenta as tensões entre um “moderno imaginado” e um “moderno excludente”. Ao “sequestrar o espaço” de Brasília, incinerando cinematograficamente o plano piloto, destrói, desde o início do filme, a proposta estrutural do desenho modernista. Propõe um grau zero das imagens para daí em diante evocar uma nova possibilidade para a existência de Brasília, que inclui, definitivamente, Ceilândia. Este aspecto da destruição como proposta criativa é expressa por Queirós justificando a intenção do filme: “Daí eu pensei em como fazer um filme agradável, legal e gângster: Brasília, *I love you*”.¹⁷

Brasília é uma cidade que nasce da imagem, não apenas dos desenhos, dos croquis, mas dos planos do cinema. Documentada, pela primeira vez, por Jean Manzon em *As primeiras imagens de Brasília, 1956/57*, que apresenta de forma harmônica os operários na construção frenética da cidade, revezando-se em turnos dia e noite, tomando banho em chuveiros improvisados, em contraste com os políticos e arquitetos que circulam pelo canteiro de obras de terno e gravata ou em ambientes envidraçados. Imagens que naturalizam o projeto utópico moderno. O fotógrafo Gautherot (1960), ele mesmo arquiteto e atuando sob grande influência estética do modernismo, resalta a grandiosidade e o aspecto intelectual da invenção e criação de Brasília. Suas fotografias ecoam a frase de Lucio Costa: “Brasília, a cidade que inventei” (Costa, 1991).

A cidade é uma só? não inaugura um contradiscurso sobre Brasília. Ao contrário, segue uma tradição documental contestatária que desde a década de 1960 nos dá a ver as contradições do moderno em Brasília¹⁸. Trato, a seguir, de alguns destes filmes procurando estabelecer suas ressonâncias com o cinema contemporâneo de Adirley Queirós, de modo a perceber como imageticamente foi composto o chamado imaginário da cidade de Brasília e das cidades satélites.

O filme de Joaquim Pedro de Andrade, *Brasília contradições de uma cidade nova* (1967), entrevista pessoas que foram removidas da Vila do IAPI para Taguatinga, mostrando barracos destruídos e a violência das remoções. O filme tem como argumento central demonstrar a desigualdade social de Brasília, cidade que reproduziria as mesmas questões de outras brasileiras: exclusão social transposta para o plano territorial.

Andrade coloca em prática a mesma *mise-en-scène* que *A cidade é uma só?* ao adotar o ponto de vista do movimento, da circulação pelo plano piloto, pelo eixo monumental, as grandes avenidas, as quadras. Andrade situa a câmera voltada para fora do carro captando, num primeiro momento, imagens que projetam a arquitetura de Brasília como protagonista.

¹⁶ | Ver, especialmente, a problematização do “moderno” proposta por Schwarz que enfatiza, sobretudo, os impasses do processo de formação nacional que se situam justamente no modo como o “moderno” é explicitado sendo, ele mesmo, uma espécie de “implicação estrutural” no modo de pensar o Brasil. Menos que dualismo entre “atraso” e “moderno” Roberto Schwarz vê estas categoriais como modos de articulações em conjunturas específicas (Schwarz, 2000 e 2012).

¹⁷ | Fala de Queirós na primeira exibição pública do filme, Festival de Tiradentes, 2013.

¹⁸ | *Brasília segundo Feldman* (1979), de Vladimir Carvalho e Eugene Feldman, faz um registro inédito durante sua construção. O americano Feldman apresenta imagens coloridas e raras dos primeiros tempos de Brasília. *Fala, Brasília*, 1966, de Nelson Pereira dos Santos trata da diversidade dos sotaques e falas dos migrantes do Distrito Federal, reverberando as vozes e culturas do Brasil. As pessoas expõem o seu sotaque, suas vidas, suas experiências e seus sonhos. Para uma análise detalhada dos filmes sobre Brasília entre 1956 a 2014, que colocam em evidência as contradições da utopia arquitetônica modernista, ver Lima (2016).

Andrade aponta para a contradição estrutural de Brasília posta em termos de uma oposição entre arquitetura e ornamento, a concepção do arquiteto e o gosto do morador¹⁹. A câmera sai do plano piloto em direção aos seus extremos, onde se encontram os cemitérios e as novas estradas que conectam as cidades satélites. Saímos do projeto arquitetônico e adentramos no espaço da desigualdade social e urbana. O filme alcança os dois terços da população de Brasília que está situada fora do plano, incluindo aí os próprios operários que construíram Brasília. Imagens das filas para pegar os ônibus lotados que, depois de três horas de viagem, chegam ao seu destino final nas cidades dormitórios: vilas com pequenas casas, grandes feiras “nordestinas” que desafiam as linhas equilibradas do plano piloto. Ouvimos um depoimento de uma mulher que narra a remoção realizada por caminhões basculantes. Em um ônibus repleto de migrantes nordestinos que vão “tentar a sorte” em Brasília, plano final do filme, uma mulher diz: “não sei se vai ser bom ou se vai ser ruim”.

O arquiteto Oscar Niemeyer procurado por Joaquim Pedro de Andrade quando o filme foi censurado em 1967, acreditava na capacidade de transformação social que a arquitetura poderia engendrar. Imaginava que, passado o regime militar, Brasília cumpriria seu papel de socializadora das diferenças em que ministros de Estado e empregados habitariam a mesma superquadra e seus filhos iriam para o mesmo colégio²⁰.

Em *Contrerraños velho de guerra* (1991) de Vladimir Carvalho, Niemeyer constata que o sonho de realizar uma cidade do futuro não se realizou: “*Vejo meus irmãos operários afastados daquilo que construíram e nunca poderem usufruir da cidade. Retornam ao seu lugar de origem mais pobres do que chegaram ou vão morar nas periferias, vendo Brasília de longe, como um sonho frustrado*”. Esta fala de Niemeyer é pontuada pela de um operário: “*Os funcionários públicos, tinham total mordomia e nós não ganhamos nada. E tudo que construímos parecia que era nosso. A mudança do IAPI, remoção, deixar a capital livre para os turistas. Remover pra Ceilândia, para o mato, jogados aqui como animal brabo... não conseguimos ficar em Brasília, enfeávamos a cidade, mas nós construímos a cidade*”.

A cidade é uma só? não percebe Ceilândia como utopia modernista não realizada em que ocuparia o espaço da heterotopia, do desvio, do lugar dos excluídos (Foucault, 2013 apud Lima, 2016). O filme, ao contrário, dá a ver um espaço insurgente, contraditório, ao expor imaginários a partir de movimentos reais entre Brasília e Ceilândia. Portanto, Ceilândia dá existência ao filme, outros “planos” ressignificam Brasília como múltipla, heterogênea, desigual, multifacetada, complexa, longe da ficção normativa dos arquitetos.

Brasília não é apenas uma cidade do futuro, ela é futurista: “capital de país que ainda não existe, de uma nação imaginária” (Rizek, 1993: 39 apud Stenzel, 1993: 190).

Cidade sem mundo, sem centro, sem resto, sem periferia, que saída dos planos dos arquitetos sofre impactos nos planos do filme. Ceilândia, sua formação, sua história, irrompe o silêncio transformando as outroras invasões em invasores, o plano em mudança, a fixação em fluidez. Encarna, literalmente, a ideia de satélite como potência

19 | Contradição transposta para a trilha sonora do filme: Erik Satie versus Viramundo de Gilberto Gil e Capinan.

20 | Nos anos 1980 Niemeyer reconhece o pessimismo de Joaquim Pedro de Andrade. Realiza que Brasília é, agora, uma cidade como qualquer outra cidade brasileira (Carvalho, 1991).

significacional do novo espaço “Brasília” criado pelo filme, contestação de espaços que ao retirar Ceilândia de Brasília recoloca Brasília dentro de Ceilândia. Reinscreve, assim, presenças subjetivas no plano da história e do próprio filme (Silva, 2015: 79).

EFEITO BLADE RUNNER: ENTROPIA, DISTOPIA²¹

Queirós (2017) afirma que não tem uma “cultura cinematográfica” ou cinéfila. Reitera que assiste muitas vezes aos mesmos filmes e entre seus preferidos está *Blade Runner*²², filme que assistiu pela primeira vez no Cine Lara em Taguatinga e depois mais 29 vezes em outras sessões de cinema: “*Branco sai foi fazer um Blade Runner quebrado*” (Queirós, 2014). Seu sonho é o de fazer um verdadeiro “*Blade Runner 3*” que se passaria em 2071, ano em que Ceilândia completa 100 anos: “*Um BR 2071, um esquema meio tora, câmera 16, 10 latas, à noite, com doidão, imbuído naquela história mesmo de um replicante que foge. Aí é um doidão andando, correndo com a câmera 16, alucinado, trash, filme punk. Muita sonzeira, muita correria, muita loucura*”.

Reconhece que é leitor e admirador de ficção científica, lê Philip Dick mas nos diz que o “melhor livro do mundo” é *Crônicas Marcianas* de Brady Burry²³: uma visão psicodélica dos dramas do cotidiano que reflete sobre o medo de uma guerra atômica após a Segunda Guerra, que poderia (ou poderá?) dizimar a vida na Terra. Queirós (2017) acrescenta que este livro trata de um tema caro ao seu cinema, a memória: “*lugar que te aprisiona, que talvez, para você subverter a realidade, tem que estourar a memória. A memória é importante para te dar uma identidade, mas se você fica nela, você fica muito aprisionado, você não consegue sair, como se ela te desfocasse*”. *Blade Runner* e *A cidade é uma só?* lidam com a questão da memória, ocupando-se de fotografias que encarnam uma temporalidade essencialmente humana, seres para a vida que contrastam com os “replicantes”, seres para a morte (Lussier & Gowan, 2012:171).

Blade Runner se liga, inexoravelmente, à experiência do crescimento das cidades, do planejamento urbano, da demografia, às formas de ocupação do espaço nas megalópoles. Reflete sobre as incertezas do futuro em uma cidade que se expande infinitamente. A cidade é, portanto, vivida como pesadelo urbano (Rowley, 2005). *Blade Runner* antecipa, já em 1982, uma série de problemas sociológicos sobre o urbano e os desafios de sociabilidade em mundos pós-humanos (Chevrier, 1983: 138). É preciso acentuar que a discussão sobre pós-modernismo, identidade, história (Bruno, 1987: 62) emerge, como Jameson, admite, da arquitetura e, principalmente, de sua crítica ao modernismo expresso no que veio a se configurar no “estilo Le Corbusier” (Jameson, 1991: 54). Este questionamento arquitetônico permite tornar os problemas teóricos “dramaticamente visíveis” no contexto do pós-colonialismo, pós-modernismo, pós-industrialismo, *pos-metropolis* em que o espaço surge como uma arena de contradições e conflitos.

Queirós, ao construir com seus filmes uma arquitetura de Brasília, deixa emergir o “efeito *Blade Runner*”, possibilidade imaginativa de recriar estes espaços

21 | Se distopia é o reconhecimento de uma ideia de imperfeição, desespero ou não esperança não a tomamos aqui como algo da ordem apocalíptica, da destruição da humanidade e da sociedade. Pelo contrário, distopia produz uma imagem de um imperfeito porém habitável, desejável e, até mesmo, confortável mundo possível (Gonçalves, 2016: 169; Jameson, 2006: 31)

22 | O filme é uma adaptação do livro *Do androids dream of electric sheep* de Philip Dick escrito no final dos anos 1960, cujo enredo é a história de um detetive em um futuro sombrio que reflete sobre o cenário político social contemporâneo: “manifestações populares, desordem, guerra do Vietnam, movimento hippie, drogas, contracultura, escândalos e a guerra fria” (McKinty, 2018: 2). O título vem do livro homônimo de Burroughs *The Blade Runner* (1979) e foi uma adaptação para o cinema do livro de Alan Nourse (1974) publicado originalmente em 1974 com o mesmo título (Ardoin, 2015: 63-64). *Blade Runner* (que transcorre no ano de 2019) limita-se a dois aspectos do livro: visões da megalópole do futuro, com seus edifícios de 400 andares, e a perseguição implacável de um caçador profissional a um pequeno grupo de androides evadidos: “produtos” quase perfeitos, super-homens e supermulheres que aspiram a um pouco mais de vida (foram programados para morrer em 4 anos). O filme, embora se passe em Los Angeles, tem como inspiração a decadente Nova Iorque do fim da década de 70 que era um retrato futuro da falência das grandes metrópoles: gangs, violência, incêndios, crimes. Nova Iorque sempre foi considerada uma cidade “fantasia”, construída entre 1890 e 1940 como experimento arquitetônico onde o céu era o limite das construções (*skyscrapers*), uma cultura de invenção permanente da metropolis, “fábrica de experiência feita pelo homem, onde o real e o natural cessaram de existir” (Koolhaas, 1994: 9-10).

urbanos no plano do pesadelo, da ironia, revelando pela metáfora do futuro a questão do contemporâneo²⁴. O cinema de Queirós discute, assim, o poder da tecnologia e das mercadorias no contexto de cidades pós-industriais (Begley, 2004: 188).

A cidade é uma só? cria, do mesmo modo que *Blade Runner*, um *cityscape* (Lussier & Gowan, 2012: 170): estética urbana que apresenta suas contradições expressas pelas ideias de destruição e de fim de mundo. Apresenta este cenário *posmetropolis* (Brooker, 2005): a expansão das cidades, o excesso de alteridade, de exclusão, de violência e de controle. Modos de organizar um futuro possível a partir de uma crítica à racionalidade que dominou a construção de Brasília. A ênfase no “pós” é, justamente, a saída do moderno: espaços projetados como imaginário futurístico urbano.

As recepções críticas do filme enfatizam que Queirós procede a uma revisão da história, agora, contada pelos oprimidos que elaboram sua remoção para as cidades satélites e a exclusão de Brasília (Melo, 2013; Zanin, 2013). Queirós, por sua vez, deixa claro que seu filme não é uma “revanche”, não necessita reafirmar politicamente sua voz e seu lugar. Filme “gângster” parece ser sua melhor definição. Filme de combate, destruição, ao não reificar Brasília faz emergir a cidade como ilusão. Ceilândia não é uma derrota do projeto arquitetônico, mas mundo possível porque distópico. Exibe em toda a sua plenitude o “efeito *Blade Runner*” em que destruição é potência reveladora, o que garante a insurgência do próprio filme enquanto mundo possível por ser um modo de compreensão de Ceilândia e de Brasília.

David Harvey (1989: 313-322) observa que, em *Blade Runner*, os conflitos não são postos no plano das classes sociais e nem a revolta é contra as corporações. Do mesmo modo, *A cidade é uma só?* estrutura seus conflitos no plano do espaço, de suas inclusões e exclusões. O filme, ao explorar as percepções espaciais, apresenta uma geografia distendida, permeada por autoritarismo, mais valia, sofrimento que se realizam nos espaços percorridos, nos trajetos, nas fronteiras. Os personagens se constroem em circulação, sendo os trajetos na cidade um laboratório prático-reflexivo sobre o espaço e seus significados sociais profundos. Existencializa os conflitos que, no plano do filme, são sempre espacializados. É deste modo que Queirós lembra de seus longos trajetos de ônibus, entre Ceilândia e UNB, saltando no ponto final depois de quase duas horas, em que percorria a paisagem de Brasília, seu plano, seu desenvolvimento urbano, apreendia uma Brasília da “perspectiva da janela”. Seu deslocamento espacial o forçava a uma tomada de consciência “corporal” sobre Brasília e seu entorno.

Na universidade, “enquanto os seus colegas falavam de suas viagens para Nova Iorque, Adirley falava da sua vida em Ceilândia. Assim, percebeu que para seus colegas sua cidade era tão distante quanto um outro planeta e foi aí, que o cineasta descobriu que a sua diferença poderia ser também o seu trunfo”. (Ramos, 2014: 21). Vemos a alegoria interplanetária que Queirós explora em seus filmes revelando um Universo em que Brasília

23 | Queirós diz que “compra de caixa” para dar de presentes aos amigos.

24 | Do mesmo modo, *Blade Runner*, através de projeções do futuro, lidava com questões contemporâneas da sociedade americana dos anos 70 e 80 (Scott, 1982). *Blade Runner* localiza o desvio no plano sexual, sua criminalização, no contexto do ativismo dos anos 70, nas cidades americanas, sobretudo, na Califórnia. Os protagonistas do ativismo sexual seriam os replicantes ou andróides sendo apenas distinguíveis dos demais humanos por um aspecto sutil de sua moralidade, enquanto os *blade runners* exercem a força policial da criminalização (Yeates, 2017: 65).

e Ceilândia se apresentam como planetas, galáxias, satélites²⁵.

Queirós, desde que entra para UNB, investe em compreender a história de Ceilândia, faz 400 entrevistas com moradores, descortinando as potencialidades espaciais e cinematográficas de Ceilândia, narrada “pelos corpos” de seus moradores que acentuam tanto os processos de exclusão e a distância de Brasília quanto a inclusão de Ceilândia em um novo espaço de sua própria história. A percepção espacial ganha força conceitual a partir da leitura de *Por uma outra globalização* do geógrafo Milton Santos (2000). No contexto da percepção da segregação espacial, social e racial é que Queirós afirma que apenas um filme de terror daria conta do “real” de Brasília. Por isso, prefere realizar um filme ‘gângster’. (Ramos, 2014:23).

O Ceicine organiza sessões deste cinema “gangster”. Filmes projetados muitas vezes ao longo do ano, em “looping”: *Aguirre, Blade Runner, Serra da desordem, Mad Max* e *Bang Bang*.

Dentre estes filmes destaca-se *Serras da desordem*, de Andrea Tonacci como inspiração permanente para Queirós (2017,) que admite ser um filme que assiste de forma recorrente. O filme segue o único sobrevivente indígena, Carapiru, de uma chacina que dizimou todos os seus parentes. Carapiru inicia uma longa jornada pelos sertões e matas até encontrar uma família local que depois o encaminha para a FUNAI. Neste percurso encontra o outro sobrevivente que é seu próprio filho, Txiramukum que habita no Posto Guajá. Seu tema se enquadra no “efeito *Blade Runner*”, isto é, destruição, mundos distópicos em que o passado é o futuro e o futuro é incerto. *Serras da desordem* elabora a pós-memória de um mundo destruído, existindo apenas o que ele foi, uma imaginação que o filme materializa reencenando a história de Carapiru por ele mesmo. *A cidade é uma só?* e *Serras da desordem* tratam de um tempo que não existe mais, das fotografias, de pessoas mortas, de uma sociedade destruída, sobrevivências. Carapiru inventa outro mundo na sua deambulação. A encenação do coro das crianças que cantam “A cidade é uma só!” e a de Carapiru na mata antes do massacre sofrido nos remete a este outro tempo, espaço da memória vivificado pelas imagens como performance indiciática que permite criar mundos possíveis.

Queirós (2017) reconhece, na literatura, outra influência importante: *Versos satânicos* de Rushdie (1988). Os *versos satânicos* apresentam pontos de contato com o universo inspirador de Queirós ao apresentar a aventura de mulçumanos sobreviventes a um atentado a bomba que passam a desenvolver estranhas mutações físicas e sobrenaturais. Um deles, por exemplo, desenvolve chifres, casco e rabo. Outro, a partir de um anel de luz que emana de seu corpo, sonha em conhecer o profeta Maomé. Este seria um livro “gangster” que reinterpreta versos do corão, profanando a imagem de Maomé que no livro recebe o nome de Mahoun, pejorativo ao profeta.

Estes filmes, que Queirós assiste em “looping”, têm temáticas em comum como o choque de sociedades e os processos entrópicos. Peter Szendy (2015:53-54;82,86), ao enquadrar *Blade Runner* como filme inaugural do gênero cinema apocalíptico,

25 | Koolhaas (2016) em uma reflexão crítica e poética sobre Brasília e seu projeto modernista acentua a relação entre o futurismo arquitetônico e suas formas “óvnis” com a mística e magia ali instaurada no planalto central.

acentua que embora o filme não trate propriamente do fim do mundo como tema²⁶, nos dá a ver ideias sobre a finitude e processos históricos irreversíveis. Entropia, é uma noção importante para se pensar processos de irreversibilidade, do passado como destruição capaz de provocar a insurgência de mundos futuros. Mundos distópicos ou a própria concepção de entropia podem estar associadas ao desvio, ao caos, à desordem significando algo negativo como recusa de continuidades destes mundos enquanto possíveis. O que importa recuperar aqui, algo que ambos os filmes nos apontam, é a positividade das formas distópicas ou entrópicas ao produzirem uma reflexividade sobre a temporalidade, a existência, a identidade, a finitude, o contínuo e o descontínuo. É preciso evitar, porém, de um ponto de vista conceitual, a associação entre entropia e desordem. Uma importante ressalva a ser feita é que entropia não deve se confundir com a conceituação de anomia ou de patológico, como modos de se pensar as sociedades e culturas a partir das metáforas do organismo vivo. Entropia tem a vantagem de nos afastar deste modelo da biologia clássica e aceder a graus de complexidade instaurados pela termodinâmica que pensa a partir do modelo de “estruturas dissipativas” que estariam longe de um estado de “equilíbrio” (Prigogine, 1955).

A entropia aponta, seguindo a metáfora das máquinas, para uma “estrutura [que] se degrada... A noção de entropia dá um sentido único ao tempo. O tempo flui no sentido da perda da estrutura, da perda de informação, da perda de beleza”. (Almeida, 1999: 177).

A potência da entropia é perceber que:

“há mais mundos possíveis desorganizados do que discretos, na maior parte do tempo o sistema é um mundo desorganizado. É essa a ideia básica da irreversibilidade: sistemas passam de estados improváveis para estados mais prováveis. Chamamos de entropia uma medida da probabilidade do estado em que o sistema se encontra: um sistema passa de estados de baixa entropia para estados de entropia alta” (Almeida, 1999: 183-184).

É neste sentido que entropia pode ser uma espécie de reservatório de promessas, o que garante a capacidade latente de emergência de novos mundos possíveis (Vergani, 2009: 261).

Brasília, no projeto modernista, encarnava a racionalidade, a ordem, em que o criador e a criatura se encontravam. Desenhada como máquina eterna sem atrito, afastava a entropia e a distopia de seu plano. Conjurava o tempo, a história, o desgaste. Entretanto, o fora do plano, no seu duplo sentido, produz alterações, incertezas, ao introduzir no “sistema Brasília” excesso de informação e gerar, assim, processos entrópicos²⁷. Brasília, como posto por Niemeyer, tornou-se uma cidade como qualquer outra cidade do Brasil que se configura, arquitetonicamente, por planos superpostos de exclusões social, racial e espacial. Ceilândia cinematográfica

²⁶ | Compara *Blade Runner* ao filme *Melancholia* de Lars Von Trier. Nesse, o fim do mundo coincide com o próprio fim do cinema em que o *the end* assume, pela primeira vez, sua literalidade (Szendy, 2015: 54).

²⁷ | Similar ao paradoxo babilônico das línguas, acúmulo de línguas, acúmulo de informações podem causar desordem (Arnheim, 2011: 15).

transborda da tela como insurgência, reviramento de significados que não cessam de interrogar Brasília, agora, tornada centro dissipador contestatório que ecoa para todas as direções.

Marco Antonio Gonçalves é Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFRJ e do Departamento de Antropologia Cultural do IFCS-UFRJ. É Mestre e Doutor em Antropologia Social pelo Programa Pós-Graduação de Antropologia Social do Museu Nacional-ufRJ e realizou Pós-Doutorado na Universidade de St Andrews (1997), École des hautes études en sciences sociales (2005, 2008 e 2010), New York University (2015-2016) Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 1D.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Mauro W. B. de. 1999. "Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura de Lévi-Strauss". *Revista de Antropologia*, v. 42, n.1-2: 163-197.
- ALMINO, João. 2007. "O mito de Brasília e a literatura". *Estudos Avançados*, v. 21, n. 59: 299-308.
- ARDOIN, Paul. 2015. "The courage to be a writer": Theorizing writerly courage in Burroughs's *Blade Runner*: a movie". *The Papers of the Bibliographical Society of America*, v. 109, n. 1: 63-81.
- ARNHEIM, Rudolf. 2011. *Entropy and art: an essay on disorder and order*. Berkeley, University of California Press.
- ATTLEE, James. 2007. "Towards anarchitecture: Gordon Matta-Clark and Le Corbusier". *Tate Papers*, Londres, n. 7..
- BATISTA, Caio Bortolotti. 2018. *Cinema e Alteridade: relações "eu"/outro nas fronteiras entre o documentário e a ficção*. Rio de Janeiro, Dissertação de mestrado ECO-UFRJ.
- BEGLEY, Varum. 2004. "Blade Runner and the postmodern: a reconsideration". *Literature/Film Quarterly*, v. 32, n. 3: 186-192.
- BORGES, Antonádia. 2009. "Explorando a noção de etnografia popular: comparações e transformações a partir dos casos das cidades-satélites brasileiras e das townships sul-africanas". *Cuadernos de Antropologia Social*, v. 29: 23-42.
- BROOKER, Will. 2005. *The Blade Runner experience: the legacy of a science fiction classic*. New York, Columbia University Press.
- BROOKER, Peter. 2005. Imagining the real: Blade Runner and discourses on the postmetropolis. In: Brooker, W. (org.) *The Blade Runner experience: the legacy of a science fiction classic*. New York, Columbia University Press.
- BRUNO, Giuliana. 1987. "Ramble city: postmodernism and Blade Runner". *October*, v. 41: 61-74.

BURROUGHS, William. 1979. *Blade Runner: a movie*. New York, Blue Wind Press.

CHEVRIER, Yves. 1983. "Blade Runner ou la sociologie d'anticipation". *Esprit*, n. 74: 138-143.

COSTA, Lúcio. 1973. "L'urbanisme de Brasília". *La Nouvelle Revue des Deux Mondes*, Paris, Outubro: 129-133.
_____. 1991. *Plano Piloto de Brasília*. Brasília, Secretaria de Cultura e Esportes.

COUTINHO, Eduardo. 1997. "O cinema documentário e a escuta sensível da alteridade". *Projeto História São Paulo*.

DESCOLA, Philippe. 2006. *Par-delà nature et Culture*. Paris, Gallimard.

DELEUZE, Gilles. 2005. *A imagem-tempo*. Cinema 2. São Paulo, Brasiliense.

FOUCAULT, Michel. 2013. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo, n-1 Edições.

GAUTHEROT, Marcel. 1960. *The construction of Brasilia*. New York, Park Books.

CONÇALVES, Marco Antonio. 2008. *O real imaginado: etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch*. Rio de Janeiro, Topbooks.
_____. 2016. "Moscou: o encontro marcado entre Coutinho e Tchekhov e a construção de uma estética distópica". *Novos estudos CEBRAP*, v.35, n.3: 157-170.

HAESBAERT, Rogério & BRUCE, Glauco. 2002. "A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari". *Geographia*, v. 4, n.7: 1-15.

HARVEY, David. 1989. *The condition of postmodernity*. Oxford, Basil Blackwell.

HOLANDA, Frederico de. 1989. "Brasília: the daily invention of the city". *Ekistics*, Atenas, v. 56, n. 334/335: 75-83.

HOLSTON, James. 1989. *The modernist city: an anthropological critic of Brasília*. Chicago, University of Chicago Press.
_____. 1993. *A cidade modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia*. São Paulo, Companhia. das Letras.

JAMESON, Frederic. 1991. *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*. Duke, Duke University Press.
_____. 2006. *Live Theory*. Nova York, Continuum.

KOOLHAAS, Rem. 1994. *Delirious New York. A retroactive manifesto for Manhattan*. New York, The Monacelli Press.
_____. 2016. "Brasília". *Revista do centro*, n. o.

LATOUR, Bruno. 1993. *We have never been modern*. Cambridge, Harvard University Press.

LEFEBVRE, Henri. 2001. *O direito à cidade*. São Paulo, Editora centauru.

LIMA, Tatiana Hora Alves de. 2016. "Imagens táticas contra utopia modernista: investigando as primeiras imagens de Brasília e A cidade é uma só?". *Revista do Programa de Pós-graduação em Comunicação*, v. 10, n. 2: 1-18.

LUSSIER, Mark & GOWAN, Kaitlin. 2012. "The Romantic Roots of 'Blade Runner'". *The Wordsworth Circle*, v. 43, n. 3: 165-172.

MACDOUGALL, David. 2006. *The corporeal image. Film, ethnography, and the senses*. Princeton, Princeton University Press.

MANIFESTO OF SPACE HIJACKERS AND ANARCHITECTS. 1999. (<https://spacehijackers.org/html/manifesto.html>)

MELO, Marco. 2013. *A cidade é uma só? e outras ficções*. (<https://medium.com/fale-de-cinema/a-cidade-%C3%A9-uma-s%C3%B3-e-outras-fic%C3%A7%C3%B5es-5bb5e1a6883d>)

MCKINTY, Adrian. 2018. *Do androids dream of electric sheep? A metaphysical detective story*. (<https://www.irishtimes.com/culture/books/do-androids-dream-of-electric-sheep-a-metaphysical-detective-story-1.3412034>).

NOURSE, Alan E. 1974. *The Blade Runner*. New York, Ballantine.

PFEIFER, Gottfried. 1964. "Quelques remarques à propos de Brasília". *Caravelle*, n. 3: 389-400.

PRIGOGINE, Ilya. 1955. *Thermodynamics of irreversible processes*. New York, John Wiley and Sons.

QUEIRÓS, Adirley. 2012. *Reflexões sobre a linguagem documentária*. (<http://ceicinecoletivodecinema.blogspot.com/p/com-proposta-de-discutir-os-parametros.html>)

_____. 2013. *Ciclo Imagem e Alteridade*. (<https://www.youtube.com/watch?v=Jpjp0MMnmws>)

_____. 2014. *3º Colóquio Cinema, Estética e Política*. Niterói, Universidade Federal Fluminense (<https://www.youtube.com/watch?v=WigC2b-uJXQ>)

_____. 2015a. *Diretor de "Branco Sai, Preto Fica: fala do olhar da periferia"*. (<https://www.youtube.com/watch?v=fjbBJPrUsT4>).

_____. 2015b. *Encontros de Cinema*. (<https://www.youtube.com/watch?v=Hdr8C2MR8vo>.)

_____. 2017. *Cinusp*. <https://www.youtube.com/watch?v=m1JPhdUom54>

RAMOS, Talita Silva Porto. 2014. *Fora de campo: a identidade, a heterodoxia e o fazer cinematográfico de Adirley Queirós*. Brasília, Monografia de Graduação, Curso de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.

RIBEIRO, Gustavo Lins. 2006. *El capital de la esperanza. La experiencia de los trabajadores en la construcción de Brasília*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia.

RIZEK, Cibele Saliba. 1993. "Paradoxos da Modernização". *Novos Estudos CEBRAP*, n. 36: 38-42.

ROWLEY, Stephen. 2005. *Blade Runner and the nightmare city*. In: BROOKER, W. (org), *The Blade Runner experience: the legacy of a science fiction classic*. New York, Columbia University Press.

RUSHDIE, Salman. 1988. *Os versos satânicos*. São Paulo, Companhia das Letras.

SANTOS, Milton. 2000. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro, Record.

SCOTT, Riddley. 1982. Interview: *Blade Runner*. (<https://www.youtube.com/watch?v=awJJ6hgoj8o>)

SEVERO, Denise de Sousa. 2014. *Planejamento urbano no Distrito Federal: o caso de Ceilândia*. Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Geografia, Universidade de Brasília.

SILVA, Mariana Duccini Junqueira da. 2015. "A cidade é uma só?: autoficcionalização, interrogação do arquivo e sentido de dissenso". *Intertexto*, n. 33: 76-89.

STENZEL, Emilia. 1993. "Arquitetura e utopia: O caso de Brasília". *Ibero-amerikanisches Archiv*, v. 19 n. 1 e 2: 187-198.

SCHWARZ, Roberto. 2000. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo, Duas cidades/Editora 34.

_____. 2012. Por que "ideias fora do lugar"? In SCHWARZ, Roberto. *Martinha versus Lucrecia: ensaios e entrevistas*. São Paulo, Companhia das Letras.

SZENDY, Peter. 2012. *Apocalypse-cinema: 2012 and other ends of the world*. New York, Fordham University Press.

TAVARES, Breitner. 2012. *Na quebrada, a parceria é mais forte: jovens, vínculos afetivos e reconhecimento na periferia*. São Paulo, Annablume; Brasília, Fundo de Apoio à Cultura do Distrito Federal.

VERGANI, Teresa. 2009. *A criatividade como destino: transdisciplinaridade, cultura e educação*. São Paulo, Editora Livraria da Física.

YANEVA, Albena. 2012. *Mapping controversies in Architecture*. Burlington, Ashgate Publishing Company.

YEATES, Robert. 2017. "Urban decay and sexual outlaws in the Blade Runner universe". *Science Fiction Studies*, v. 44, n. 1: 65-83.

ZANIN, Luiz. 2013. *A cidade é uma só?* (<https://cultura.estadao.com.br/blogs/luiz-zanin/a-cidade-e-uma-so/>).

FILMOGRAFIA

ANDRADE, Joaquim Pedro de. 1967. Brasília, contradições de uma cidade nova. 24 min. Brasília.

CARVALHO, Vladimir. 1979. Brasília segundo Feldman (com Eugene Feldman). 24 min. Brasília.

_____. 1991. Conterrâneos velho de guerra. 175 min. Brasília.

HERZOG, Werner. 1977. Aguirre. 95 min. Alemanha.

QUEIROZ, Adirley. 2005. Rap, o canto da Ceilândia. 15 min. Brasília, Ceicine.

_____. 2009. Dias de greve. 24 min. Brasília, Ceicine.

_____. 2010. Fora de campo. 52 min. Brasília, Ceicine.

_____. 2011. A cidade é uma só? 72 min. Brasília, Ceicine, Cinco da norte.

_____. 2014. Branco sai, preto fica. 93 min. Brasília, Ceicine, 400 filmes.

_____. 2017. Era uma Vez Brasília. 100 min. Brasília, Ceicine, 400 filmes.

MILLER, George. 1979. Mad Max. 88 min. Austrália, Kennedy Miller Productions.

TONACCI, Andrea. 1971. Bang Bang. 93 min. São Paulo.

_____. 2006. Serra da Desordem. 135 min. São Paulo.

SANTOS, Nelson Pereira. 1966. Fala, Brasília. 18 min. Brasília.

SCOTT, Riddley. 1982. Blade Runner. 117 min. The Ladd Company.

VON TRIER, Lars. 2011. Melancholia. 136 min. Dinamarca, Nordisk Film.

Recebido em 15 de janeiro de 2019. Aceito em 10 de setembro de 2019.

Na varanda, o silêncio hanseníase, esquecimento e esgotamento narrativo na Colônia de Antônio Diogo

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.168626>**Rafael Antunes Almeida**

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira | Redenção, CE, Brasil
almeida.rafaelantunes@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-7497-1254>

RESUMO

O presente trabalho, resultado da pesquisa de campo que vem sendo desenvolvida na maior Colônia outrora destinada ao tratamento da hanseníase no Ceará, descreve um conjunto de situações etnográficas que apontam para práticas que tem que ver com uma certa resistência ao ato de narrar a dor da internação. Com o fim da política estatal de internação compulsória e a permanência dos antigos internos nas dependências da colônia, aparentemente os velhos moradores estão menos interessados em perguntas sobre os anos de reclusão, do que em diálogos sobre o que fizeram de suas vidas. O artigo, portanto, é uma tentativa de produzir uma etnografia da doença que desloca o foco da investigação da memória, em favor da atenção aos silêncios e aos processos de esquecimento.

PALAVRAS-CHAVE

Narrativas,
Hanseníase,
Esquecimento,
Sofrimento

The Silence on the Balcony: Hansen's Disease, Forgetting and Narrative Exhaustion at the Colônia de Antônio Diogo

ABSTRACT This paper describes a set of ethnographical cases that document practices of resistance against the act of narrating the hospitalization pains. At the largest Hansen's disease colony of Ceará, the end of the compulsory hospitalization policy did not lead to an automatic emptying of the hospital, as many of the old residents of the Colony remained at the institution. The research discusses the fact that these individuals are less interested in questions about their years of reclusion, than in dialogues about their current lives. Following this clue, the paper aims to be an attempt to produce an ethnography of the disease that aims to displace the focus of the research from the memory associated of the years of hospitalization, in favor of an attention to the silences and the processes of forgetting.

KEYWORDS

Narratives, Hansen's Disease,
Forgetting, Suffering

INTRODUÇÃO

Recentemente assistimos a um florescer de pesquisas¹ que se voltaram ao estudo de antigos leprosários, agora convertidos em centros de convivência e locais de moradia de ex-portadores de hanseníase. As produções etnográficas sobre os antigos pacientes, via de regra, estiveram interessadas nas narrativas de sofrimento, dor e alijamento, narrativas estas que constituem as vidas dos internos e que, por certo, não só estão na raiz de seus processos de autopercepção, como constituem um importante ponto de partida para o estudo daqueles que foram a materialização da principal política do Estado brasileiro para lidar com a hanseníase a partir dos anos 20: os hospitais colônia dedicados à internação dos portadores da doença.

A matéria de trabalho dos referidos estudos é composta por, principalmente, longos trechos de entrevistas com pacientes e ex-pacientes², descrições sobre a organização espacial destes exemplares quase perfeitos das *instituições totais* (Goffman, 1974) e, fundamentalmente, longos prelúdios com sobrevoos sobre o lugar da lepra numa espécie de história da percepção sobre a doença no Ocidente, pontuada com elementos da história da medicina.

Ocorre que a própria forma de apresentação destes trabalhos tem em si contida uma certa direção ou, por assim dizer, um tipo de funesta teleologia. Isto é, na medida em que tais textos se prestam à tarefa de registrar as narrativas de sofrimento e não se dignam a extrapolar a função de um registro de memórias, as mesmas, muitas vezes, acabam obliterando um outro aspecto ao qual um número quase insignificante de trabalhos deu atenção, qual seja: uma elaboração etnográfica da experiência atual dos antigos portadores de hanseníase.

Ademais, as narrativas de sofrimento, assim como têm aparecido, parecem ter um efeito quase anestésico, isto é, tudo se passaria como se para descrever as colônias bastasse fazer uma boa recolha de memórias que, compilada com as fontes documentais, forneceria um bom retrato daquele universo. Para não dizer que o seu efeito não é somente anestésico³, vale retificar sugerindo que a “coleta de narrativas” aparentemente tem a possibilidade de conferir ao trabalho que delas faz uso uma áurea de importância que resulta do fato de recontá-las.⁴ O mecanismo que contribui para produzir o referido efeito pode ser encontrado no nexo entre o que João Camilo Pena percebe entre “a inimaginabilidade do ocorrido” e a “possibilidade do testemunho.” (Pena, 2013: 56). Nos seus próprios termos: “*A inimaginabilidade do ocorrido é radicalizada na improbabilidade da própria sobrevivência, tornando o inimaginável a condição de possibilidade do testemunho, este nexos improvável entre a vida e um conta-la*” (ibid: 56).

Entretanto, a escolha por focar apenas nas narrativas de sofrimento⁵ faz como se tudo se passe, portanto, como se esses sujeitos fossem duplamente capturados. Em um primeiro momento foram colocados compulsoriamente em regime de claustro. Agora, nas produções acadêmicas, estão diante de processos que ameçam reduzir

1 | Ao me dirigir ao que, mais adiante, chamarei de *esgotamento narrativo*, refiro-me a uma espécie de opção metodológica e estética de muitos trabalhos – atinentes a disciplinas muito diferentes nas ciências humanas – mas que têm como elemento comum a preocupação com o registro de memórias. Ver, por exemplo, (Castro; Watanabe, 2009) e (Costa, 2014).

2 | Ao descrever os sujeitos desta pesquisa, utilizo os termos “ex-portadores”, “antigos pacientes” e “ex-pacientes” de forma intercambiável. As diferentes formas de nomeá-los, por um lado, sinalizam para a transição de sua condição de indivíduos internados compulsoriamente para uma nova condição ensejada pela cura da doença e pela possibilidade de saída da instituição. Entretanto, como bem soube notar a (o) parecerista deste trabalho, os processos de nomeação têm o efeito de criar um “paradoxo”, qual seja: a pretensão de discutir as disposições de relações destes indivíduos para além de suas “narrativas de sofrimento”, termina utilizando termos que necessariamente nos remetem para a sua condição de internos. O apontamento deste paradoxo nos mostra que mesmo os esforços de dar um novo curso às análises antropológicas sobre os hospitais colônia, têm de lidar com o fato incontornável da experiência de internação.

3 | É claro que há ainda outro efeito: o recontar da história é, pois, o testemunho de que o antropólogo esteve lá.

4 | Já noutro plano, aquele que se volta para a análise das entrevistas, o efeito anestésico

as subjetividades dos moradores das colônias a uma extensão de suas memórias da internação. Esta formulação aparece de forma clara no trabalho de Cláudia Fonseca e Gláucia Maricato, quando as autoras, ao analisarem depoimentos dos filhos separados dos pais internados, se perguntam se eles não “*representam uma ‘segunda’ ou ‘dupla’ vitimização dos depoentes, acirrando a subjugação dos indivíduos ao poder administrativo estatal*” (Fonseca & Maricato, 2013: 254)⁶.

Isto é, a suposição de que tudo aquilo que interessa a uma etnografia sobre a hanseníase são os testemunhos do encarceramento, pode nos levar a ignorar, por exemplo, que as antigas Colônias se converteram em espaços no bojo dos quais outros temas ganham muito relevo, a exemplo da problemática do envelhecimento e de certas dinâmicas próprias ao convívio dos velhos.

O presente trabalho, resultado da pesquisa de campo que vem sendo desenvolvida na maior Colônia outrora destinada para o tratamento da hanseníase no Ceará, o Centro de Convivência de Antônio Diogo - CE, se vale de um conjunto de situações etnográficas vividas entre os moradores da colônia, entre as quais, a elaboração de um memorial dos antigos pacientes, que aponta para práticas *que têm que ver com uma certa resistência ao ato de narrar*.⁷ Obviamente, estas nos dirigem não para um desejo de esquecer o horror da internação, mas para a tessitura de vidas dentro dos muros – hoje muito mais porosos – do antigo leprosário. Com o fim da política estatal de internação compulsória em 1967⁸ e a permanência dos antigos internos nas dependências da colônia, aparentemente os meus interlocutores estão menos interessados em perguntas sobre os anos de reclusão, do que diálogos sobre o que fizeram de suas vidas.

Como, provavelmente, já se pôde antecipar, este texto qualifica-se entre aquelas etnografias ocupadas em seguir o que resulta daquilo que Michel Foucault chamou de “positividade do poder” (Foucault, 1985), isto é, repousa em certa compreensão de que o processo de assujeitamento não pode ser retratado nos termos de uma anulação completa, de que não se pode falar dos poderes sem lhes franquear uma dimensão constitutiva.

Em certo sentido, acompanho os apontamentos de James Staples feitos a partir de seu trabalho na colônia de Bethany, na Índia: “*a comunidade não era apenas um lugar onde tratamentos eram possibilitados, mas um lugar que reconstituiu os seus habitantes de modos particulares*.” (Staples, 2014: 7). É justamente esse tipo de questão que este artigo pretende endereçar, a saber: uma vez “reconstituídos”, o que fizeram de suas vidas? Estimo que não se pode produzir uma boa discussão sobre as relações entre a internação e o envelhecimento sem endereçar o que venho chamando em “recusa narrativa”.

Antes de passar ao próximo tópico cumpre notar que uma etnografia que se volta às instâncias de “recusa narrativa”, de nenhuma forma está desatenta ao lugar das chamadas narrativas terapêuticas na descrição das disposições de relações entre

da experiência da dor pode, é claro, ser substituído pela atenção aos processos de seleção e montagem do relato. Isto é, para a tarefa de composição que é necessária a qualquer um que narre.

5 | Pode-se levantar como hipótese que este estilo de produção intelectual inteiramente produzida a partir das narrativas de sofrimento, talvez resulte da natureza do processo de pesquisa, marcado antes por visitas de curta duração, do que por trabalhos que se fazem a partir de uma relação de co-presença nos mesmos espaços dos residentes das inúmeras colônias existentes no Brasil.

6 | Redirecionar o foco da etnografia das narrativas para a socialidades dos doentes nos hospitais colônia não é, de nenhuma forma, abandoná-las. Sobretudo porque elas têm aquilo que Walter Benjamin, em um diapasão completamente diferente, chamou de “dimensão utilitária” (Benjamin, 1987: 200). É óbvio que, aqui, este seu caráter não se revela na forma do conselho, como revela Benjamin, mas como um registro, ou melhor, como testemunho do terror praticado pelo Estado. Aqui talvez fosse preciso discutir as diferenças entre a narrativa e o testemunho.

7 | Obviamente não se resiste a narrar qualquer coisa. Aqui eu me refiro às narrativas de internação.

8 | “Somente após 1967 o isolamento compulsório foi oficialmente extinto e o tratamento ambulatorial passou a ser realizado, embora as colônias não tenham sido desativadas e abriguem ex-pacientes idosos com graves sequelas até os dias atuais.” (Lima, 2009: 51)

os moradores da colônia. Conforme sugere a etnografia produzida por Waleska Aureliano (2012) entre grupos de indivíduos acometidos por câncer, *“as produções narrativas não devem ser analisadas apenas enquanto modos (falados) de representação da realidade ou como textos que transcrevem os fatos, mas enquanto formas de produção social do mundo vivido”* (Aureliano, 2012: 243). Não se trata aqui de negar o efeito pragmático da narrativa sobre a própria biografia, apareça ela em contexto de pesquisa ou de terapia, mas de apontar para um conjunto de possibilidades de pesquisa que derivam de um trabalho que não se limite às memórias da internação e do tratamento.

O ANTIGO LEPROSÁRIO DA CANAFÍSTULA

De acordo com Laurinda Maciel, a história dos leprosários remonta ao século VI (Maciel, 2007: 30). No caso do Brasil, a mesma autora sugere que as primeiras “gafarias” teriam sido criadas no século XVIII. Entre elas, Maciel menciona o Hospital dos Lázaros do Rio de Janeiro (1741), o Asilo dos Lázaros, em Recife (1714), e O hospício dos Lázaros (1815), em Belém. De acordo com Maciel *“até o início do século XX, todos os hospitais de lázaros e asilos existentes no país eram de manutenção particular”* (ibid: 35).

A autora pondera que a institucionalização de uma política pública centrada na reclusão dos doentes só aconteceu na década de 1920, com a criação do Regulamento Sanitário e da Inspetoria de Profilaxia da Lepra e das Doenças Venéreas. (Maciel, 2007: 41) : *“a criação desta Inspetoria foi a primeira ação estatal para atenção ao problema da lepra no país”* (ibid: 42).

Assim, no final da década de 20, a política sanitária do estado do Ceará, em um movimento homólogo àquele que acontecia em outros estados, passou a recolher compulsoriamente numerosos indivíduos maculados pela hanseníase. No caso do Ceará, a obra de Zilda Maria Lima (2009) reconstruiu por meio do estudo de uma vasta documentação, os anos que antecederam a entrada em funcionamento das primeiras instituições destinadas à reclusão dos doentes. Digo reclusão, pois conforme atesta a autora, a questão que se colocava na época não era outra senão a busca das elites locais por *“evitar sua movimentação pelas artérias centrais da cidade e encontrar uma solução definitiva para o seu isolamento”* (Lima, 2009: 46).

Conforme atesta Lima (2009), a construção do Leprosário na localidade da Canafístula, situada a aproximadamente 90 km da capital, atendia à compreensão médica da época quanto à necessária distância dos asilos aos quais estavam destinados os hansenianos.⁹ Ainda assim, as instalações iniciais, produto da combinação entre as doações de um industrial, o Cel. Antônio Diogo, e de campanhas realizadas na cidade de Fortaleza, eram precárias e, conforme atesta o trabalho de Lima (2009), culminaram em inúmeros registros nos jornais da capital de pedidos de ajuda para a manutenção do centro.

9 | Para uma discussão aprofundada deste ponto, ver o capítulo 5 de (Lima, 2009), intitulado “Onde construir o Leprosário Cearense”.

Em pesquisa exploratória, ao fazer um levantamento nos arquivos do jornal “A razão” entre a data da abertura da instituição e o início da década seguinte, pude confirmar diretamente a informação trazida por Lima. A situação do Leprosário nos anos após a sua construção era de penúria, tendo em vista os poucos recursos para manutenção do sanatório. A edição de 13 de abril de 1929 do referido jornal, por exemplo, trouxe um manifesto do Centro Médico Cearense com pedido de socorro urgente para a instituição. No artigo “É indispensável a manutenção do leprosário”, lê-se que:

Na iminência que nos encontramos de ver fechadas as portas do Leprosário da Canafístula, onde o regime da meia fome já foi iniciado, diante dos poucos recursos de que dispõe aquele estabelecimento, aprez-nos registrar, que esse palpitante assunto foi objeto principal dos trabalhos do Centro Médico Cearense, em sua sessão de ontem.¹⁰

10 | “É indispensável a manutenção do leprosário”. *A razão*, n.29, Fortaleza, 13 de abril de 1929.

No que tange ao espaço físico, da situação inicial de 1928, quando se contavam “32 casas, além de lavanderia e capela” (Lima, 2009: 73), hoje a Colônia de Antônio Diogo é constituída por dois ambulatorios para residentes “solteiros”, um cineteatro, um prédio dedicado a administração, uma igreja, um cassino, uma biblioteca, uma enfermaria, um campo de futebol e uma vila de casas onde moram ex-pacientes e seus familiares. A colônia, desde a década de 80, está sob a administração do Estado do Ceará e abriga no seu espaço antigos moradores do período de internação compulsória e os seus parentes. Muitos dos moradores decidiram permanecer no lugar, mesmo após a alta médica e abertura das portas da instituição. Outros, igualmente idosos, chegaram na década de 80 para o tratamento e lá restaram.

AS RAZÕES DA PERMANÊNCIA

A cena se repete com muita frequência: no antigo ambulatório masculino da Colônia Antônio Diogo, entre três e seis homens, quase todos em suas cadeiras de rodas, conversam e observam a rotina lenta dos outros moradores do lugar. O ambulatório dista poucos metros do edifício que, no passado, abrigava as pacientes mulheres, e hoje foi convertido em uma moradia mista. Tanto no prédio onde habitam os homens, quanto naquele destinado às mulheres, residem indivíduos remanescentes de um longo período de internação. Isto é, ainda que tenham entrado no hospital em datas diferentes para tratar a hanseníase, após o fim do tratamento os indivíduos permaneceram como moradores do local.

As razões da permanência variam muito. Alguns relatam que, no momento em que descobriram a doença foram completamente abandonados pela família e, em seguida, levados por conhecidos para o antigo leprosário. A história de outros passa pelo ingresso na instituição ainda no período de internação compulsória,

quando eram crianças. Depois, os vínculos parentais consanguíneos ficaram mais rarefeitos. Outros, internados posteriormente ao advento da poliquimioterapia, espécie de coquetel de remédios que permitia o tratamento em casa, e com vínculos parentais fortes, continuaram residindo na colônia por perceberem que ali haviam melhores condições para a vida de um indivíduo cadeirante. Há ainda um caso de um homem internado na altura dos anos 2000 que, após a morte de sua esposa, permaneceu asilado no lugar. O pavilhão onde hoje os idosos se encontram, segundo os seus próprios relatos, aos poucos vem sendo esvaziado pela morte de outros que ali habitam. Assim, os grandes quartos, que antes abrigaram um número considerável de pacientes, agora se tornaram habitações individuais que trazem as marcas de suas distintas personalidades.

De maneira análoga ao que ocorre no caso dos idosos em experiência asilar descritos por Clarice Ehlers Peixoto, “[e]xistem, assim, formas diferenciadas de passagem à institucionalização: os que escolhem entrar e aqueles que não têm outra alternativa. Há, também, condições diferenciadas de asilamento” (2011: posição 5888).

Na Colônia de Antônio Diogo também há idosos habitando as inúmeras residências distribuídas em forma de uma vila de casas. As razões da permanência, também nesses casos, são parecidas. Um dos internos mais antigos que habitam o lugar, observou que, com o fim do caráter compulsório da internação, deixou a colônia e foi morar no distrito de Antônio Diogo. Depois, por ocasião da morte da esposa, retornou. Neste ponto, cumpre notar nova semelhança com o trabalho de Clarice Ehlers Peixoto, quem apontou para “perda do cônjuge” (2011: Posição 5908) como um forte fator de entrada nos asilos, fazendo eco ao comentário de Norbert Elias, para quem “a admissão em um asilo normalmente significa não só a ruptura definitiva dos velhos laços afetivos, mas também a vida comunitária com pessoas com quem o idoso nunca teve relações.” (1992: 87). É também Ehlers quem chama atenção para o fato de existirem tipos de experiências em instituições para idosos que são marcadas pelo trânsito dos indivíduos entre o local de residência e locais extramuros (Peixoto, 2011: Posição 5977).

Outra senhora, internada quando ainda uma criança de 10 anos e segregada de sua família, casou-se com um enfermeiro (que também estava ali na condição de interno) e, após a sua morte, continuou residindo na mesma casa que habita há anos.

As razões da permanência são, certamente, distintas. Entretanto, pensando a partir de um escopo comparativo, elas encontram coincidências com as observações de Staples feitas a propósito de uma etnografia realizada em uma colônia indiana. De acordo com Staples, contabilizam-se como razões no caso indiano, as “conversões ao cristianismo durante a hospitalização; casamentos inter-castas com outros afetados pela hanseníase; e as dificuldades que a sua presença traria para as suas famílias” (Staples, 2005: 9, tradução nossa). Já em um artigo publicado nove anos depois, Staples reforça a sua observação apontando que:

Antigos membros da colônia foram curados de sua doença biomédica, mas ou estavam muito institucionalizados para retornar para casa (vários deles passaram até uma década dentro do hospital), ou não eram bem-vindos, seja por sua associação com a hanseníase, ou sua conversão ao Cristianismo durante o período que passaram no hospital, por conta dos casamentos fora das afiliações comunitárias de suas famílias. (Staples, 2014: 10, tradução nossa)

Ainda que o tema da conversão religiosa e dos casamentos inter-castas esteja ausente no cenário brasileiro, os outros elementos apontados pelo autor parecem prevalentes. E a permanência, afora a rede de parentes de ex-portadores de hanseníase que atualmente habitam a Colônia, de certa forma, faz daquele espaço um lugar de morada de velhos.

Ainda tendo em vista o escopo comparativo, embora em sua etnografia com os moradores Colônia Santa Marta, localizada no estado de Goiás, Amanda Faria tenha observado que “*não existe relação de causa e efeito entre a presença de sequelas da doença e a permanência dessas pessoas nesses pavilhões de internação*” (2009: 33), uma das razões da continuidade dos antigos moradores na Colônia de Antônio Diogo é que o seu espaço, como já venho notando, em parte se converteu em uma morada de idosos.

O ponto parece coincidente com a discussão que Selma Castro e Helena Watanabe fazem a respeito do tema. Segundo constataam as autoras, a partir da realização de entrevistas com moradores de uma colônia em São Paulo, “*a pobreza, a perda de laços familiares, a falta de perspectivas quanto a ‘o que fazer lá fora’ e o sentimento de pertencimento àquele lugar*” (Castro & Watanabe, 2009: 460) são elementos determinantes para a permanência.

CORPO, HANSENÍASE E ENVELHECIMENTO

A imagem da varanda ocupada pelos homens do ambulatório se repetiu muitas vezes. Os seis homens que restaram na enfermaria se revezam no alpendre, entre conversas entre si e com os funcionários, sejam eles enfermeiros contratados ou os responsáveis pela manutenção do lugar. Dos seis, cinco utilizam a cadeira de rodas para se locomover e um dos senhores, que atualmente está cego, raramente está presente na varanda.

No espaço do ambulatório, quase todos se locomovem autonomamente. Já para fora dali, precisam de ajuda para deslocarem para outros pontos da colônia, quando vão para a sala de curativos, para a fisioterapia ou para os encontros do grupo “Coração de Jesus”.

As razões das questões envolvendo a locomoção tem que ver com a velhice, mas são, principalmente, resultado dos efeitos da doença no corpo. Cinco dos moradores do ambulatório masculino já tiveram membros amputados, o que é explicado pela perda de sensibilidade que a hanseníase provoca em algumas partes do corpo.

Incapazes de sentirem dor nas partes afetadas, asseguraram-me que era então comum que se machucassem e que aquela parte do corpo se tornasse, aos poucos, sujeita à amputação.

Nas breves conversas sobre a doença, chama a atenção a menção dos efeitos da hanseníase sobre o corpo, mesmo após o fim do tratamento. A este respeito a antropóloga Alice Cruz, em artigo intitulado *Uma cura controversa: a promessa biomédica para a hanseníase em Portugal e no Brasil* (2016) se debruça exatamente sobre casos etnográficos (ou seriam casos clínicos?) que apontam justamente para este aspecto, qual seja:

se para algumas pessoas diagnosticadas com hanseníase e tratadas com a PQT, a enfermidade foi experienciada como uma doença como outra qualquer, para outras a mesma converteu-se numa doença crônica e sem cura. (Cruz, 2016: 27).

Cruz se volta para uma análise crítica não apenas das articulações de distintas noções de cura – para a biomedicina e para o paciente –, mas também as mudanças discursivas em torno do tratamento da doença a partir do advento da poliquimioterapia. A autora identifica que os esforços estatais tiveram como eixo dois pontos fundamentais: a) “*dirigir a intervenção biomédica para o corpo individual como locus da doença*” (2012: 31), e b) “*...transformá-la numa doença como outra qualquer*” (ibid: 34).¹¹

Acerca da memória da internação, a não ser quando convidados a falar, merece destaque o fato de que nenhum dos internos que habitam o ambulatório dos homens entrou diretamente no assunto da história de suas internações. Quando o fizeram, foram instados por alguma de minhas perguntas que, embora fossem prontamente respondidas, não eram, de nenhuma forma os temas que mais os interessavam. Nas inúmeras tardes em que passei na varanda do ambulatório com eles, estavam envolvidos em conversas sobre o jogo do bicho, sobre o próximo encontro do grupo¹² do qual fazem parte e em perguntas sobre a minha própria vida.

Ainda assim, conversas sobre a doença são muito recorrentes, como é próprio em qualquer instituição de saúde. Nepomuceno¹³ queixa-se com frequência da recorrência da “vermelha” em sua perna e, certa vez, ao descrevê-la como uma mancha rubra permanente, instruiu-me sobre a importância de se evitar certos alimentos, como os ovos, mesmo sendo muito apreciados. Nepucemo parece colocar em relevo um traço observado por Vincent Caradec, qual seja “o ‘trabalho’ sobre o próprio corpo realizado pelas pessoas que se defrontam com os efeitos da idade” (Caradec, 2011: Posição 330). Walmor, depois de constatar a dificuldade de ler um dos poemas que escrevera sobre o aniversário da unidade de saúde, constatou que quase não enxergava e, entre as causas, elencou as grandes dobras sobre os supercílios, formadas em consequência da doença. Sobre o Goiano, comenta-se que, há anos, espera uma prótese. Olinto, por seu turno, com muita frequência queixa-se de dores e, certa vez, esteve impedido de comparecer a um evento que promovi na universidade por conta

11 | No trabalho da jornalista Manuela Castro, livro-reportagem dedicado a acompanhar as histórias da hanseníase em diferentes colônias do Brasil, apresenta-se o caso de André (2017: 96), paciente jovem que, mesmo depois do tratamento, experimenta a doença em sua cronicidade, assim como os casos estudados por Alice Cruz (2016). André tem uma dor persistente no braço que compromete o seu trabalho.

12 | O referido grupo, nomeado de “Grupo Coração de Jesus”, foi uma iniciativa das enfermeiras, assistentes sociais, psicólogas e terapeutas ocupacionais que trabalham na instituição. Em conversa privada com elas, as profissionais informaram que possuem uma metodologia de trabalho “capaz de ser replicada” e que se destaca em várias frentes, quais sejam: autocuidado, socialização, valorização pessoal, etc. Em uma de nossas conversas informais, as profissionais avaliavam que o projeto havia alcançado o seu objetivo, pois, nos seus próprios termos, “o ganho de autonomia” dos ex-pacientes foi tamanho que, muitas vezes, chegava a surpreendê-las. Elas se referiam, em particular, à iniciativa dos homens do ambulatório quanto à realização de eventos que viabilizassem as suas viagens.

13 | Todos os nomes de moradores da colônia são pseudônimos.

delas. Em outra ocasião, em rápida visita aos homens do ambulatório, ele compareceu ao alpendre depois de muito tempo no quarto. Queixava-se de dores no “coto” – ao que foi, quase imediatamente, diagnosticado por Walmor como sofrendo de “dor fantasma” - e praguejava contra os dois maiores males: a nova emergência da hanseníase e a diabetes.

Como se nota pela fala de Olinto, a experiência dos rastros deixados pela hanseníase no corpo, soma-se aos males crônicos que os velhos carregam: problemas de locomoção, diabetes, hipertensão, entre tantos outros. Tudo se passa como se na velhice e, depois de terem passado pela experiência do tratamento e terem cessado o progredir da hanseníase sobre o seu corpo, a doença tivesse se tornado apenas um dos elementos determinantes de sua condição. Quero dizer que, se fosse possível colocar entre parênteses o fato de terem sido acometidos pelo mal de Hansen, estaríamos diante de algo muito próximo de uma experiência asilar comparável a outras. Decerto que há algumas diferenças que não podem ser apagadas, a exemplo do fato da Colônia ser um lugar onde moram indivíduos jovens e onde há uma intensa circulação de pessoas. Este cenário pode ser distinto de uma casa de acolhimento de idosos, em muitos casos muito menos porosa à entrada de indivíduos de fora.

Contudo, temas que recorrentemente são prevalentes nas casas para idosos, ali se atualizam de modos muito similares. No que tange à questão da espoliação econômica e da exploração sistemática, Aparecida (pseudônimo), antiga funcionária da Instituição, observou que a família de um dos moradores do ambulatório masculino, logo que descobriu que havia possibilidade de que este recebesse uma indenização do governo, admitiu-o na casa dos parentes. Mas, constatado que ele não cumpria os requisitos para ser beneficiado, devolveram-no ao Hospital Colônia.

Já Walmor, no seu “Cordel dos moradores da Colônia”, em uma poesia que versou sobre os 84 anos da instituição, trouxe à tona o recorrente tema do “abandono” associado a uma relação de exploração: *“Muitos idosos de hoje; só leva a vida a sofrer; Os filhos tomam o que tem; Eles ficam a padecer; Num abrigo para idosos; Destinados a morrer”*

No mesmo cordel, Walmor pensa a questão da relação dos idosos com a assistência à saúde nas casas de recuperação. Como em todas as sextas-feiras alguns dos homens do ambulatório vão para a antiga enfermaria, hoje local dedicado à fisioterapia e aos encontros do grupo “Coração de Jesus”, Walmor o tematiza como um momento de alegria: *“Quando chega sexta-feira; Nós vamos pra enfermaria; Fazer as atividades; Lá com bastante alegria; E o grupo coração de Jesus; Sempre anima nosso dia”*.

Outro tema frequente ao caracterizar a sua vida no ambulatório é a redução do número de visitas. Olinto e Nepomuceno queixam-se com frequência do fato de que as visitas, outrora, vinham em grande quantidade. Grupos espíritas e evangélicos da capital do estado, que traziam doações e, no caso de Olinto, levavam os inúmeros desenhos que ele prepara em cartolina, parecem ter desaparecido.

De modo geral, os temas trazidos à tona pelos moradores do ambulatório masculino parecem estar de acordo com aquilo que a literatura sobre velhice na antropologia já destacou. As menções saudosistas e muito recorrentes ao tempo em que se vivia em casas individuais de modo independente, sinalizam para um traço já notado por Myriam Moraes Lins de Barros quanto às ênfases das pesquisas recentes sobre a experiência dos idosos contemporâneos: o tema da “autonomia e a independência na velhice” (Barros, 2011: Posição 966-967). É também Barros quem chama atenção para um sem número de outros enfoques relativos ao tema da velhice que aqui, de certa forma, se fazem presentes. Entre os quais, destaco a relevância da noção de *projeto* (ibid: Posição 876), uma categoria potente para pensar as trajetórias dos idosos. Contrariando certo senso comum, são muito presentes narrativas relativas a planos de retorno para casa, de viagens com o grupo religioso do qual fazem parte e, em apenas um caso, de esperança de retorno à vida conjugal. Conforme aponta a autora, “a velhice não impede a elaboração de projetos” (Barros, 2006: 111).

DESVIO PARA OUTRAS NARRATIVAS

Conforme apontei na introdução, a grande maioria dos trabalhos que versaram sobre a Colônia de Antônio Diogo esteve atenta, ou bem a uma recolha de narrativas, enquadrada nos estudos sobre memória, ou constituíram estudos históricos produzidos a partir de fontes documentais, eventualmente complementadas por narrativas orais. As narrativas produzidas neste contexto de pesquisa, operam a partir de reconstruções do período da internação.

Ocorre que, no ambulatório onde moram os homens, os objetos de atenção cotidiana são outros. Eles dizem respeito a aspectos da vida doméstica da antiga enfermaria, como o mal funcionamento de um objeto, a ausência de materiais de limpeza apropriados para a funcionária que zela pelo espaço, a baixa qualidade da comida e os horários em que é servida. Decerto que estas falas formuladas ao modo de reclames têm a particularidade de se dirigem ao pesquisador, um interlocutor de fora, inicialmente enquadrado como uma visita e que virtualmente poderia ajudar a sanar as dificuldades internas apelando à administração.

Mas as falas não só não restam nesta seara dos assuntos materiais mais ordinários. Elas parecem apontar para uma reformulação de suas expectativas de vida materializadas tanto por ações ligadas a alguma interferência do poder público, quanto por formas autônomas de gestão da vida. Eu me refiro ao entusiasmo que os homens do ambulatório emprestam com muita frequência às conversas sobre a professora, funcionária da prefeitura, que frequenta o lugar uma vez por semana. Aparentemente, ela está envolvida em um exercício de alfabetização.

Outro foco constante da conversa, especialmente quando eu estou presente, são as viagens realizadas com a venda de objetos que produzem no grupo “Coração

de Jesus”, pequenos *souvenirs*, como panos de prato, vasilhinhos de argila pintados com flores e outros presentes. Também tem lugar na imagem que desejam comunicar a mim a sua participação no “terço dos homens”, reunião noturna de oração que acontece em todas as terças-feiras e parte do discurso mais ou menos padrão presente nas falas públicas de Nepomuceno. Nelas, o terço figura como uma conquista e em posição antitética à vida precária que levavam nos anos passados, morando em pavilhões lotados e em quartos coletivos.

A propósito destes, vale lembrar que o investimento dos homens do ambulatório masculino não se dirige apenas às atividades públicas realizadas fora de casa. No próprio ambulatório, como se pode esperar, os quartos se tornam nichos particulares, extensões biográficas de seus moradores frequentemente estampadas nas paredes. Note-se, a este propósito, o quarto de Nepomuceno: a parede está repleta de uma coleção de fotografias dos netos, uma foto da vice-prefeita, lembranças dos filhos e outras imagens. O quarto, devidamente trancado sempre que sai, parece ser uma conquista recente do ponto de vista da intimidade.

Outros, como Walmor, investem menos na montagem de murais de imagens e dirigem as suas forças para outros lugares. No quarto de Walmor, destacam-se numerosas cadeiras de roda – há sempre a necessidade de peças e, por isso, guarda as velhas – e a sua pasta de poemas. Há ainda objetos que parecem resistir ao controle institucional, como uma lata onde guarda os restos de comida – posteriormente doados a um cuidador de um idoso de outro pavilhão que cria porcos – e uma churrasqueira, antes usada em dias comemorativos, mas agora abandonada devido às constantes reclamações.

A imagem dos idosos do ambulatório como sujeitos apenas constituídos pela experiência da internação constitui um artifício epistemologicamente complicado, pois ela ignora que aqueles indivíduos, a despeito de suas dificuldades de locomoção, estão entrelaçados por tessituras que não se entrevê fazendo entrevistas. Estimo que situação de entrevista talvez não dê acesso à complexidade de uma instituição como esta, pois ela dificilmente consegue capturar que ali uma miríade de laços que nem sempre se revelam nas situações discursivas que caracterizam as entrevistas com os pesquisadores. Há ali a continuidade de relações entre padrinho e afilhado, como certa vez constatei. Há um trânsito de comerciantes de apostas, de cabeleireiros e vigora certo “comércio”, frequentemente posto em prática pelos emissários dos moradores quando precisam resolver qualquer coisa fora do pavilhão.¹⁴

Diferentemente de outras instituições asilares, cujas interações estão limitadas a parentes e funcionários, a varanda do ambulatório masculino onde se desenvolveu esta pesquisa parece ser porosa a outros contatos que, via de regra, permitem aos moradores adquirir objetos e serviços fora dali. Além dos já mencionados, assisti certa vez a uma longa negociação de um paciente com um comerciante ambulante em torno do preço de cadeiras de plástico para as suas visitas. O comerciante insistia na compra,

14 | Conforme me confidenciou Inês (pseudônimo), vigora dentro da colônia um sistema de prestação de serviços que vão desde a gerência dos recursos financeiros dos internos – considere que não há caixas eletrônicos ou bancos nas proximidades do lugar e some-se a isso as dificuldades de locomoção –, até a realização de compras. Inês apontou que certos indivíduos vivem exclusivamente da prestação de tais serviços e, por meio deles, conseguiram verdadeira ascensão financeira em relação à média dos outros moradores.

mas o morador resistia, afirmando que já havia se comprometido com o outro vendedor. Em outras ocasiões, vi e acompanhei pessoas que foram designadas para comprar pilhas, cartolinas, reparar rádios e ventiladores. Todas elas moradoras das cercanias da colônia ou habitantes mais jovens das casas no interior da própria instituição.

No que tange às narrativas sobre o processo de institucionalização, vigoram práticas que, de alguma maneira, ecoam os processos de controle do livre trânsito que funcionaram até o fim do período de internação compulsória. Em certa ocasião, quando convidei dois dos homens residentes do ambulatório masculino para participarem de um evento na universidade, o vigilante que trabalha na portaria requereu documentos de autorização da direção da instituição. Os documentos foram prontamente concedidos, mas o simples fato do trânsito daqueles senhores ser submetido ao controle, embora no discurso institucional seja formulado em termos de responsabilidade e segurança, manifesta o prolongamento de certas estruturas cujas origens remontam ao período em que a Colônia era completamente fechada.

VARIAÇÕES DA RECUSA

Como venho apontando, há uma considerável produção acadêmica, particularmente feita por estudantes em processo de formação, consolidada em trabalhos de conclusão de curso e trabalhos de mestrado. Várias destas pesquisas se construíram como investigações que buscavam apresentar a história da hanseníase no Ceará por meio dos seus internos com o fito de “resgatar a história” da colônia. Metodologicamente fez-se, quase sempre, o uso de entrevistas, como é o caso de (Silva, 2014) e (Gomes, 2016).¹⁵

Ocorre que o meio a partir do qual estas e outras pesquisas foram feitas, quase sempre dependeu de uma incitação à fala, que enredava os interlocutores em um processo que é, ao mesmo tempo, de rememoração e de confissão.

Michel Foucault, no livro *História da Sexualidade* (1976), produz uma discussão sobre o artifício da confissão na “pastoral cristã” que, depois, foi reformulado de tal forma a ser acomodado naquilo que chamou de “dispositivo da sexualidade”. Não pretendo aqui discutir os méritos de sua tese, mas chamar atenção para o fato de que a situação da enunciação discursiva, mesmo no contexto da pesquisa, parece se fazer nos termos de uma incitação ao discurso, que é estranha – como ocorre, obviamente, em quase toda situação de entrevista – aos afazeres cotidianos dos moradores da colônia, antigos ou novos. Foucault pondera que:

Ora, a confissão é um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é, também, um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e as

¹⁵ | Como já indiquei antes, a quase totalidade dos trabalhos que se voltaram às colônias, o fizeram por meio das memórias dos idosos.

resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se; enfim, um ritual onde a enunciação em si, independentemente de suas consequências externas, produz em quem a articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe a salvação. (Foucault, 1985: 60).

O movimento de incitação narrativa talvez possa mesmo ser tratado como um ritual. As práticas que tomam os discursos dos ex-pacientes como lugares da memória de reclusão, normalmente operam de maneira modulada, contada e recontada em diversas outras ocasiões, a diferentes agentes da confissão: documentaristas, historiadores e visitantes curiosos. São interrupções no fluxo da vida e momentos de recaptura, de retomada pela via da narrativa. Em certo sentido, toda uma antropologia está por ser feita destas práticas acadêmicas. Uma investigação que poderia tomar como ponto de partida a visada sobre estes eventos confessionais a partir do ponto de vista da antropologia das emoções e que fosse atenta ao fato de que “[a] emoção é tanto a avaliação, a interpretação, a expressão, a significação, a relação e a regulação da troca; ela se modifica de acordo com a audiência, com os contextos, etc” (Le Breton, 1998: 173, tradução nossa).

Mas, como antes já aponte, para os efeitos deste texto, estou interessado nas instâncias de recusa em narrar, isto é, na recusa em dar vocalização em enredos bem construídos da experiência do claustro. Decerto que, como sugere o mesmo Foucault, “[o] próprio mutismo... não constitui o limite absoluto do discurso.” (1985: 29). E, mais a frente, complementa:

[...] é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e os que não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de discrição é exigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apoiam e atravessam os discursos. (ibid:29).

6.1 DO DISCURSO IMPASSÍVEL: BATERBLY, GOIANO E OS SEUS SILÊNCIOS

Goiano é um homem alto, forte, na casa dos seus 65 anos. Cabelos brancos, uma grande cicatriz na testa – resultado de um acidente com a lida com o gado. Goiano permanece todo o tempo na cadeira de rodas entre idas e vindas entre a varanda do ambulatório masculino e as dependências internas. Resta como os outros naquele espaço, ora mais afastado, na rampa que leva à rua, ora próximo a um banco, com os pés, cobertos de curativos, para o alto. “Goiano quase não conversa”, é o que se ouve com frequência. Tampouco participa das atividades propostas pela equipe formada por fisioterapeutas, terapeutas ocupacionais, psicólogos e assistentes sociais e refugia tomar parte não só dos eventos de natureza religiosa, mas em quaisquer outros.

Por mais de uma vez, nos períodos em que passei com os moradores do ambulatório, os outros senhores dividiram comigo dramas cotidianos, queixas e me indagaram sobre o trabalho na universidade. Com Goiano foi diferente. Nesses momentos, ele quase nunca se manifestou e se limitou a responder quando perguntado. Nas duas vezes em que mantivemos uma conversa mais longa, Goiano me contou as circunstâncias de sua chegada à Colônia. Nasceu no estado de Goiás e lá viveu até os 19 anos, quando se mudou para o Maranhão, onde foi trabalhar em uma fazenda, local onde se casou. Mais tarde, contraiu a hanseníase e, “abandonado pela família”, foi levado pela patroa à Colônia de Antônio Diogo, que escolheu o lugar pois o pai da fazendeira já fora internado ali.

O silêncio de Goiano, como este próprio texto atesta, não interrompe o circuito de falas sobre ele. Nas conversas com um dos moradores, uns o qualificaram como sofredor de um quadro de depressão. Outros atribuíram o silêncio persistente às dificuldades encontradas em conseguir uma prótese há muito solicitada. A atitude de Goiano, a sua resistência perante os dispositivos produtores de discursos, seja contando a quem quer que seja a sua vida, seja pela recusa em ser envolvido por outros artifícios que o recapturariam de sua vida interior, pode ser comparada àquela impassividade do personagem do escritor americano Herman Melville, o escrivão Baterbly. Contratado por um advogado para a função de copista, Baterbly, de repente, passa a proferir a fórmula “*I would prefer not to*” - “Preferiria não o fazer” (conforme traduzido por Perrone-Moisés, 2016) todas as vezes que lhe solicitam qualquer tarefa. De acordo com Leyla Perrone-Moysés, “*Baterbly não é o contestatário de um poder, mas um resistente passivo que põe em xeque qualquer poder. Sua resposta não permite nenhuma contradição ou ilação.*” (2016: 118). Já Deleuze, ao classificar os personagens de Melville em um ensaio dedicado à interpretação de “Baterbly, o escrivão”, pondera que Baterbly pertencente à classe dos personagens que “[s]ó conseguem sobreviver tornando-se pedra, negando a vontade, e se santificam nessa suspensão.” (1997: 92). Ou ainda, Baterbly é um tipo que “[s]ó pode sobreviver volteando num suspense que mantém todo mundo à distância.” (ibid: 83).

O silêncio de Goiano na varanda do ambulatório masculino, a sua resistência em tomar parte de qualquer evento, seja uma viagem ou festa organizada pelos funcionários do lugar, talvez possa ser lido desde uma perspectiva que rastreie nele a manifestação do trauma da internação. Contudo, para o efeito deste texto, tomo o seu silêncio como uma fala em favor da recusa em fazer parte de novas narrativas que tentam fazer do seu corpo, “*o lugar sem recurso ao qual [está] condenado*” (Foucault, 2013: 8), mais um corpo a formar parte daquilo que Foucault um dia chamou de “heterotopias”. Isto é, “[...] *lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los.*” (Foucault, 2013: 20). A voz apagada de Goiano, suas constantes negativas, o “tornar-se pedra” descrito por Deleuze, é a sua negação em ser representado.

Portanto, vejo que a natureza do silêncio de Goiano difere daquela descrita por Raphael Bispo (2016) a propósito de suas interlocutoras de pesquisa, idosas que outrora foram dançarinas de programas de televisão. De acordo com Raphael Bispo, entre elas:

o silêncio, o não narrar, a dificuldade em elaborar discursivamente o vivido era justamente uma de suas principais maneiras de expressar cotidianamente seus desconfortos sentimentais na atualidade, particularmente aqueles relacionados à solidão. (2016: 252)

Em outro trecho, baseando-se no conceito de memórias subterrâneas de Pollak, o autor pondera:

É também, por essa mesma perspectiva, constatar que os longos silêncios sobre tais tempos, longe de conduzirem ao esquecimento generalizado geram, na verdade, as resistências que se impõem ao se fazer presentes perante o excesso de oficialidades. (Ibdem: 258)

Conforme a minha leitura da etnografia do autor, o silêncio parece ter uma “função”. Ele não existe sozinho, porque na economia do texto ele é o indício de outra coisa, seja ela a resistência ou a solidão. Creio que no caso de Goiano estamos diante de uma negação de outra ordem: trata-se, como disse, de uma recusa em ser capturado. Uma recusa quanto à representação. Uma interrupção narrativa que refuga interpretações sobre o seu significado.

6.2 A MESA DA DIREÇÃO: OUTRA FORMA DE SILÊNCIO

A impassividade de Goiano, a sua resistência em ceder a voz ao esgotamento narrativo, compõe-se com outros processos no interior da colônia. Processos que, ainda que sejam colocados em movimento por outros atores, nos ensinam algo sobre um certo tipo de *contenção narrativa* manifesta na discussão sobre a *montagem* de um memorial no interior da instituição. Esta vinheta etnográfica diz respeito, portanto, à descrição sobre a decisão quanto à inclusão de um objeto no acervo e, em certo sentido, contribui, pelo menos lateralmente, para uma antropologia dos objetos museológicos.¹⁶ O tema, evidentemente, já foi extensamente abordado, especialmente em trabalhos que rastreiam o modo segundo o qual a antropologia lidou com os objetos e museus, como é o caso do texto *Teorias antropológicas e objetos materiais* (Gonçalves, 2007). Limito-me aqui a apontar que, se os objetos têm uma trajetória na antropologia, no sentido de que diferentes tradições de pensamento os acomodaram em lugares distintos (Gonçalves, 2007), um dos momentos desta trajetória, conforme nota Gonçalves, é a percepção de que “as coleções e museus etnográficos deixam de aparecer como conjuntos de práticas ingênuas ou neutras, para serem redesenhadas como

16 | Deve-se levar em que conta que aqui estou em dupla posição. Por um lado, contribuí na montagem do memorial e pude influir nas decisões que foram tomadas sobre a construção das salas e a disposição dos objetos. Por outro, na ocasião eu trabalhava em uma etnografia com os moradores da colônia. Sem qualquer sombra de dúvida, a experiência adquirida a partir da etnografia influenciou, ainda que de maneira modesta, no museu. O início das negociações sobre o memorial, por seu turno, também alterou os cursos da etnografia, cujos resultados parciais são expostos neste artigo.

espaços onde se constituem formas da autoconsciência moderna...” (Gonçalves, 2007: 26). Seria possível, atendendo a esse movimento, não só produzir uma antropologia da montagem e da expografia¹⁷, por assim dizer, mas também uma descrição da carreira dos objetos nos museus. Tendo em vista o caso particular deste artigo, trata-se aqui de acompanhar o modo segundo o qual um objeto age no sentido de promover a *recusa em narrar*. Trata-se, obviamente, de uma recusa de tipo inteiramente diferente daquela que vigora nos *desvios narrativos* dos internos ou no eterno silêncio de um de meus interlocutores.

Deve-se estar atento ao fato de que o objeto em questão se, por um lado, aparece como outra forma de silêncio, não constitui a *representação* da recusa em narrar. Antes, é ele aquilo que prefigura a própria recusa. É ele que age como um dique de contenção de outras histórias. Digo isso porque, tal como os autores da introdução do livro *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically* (Henare & Holbraad & Wastell, 2005) sugerem a propósito do estudo da agência das coisas: “[...] o objetivo deste método é tomar as “coisas” que encontramos no campo como elas se apresentam, e não tentar assumir imediatamente que elas significam, representam, ou estão no lugar de outra coisa”¹⁸ (2005: 2, tradução nossa).

Venho fazendo referência a uma peça mobiliário da década de 50, sobre o qual estão dispostos um telefone, duas máquinas de calcular, uma prancheta e outros objetos de escritório. A mesa ocupa a sala antes utilizada pela direção e fora colocada nesta posição para compor aquilo que seria a primeira sala de um memorial dedicado à Colônia de Antônio Diogo.

Além da sala da direção, pensada para a exposição da referida mesa, e dos quadros dos antigos administradores da instituição, no plano original estavam previstas: uma sala dedicada aos livros de registros de internação, óbito e batismo;

17 | A inspiração para a ideia de uma “antropologia da montagem” provém do artigo de Cunha, quem observa, a propósito dos arquivos, que: “a observação, descrição e interpretação dessas instâncias — vozes, verdades, lógicas de classificação, usos, formas de veiculação de conteúdo e valor dos artefatos que os arquivos e as coleções abrigam — puderam então ser concebidas como uma etnografia” (Cunha, 2004: 291)

18 | Apesar desse método, como se verá mais a frente, todo o diálogo com a administração da colônia e o debate quanto à presença da mesa, tinha como tema questão de saber “o que a mesa representa?”.



Figura 1

Fonte: arquivo do pesquisador

uma “sala religiosa”, inteiramente dedicada a artefatos sacros, rouparia e acessórios fundamentais à missa; a sala do dentista; uma farmácia, onde se exporia a vidraria e alguns instrumentos ligados à história do tratamento da hanseníase, como ampolas de óleo de chaulmoogra¹⁹ e frascos de sulfona e, por fim, uma sala “recreativa”, desenhada para emular a experiência da hanseníase nos visitantes.

O memorial dedicado à história da hanseníase no Ceará, com ênfase particular no município de Redenção, era um desejo antigo do administrador da casa que só se realizaria em 2018, depois de várias tentativas de firmar parcerias com órgãos estaduais e federais. Como eu vinha realizando o trabalho de campo na colônia, o administrador convocou-me em dezembro de 2017 e me comunicou sobre o seu interesse quanto a minha participação. Mas só fui atuar de forma mais direta mais tarde, em julho do outro ano, quando a festa de comemoração dos 90 anos da instituição se avizinhava e se desejava ter pelo menos uma mostra dos objetos disponíveis.

Em nossa reunião, comecei apontando que um dos aspectos importantes de um museu é a presença de *uma narrativa*. Apontei, mais de uma vez, que um museu formado a partir de uma acumulação de objetos não seria interessante. Depois, discorri sobre dois modelos possíveis – entre os vários disponíveis – de lidar com aquele espaço: o primeiro contaria uma história institucional da colônia. Já o segundo, focaria na história dos pacientes. Assim que percorri o espaço reservado para cada uma das salas dei muitas sugestões e foi-me solicitado que trabalhasse na produção dos textos das plaquetas de exposição dos documentos de uma das salas.

Na semana seguinte, voltei à Colônia com o objetivo único de oferecer o apoio solicitado. Nos reunimos em uma antessala, discutimos os rumos do memorial e nos encaminhamos para a sala onde estavam os documentos que, em seguida, analisaríamos. Ao passar pela primeira sala, a mesa da direção estava no mesmo lugar, mesmo depois de uma conversa em que discutíamos a necessidade de eliminar completamente uma visão meramente institucional do memorial. Argumentei que “todo museu carrega uma ideia de museu” e que a imagem que se passava com a presença da mesa é de uma construção institucional. Isto é, entende-se que a história que se deseja apresentar não é aquela dos moradores da colônia, mas a história da instituição.

Depois de conversarmos e avaliarmos o efeito daquele objeto sobre a narrativa, a administração optou por retirar a referida mesa e adiar o plano de montar uma sala dedicada à memória dos diretores. Com o progredir de nossas conversas, chegou-se à conclusão de que o plano da sala dos diretores, embora não tenha sido completamente abortado, daria lugar a uma sala dos pacientes, sala esta montada para servir como um tipo de contrapeso a uma perspectiva excessivamente institucionalista da colônia.

19 | Para um estudo histórico sobre o emprego no óleo de chaulmoogra na Colônia de Antônio Diogo, ver (Pinheiro, 2014).

“ESQUECIMENTO INTENCIONAL”²⁰ E ESGOTAMENTO NARRATIVO

No artigo intitulado *Memória, esquecimento, silêncio* (1989), Michael Pollak constrói uma agenda para os estudos da memória que, ao invés de assinalar a relação entre memória, coesão social e estabilidade – ponto que atribui a Maurice Halbwachs – se volta para as ocasiões ou casos nos quais “[a] memória entra em disputa” (Pollak, 1989: 2).

Em tal agenda de investigação, os objetos de atenção seriam os processos de constituição de memória e as lógicas de dominação neles embutidas. Um historiador deveria, então, se voltar ao que Pollak nomeia de “memórias subterrâneas” e aos “processos de enquadramento da memória”. Ainda no início do texto, Pollak dá como exemplo um caso relativo à União Soviética. Em dado momento ocorre um processo de transformação da imagem de Stalin, por meio da denúncia de seus crimes. Posteriormente, comenta Pollak, personagens políticos alvos de Stalin passaram a ser reabilitados e isso teria catalisado movimentos no sentido de denúncia dos crimes do último dirigente pela população. Pollak interpreta esse movimento de irrupção das “memórias subterrâneas” do seguinte modo:

O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas. (Pollak, 1989: 3)

Nesse último trecho, a relação entre o silêncio diante do terror e o esquecimento é negada. Se há silêncio, ele se faz na espera – não sei se consciente ou não – de um vir a ser no qual possa ser interrompido.²¹

O caso etnográfico que narro em seguida diz respeito exatamente à recusa de um coletivo em dar livre curso a uma narrativa pública do que Pollak chamou de “memória subterrânea”. Creio que, em alguma medida, pode-se lê-lo com a ajuda de uma pista sugerida por Maria Cristina Ferraz (1999), quando interpreta a obra *Genealogia da Moral*, de Nietzsche. Ao comentar o referido livro, a autora observa que em Nietzsche o esquecimento deve ser compreendido como “uma atividade primordial” (Ferraz, 1999: 27). Em contraponto:

[a] memória é que passa a ser pensada como uma contra-faculdade (ein Gegenvermögen); é ela que viria se superpor ao esquecimento, suspendendo-o (aushängen), impedindo sua atividade salutar, fundamental. (ibid: 28)

Estou plenamente ciente de que a interpretação de Ferraz se dirige à economia conceitual do filósofo e do uso absolutamente livre que faço de sua filosofia. Entretanto, a parte destacada, qual seja, a “positividade” do esquecimento (Ferraz, 1999) se acomoda

20 | A noção de “esquecimento intencional” (purposeful forgetting) foi desenvolvida pela Profa. Debora Battaglia no artigo intitulado “The body in the gift: memory and forgetting in Sabarl mortuary exchange” (Battaglia, 1992). O conceito aparece como ferramenta analítica para pensar rituais mortuários, corpo e dádiva entre os habitantes de Sabarl.

21 | Em outro exemplo, Pollak conta-nos sobre um outro tipo de silêncio, aquele de alguns sobreviventes aos campos de concentração alemães. Certos indivíduos de confissão judaica retornados, conta-nos o autor, evitaram falar da experiência do campo. E o fizeram por dois motivos: em primeiro lugar, para “[n]ão provocar o sentimento de culpa da maioria” (Pollak, 1989: 3); em segundo lugar, porque os nazistas cooptaram vários destes indivíduos para trabalhar na administração dos campos. O silêncio, nesse último caso, é o silêncio sobre a participação compulsória.

com justeza ao caso que narrarei em seguida. Se uma parcela dos trabalhos acadêmicos dedicados aos hospitais colônia está interessada em criar oportunidades para o afloramento de memórias, no caso a seguir o que vemos aflorar não é a memória do sofrimento – transformada em narrativa, – mas o “*esquecimento intencional*” (Battaglia, 1992) como tática para lidar com o *esgotamento narrativo*. Conforme observa Battaglia, o “esquecimento intencional” diz respeito a “...um esquecimento coletivamente performedo que, de fato, tem efeitos sociais construtivos” (Battaglia, 1992: 14, tradução nossa).

O caso a seguir lembra aquele narrado por David Young (1999) a propósito de um concurso, realizado em 1995, para a construção de um monumento em memória dos judeus mortos pelos nazistas. De acordo com Young, uma das propostas destoava de todas as outras. Tratava-se da candidatura do arquiteto Horst Hoheisel que, ao invés de advogar pela construção de um monumento, propunha a explosão de outro monumento alemão – o Portão de Brandemburgo – e a cobertura dos destroços com placas de mármore. Young interpreta o monumento de Hoheisel apontando “*que o engajamento mais correto com a memória do holocausto na Alemanha deve se basear na sua perpétua irresolução, que apenas um processo memorial interminado pode garantir a vida da memória.*” (Young, 1999: s/p, tradução nossa).

A “perpétua irresolução” do “contra-monumento” (Young, 1999) de Hoheisel é análoga ao processo do qual participei e assisti na Colônia de Antônio Diogo. A essa altura, agosto de 2018 havia passado e os 90 anos da instituição haviam sido “comemorados” com o lançamento das salas do memorial, onde estiveram presentes pacientes, políticos locais, religiosos e os patrocinadores de ações beneficentes na instituição. Poucos dias depois da inauguração, a administração da colônia entrou em contato solicitando ajuda na preparação de uma “sala dos diretores”. De pronto, expliquei que pouco ou nada tinha a contribuir em uma sala com esse perfil, mas que estaria disposto a atuar como mediador na construção de uma sala cuja montagem e seleção de acervo ficaria a cargo dos ex-pacientes. A administração concordou com a ideia e no final de agosto foi marcada uma reunião com os moradores da instituição.

Para a ocasião, escolheu-se a mais espaçosa das salas e depois de uma rodada de conversas em torno de uma grande mesa, serviu-se um farto lanche aos presentes. Destaco que, alguns deles, moradores há 30 anos ou mais, pisavam no espaço da administração pela primeira vez. A maioria dos convidados presentes eram idosos, com exceção de Juliano e Maura, filhos de antigos pacientes e, atualmente, funcionários da instituição.

A reunião é aberta pelo diretor, quem apresenta mais uma vez o memorial e a proposta da sala, ressaltando o diálogo em torno da substituição da “sala dos diretores” por uma “sala dos pacientes”. A palavra então passa para mim e, na posição de mediador, explico “*o princípio é este: os pacientes determinarão o que entrará na sala*” e, em seguida, abro a rodada de contribuições com a seguinte pergunta: “*se fosse para contar a sua história na colônia, como você faria?*”

A partir de então cada um dos presentes passa a sugerir o que apareceria na sala. A primeira fala nos informa que a colônia tinha um time de futebol e sugere incluir camisas e troféus na exposição. Outro paciente sugeriu que fossem incluídas fotos dos “dramas”, apresentações teatrais realizadas dentro dos muros da instituição e ainda havia aqueles que sugeriam a inclusão de seus trabalhos artísticos em cartolina. Mais de um morador disse ter pouco a contribuir, seja porque não estava entendendo o que estava acontecendo, seja por que o ingresso na colônia é relativamente recente. Alguns desses aproveitavam a ocasião para elogiar a atuação da equipe de saúde e para pedir à administração a continuidade do “Grupo Coração de Jesus”, inclusive com o aumento da frequência de atividades.

Neste momento, o espaço para constituição da sala se converteu também em um lugar de comunicação com os dirigentes da instituição:

Eu montaria falando sobre a Paixão de Cristo. Era muito bom naquela época. E outra coisa: queria muito que continuasse este grupo “Coração de Jesus”, com mais trabalho. Alguém do grupo de fisioterapeutas pergunta: ‘que tipo de trabalho?’. “Pintar e fazer um bocado de coisas para a gente fazer. Nós temos cabeça para fazer. Nós trabalhávamos três vezes por semana. (Fala de Walmor)

E também em um espaço para a formalização de demandas reprimidas e da manifestação de queixas, como aquela evocada por Nepomuceno quanto à frequência dos grupos de visitantes – espíritas, em sua maioria –, quanto à baixa participação no “Grupo Coração de Jesus” e a necessidade de criação de atividades de entretenimento para os pacientes. Na percepção de Nepomuceno, a sala dos pacientes deve conter imagens das visitas e das viagens que os antigos internos faziam à localidades próximas.

Encerrou-se a reunião com a promessa de que a equipe da administração faria a seleção de fotos e objetos relativos aos momentos sugeridos pelos ex-pacientes e que convocaria um novo encontro dedicado a pensar a sala, tendo por base as indicações da primeira reunião. No segundo encontro, repetiu-se o que assistimos no primeiro: conforme as imagens iam sendo exibidas na parede sala, os moradores da colônia selecionavam, preferencialmente, cenas da vida cotidiana: corridas de bicicleta, fotos do time de futebol, fotos de homens jogando dominó, fotos do carnaval e de outros eventos. A introdução de uma fotografia de um “drama” que representava uma cena de enfermaria gerou discordância entre os moradores. Discordância similar à reticência de uma moradora internada quando ainda era criança de incorporar o seu relato em vídeo à sala.

O saldo final foram muitas imagens da colônia, mas as fotos que mostrassem indivíduos com deformidades corporais, as cenas de enfermarias lotadas, os depoimentos de separação de familiares, foram deliberadamente excluídos. Decerto que há uma exceção: ainda no momento em que se decidia sobre o formato da sala,

Juliano, que é também membro do MORHAN (Movimento de Reintegração das pessoas atingidas pela hanseníase), observou:

[só] que eu tive uma ideia. Até agora a gente só falou do bonitinho: da coisa boa, da coisa lúdica, mas cada um paciente de vocês tem um momento muito dele: É à noite. Agora está muito bom ainda: tem o rádio, tem a televisão. Mas, no passado, tinha uma lamparina. Uma sugestão: que uma pessoa boa em fotografia aproveitasse esses pacientes que estão aí e são remanescentes da colônia e fotografasse ele à noite, no momento dele. Uma visão artística e muito pessoal de cada um. (Fala de Juliano).

Juliano é o único a romper o silêncio sobre a história pregressa da internação. Ele é o único, pelo menos explicitamente, a apontar para a necessidade de um retrato da experiência da internação como uma experiência de solidão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao discorrer sobre as famílias Punjabi, em particular sobre as relações familiares de mulheres que passaram por diversas violações no período da Partição Indiana, Veena Das reconhece que o silêncio dessas mulheres sobre a violência está combinado a um tipo de atenção narrativa aos dramas associados às relações de parentesco. Nos termos da autora, *“as violações do corpo que não podem ser ditas [...] contrastam com as violações que podem ser inscritas na vida cotidiana, quando se pode permitir que o tempo realize seu trabalho de reinscrição”* (Das, 1999: 39). Tudo se passaria como se na Índia pós-Partição as narrativas da “violência extraordinária” pudessem aparecer codificadas nas narrativas de “violência cotidiana”. (ibid: 40).

Em certo sentido, os três casos narrados neste artigo, embora realizados por atores diferentes, poderiam até ser lidos como o atestado da transfiguração da experiência do sofrimento em um “desvio narrativo” para outras searas. Nessa primeira leitura, o “indizível” descrito por Veena Das acharia caminhos para fazer-se dizível.

Conforme essa leitura, o silêncio de Goiano e a sistemática recusa em representar a dor da internação, talvez pudessem ser interpretados como gestos de resistência diante do esgotamento narrativo que resulta do investimento excessivo sobre as histórias dos pacientes. Quanto ao outro caso, isto é, ao episódio da mesa, estaríamos diante de uma situação inteiramente diversa que abre margem para uma discussão sobre a produção institucional de silêncio sobre as experiências dos antigos moradores.

Quero terminar apontando que há outro sentido possível para as práticas de “recusa narrativa” descritas neste artigo. Eu me refiro a uma agenda de pesquisa que, diante do silêncio e do “esquecimento intencional” (Battaglia, 1992), pretende, antes de qualquer outra coisa, não sobrepor uma nova interpretação, mas deixar a cancela

livre para a discussão dos efeitos do silêncio e do esquecimento no texto antropológico.

É claro que estes silêncios e esquecimentos, como o presente artigo atesta, terminam paradoxalmente produzindo um texto que contém uma metanarrativa. Tudo se passaria como se, ao descrevê-los, o texto antropológico estivesse desfazendo os seus fios, recusando o seu mutismo conscientemente instaurado em favor de descrições insistentes. Diante deste paradoxo, que é também um desafio, vale lembrar que aqui não se pretendeu descobrir o código capaz de “explicar” os silêncios e o esquecimento a partir de uma chave geral de interpretação.

Para compreender a natureza deste trabalho, talvez seja o caso de seguir o movimento enunciado por Debora Battaglia ao discutir as práticas de esquecimento presentes nos rituais mortuários e de iniciação dos habitantes da Ilha de Sabarl: “Particularmente, estou menos interessada em saber “como as sociedades lembram” (para tomar uma frase clássica de Connerton), do que em discutir como o esquecimento permite a emergência da sociedade” (Battaglia, 1993: 430, tradução nossa). Conforme a pista aberta pela autora, trata-se de pensar o modo como a colônia se constitui atualmente a partir das práticas de esquecimento e silêncio, de tal forma a fazer frente a esta espécie de lugar-comum que já se tornaram os estudos que versam sobre as memórias da internação.

Rafael Antunes Almeida é doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília. É professor da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira e do Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia UFC-UNILAB.

Contribuição de autoria: Não se aplica

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AURELIANO, Waleska. 2012. “As pessoas que as doenças têm: entre o biológico e o biográfico”. In. GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto; CARDOSO, Vânia.(org.), *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro, Editora 7 letras.

BARROS, Myriam Moraes Lins Barros. 2006. “Trajetória dos estudos de velhice no Brasil.” *Sociologia, problemas e práticas*, v. 52: 109-132.

_____. 2011 “A velhice na pesquisa socioantropológica brasileira.” In. GOLDENBERG, Mirian.(org.) *Corpo, envelhecimento e felicidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. (Livro Digital – Kindle)

BATTAGLIA, Debora. 1992. “The body in the gift: memory and forgetting in Sabarl mortuary exchange.” *American ethnologist*, v. 19, n. 1: 3-18.

_____. 1993. "At play in the fields (and borders) of the imaginary: Melanesian transformations of forgetting". *Cultural Anthropology*, v. 8, n. 4: 430-442.

BENJAMIN, Walter. 1987. "O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov". In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história. Obras Escolhidas*, v.1. São Paulo, Editora Brasiliense.

BISPO, Rafael. 2016. "Tempos e silêncios em narrativas: etnografia da solidão e do envelhecimento nas margens do dizível". *Etnográfica*, v.20, n.2: 251-274.

CARADEC, Vincent. 2011. "Sexagenários e octogenários diante do envelhecimento do corpo". In: GOLDENBERG, Mirian.(org.) *Corpo, envelhecimento e felicidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. (Livro Digital – Kindle).

CASTRO, Manuela. 2017. *A praga: o holocausto da hanseníase*. São Paulo, Geração Editorial.

CASTRO, Selma Munhoz Sanches & WATANABE, Helena Akemi Wada. 2009. "Isolamento compulsório de portadores de hanseníase: memória de idosos." *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 16, n. 2: 449-487.

COSTA, Stênio de Sales. 2014. *Reconstrução de sociabilidades na colônia de Antônio Diogo(1928-140)*. Redenção, Trabalho de conclusão de curso, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.

CRUZ, Alice. 2016. "Uma curacontroversa: a promessa biomédica para a hanseníase em Portugal e no Brasil." *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 26, n.1: 25-44.

CUNHA, Olívia. 2004. "Tempo imperfeito. Uma etnografia do arquivo". *Mana*, v.10, n. 2: 287- 322.

DAS, Veena. 1999. "Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos." *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 14, n. 40: 31-42.

DELEUZE, Gilles. 1997. Baterbly, ou a fórmula. In: *Crítica e clínica*. São Paulo, Editora 34.

ELIAS, Norbert. 1992. *A solidão dos moribundos – seguido de envelhecer e morrer*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

FARIA, Amanda Rodrigues. 2009. *Hanseníase, experiências de sofrimento e vida cotidiana num ex-leprosário*. Brasília, Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. 1999. "Nietzsche: esquecimento como atividade." *Cadernos Nietzsche*, v. 7: 27-40.

FOUCAULT, Michel. 1985. *História da sexualidade*. v. 1. *A vontade de saber*. Rio de Janeiro, Gallimard.

_____. 2013. *O corpo utópico, As heterotopias*. São Paulo, n-1 edições.

FONSECA, Claudia & MARICATO, Glaucia. 2013. "Criando comunidade: emoção, reconhecimento e depoimentos de sofrimento." *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*, v. 15, n. 2: 252-274.

GOFFMAN, Erving. 1974. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo, Editora Perspectiva.

GOLDMAN, Marcio. 2016. *Mais alguma antropologia: ensaios de geografia do pensamento antropológico*. Rio de Janeiro, Editora Ponteio.

GOMES, Milena. 2016. *Descortinando histórias de vida do Centro de Convivência de Antônio Diogo em Redenção, CE: Relatos de ex-pacientes portadores/as de hanseníase e seus familiares*. Redenção, Trabalho de conclusão de curso, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.

GONÇALVES, José Reginaldo. 2007. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro, Editora Museu, Memória e Cidadania.

HENARE, Amiria & HOLBRAAD, Martin & WASTELL, Sari (Ed.). 2007. *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*. Londres/Nova Iorque, Routledge.

LE BRETON, David. 1998. *Les passions ordinaires: anthropologies des émotions*. Paris, Armand Colin.

LIMA, Zilda Maria Menezes. 2009. *Uma enfermidade à flor da pele: a lepra em Fortaleza (1920-1937)*. Fortaleza, Museu do Ceará - Secult.

PEIXOTO, Clarice Ehlers. 2011. "Sobre a institucionalização da velhice e as condições de asilamento". In: GOLDENBERG, Mirian.(org.) *Corpo, envelhecimento e felicidade*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. (Livro Digital – Kindle).

PENA, João Camilo. 2013. *Escritos de sobrevivência*. Rio de Janeiro, 7 letras.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. 2016. *Mutações da literatura no século XXI*. São Paulo, Companhia das Letras.

PINHEIRO, Francisca Gabriela Bandeira. 2014. "O óleo de chaulmoogra na colônia Antônio Diogo: discursos e práticas médicas no trato com a lepra (1928-1947)". *Anais do XV Encontro Estadual de História*. Disponível em: http://uece.br/eventos/eehce2014/anais/trabalhos_completos/103-9412-30072014-185407.pdf. Acesso em 09 de novembro de 2018.

POLLAK, Michael. 1989. "Memória, esquecimento, silêncio". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3: 3-15.

SILVA, Luanisa Brulino da. 2014. *Espaço e vida: reconstruindo a história dos hansenianos de Antônio Diogo*. Redenção, Trabalho de conclusão de curso, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.

STAPLES, James. 2005. "Becoming a man: personhood and masculinity in a South Indian leprosy colony". *Contributions to Indian Sociology*, v.39, n.2: 279-305.

_____. 2014. "Communities of the Afflicted: Constituting Leprosy through Place in South India". *Medical Anthropology*, v.33: 6-20.

YOUNG, James E. 1999. "Memory and counter-memory: the end of monument in Germany". *Harvard Design Magazine*, v. 9: 1-10.

Recebido em 08 de fevereiro de 2019. Aceito em 25 de setembro de 2019.

Empoderamentos múltiplos de mulheres muçulmanas em espaços públicos na França e no Brasil

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.168619>**Francirosy Campos Barbosa**

Universidade de São Paulo | Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto | Departamento de Psicologia | Ribeirão Preto, SP, Brasil
francirosy@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0064-5995>

Luana Baumann Lima

Universidade de São Paulo | Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes | Ribeirão Preto, SP, Brasil
baumann.liq@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-9302-476X>

RESUMO

O seguinte artigo tem como objetivo contribuir, ainda que de modo preliminar, para a ampliação das discussões acerca de Religião, Gênero e Espaço Público de modo geral e, especialmente, as formas de configuração da religião islâmica na contemporaneidade. Assim, aproximaremos-nos de dois cenários: os espaços públicos francês e brasileiro; e nos atentaremos aos “como” as mulheres muçulmanas, em diferentes contextos (inter) nacionais, ocupam, constroem e produzem seus lugares sociais no espaço público.

PALAVRAS-CHAVE

Mulheres muçulmanas, Islam, Empoderamentos

**“In Ancient Times Nhanderu Knew What Our Future Teko Would Be”:
Time, Exchange and Transformation Among Guarani**

ABSTRACT The following article aims to contribute, albeit in a preliminary way, to the broadening of discussions on Religion, Gender and the Public Sphere in general and, especially, on the forms of configuration of the Islamic religion in contemporary times. Thus, we will consider two scenarios: the French and Brazilian public spheres, while paying attention to “how” Muslim women in different (inter) national contexts occupy, build and produce their social positions in the public sphere.

KEYWORDS

Muslim Women, Islam, Empowerments

INTRODUÇÃO AOS ESPAÇOS PÚBLICOS BRASILEIROS E FRANCESES¹

O cenário acadêmico nacional conta com uma já vasta e consolidada bibliografia sobre Religião e Espaço Público (Montero, 2009; Giumbelli, 2008; Birman, 2003, entre outros). No entanto, é de se sublinhar que nele não constam produções acerca das ditas religiões “orientais” no Brasil, como o Islam². Diante disso, este artigo tem como proposta contribuir, ainda que de modo preliminar, para a ampliação dessas discussões. Apresentaremos aqui um texto polifônico, no qual empoderamentos, (contra)discursos e (contra)corporalidades de mulheres muçulmanas se (des)encontram e ocupam os espaços públicos na França (Paris) e Brasil (diversas cidades).

Primeiramente, cabe apontar que, seja na França ou no Brasil, o número de fiéis muçulmanas-os³ vem crescendo vertiginosamente, crescimento este refletido cada vez mais crescente número de reversões⁴. Contudo, em ambos países, assim como nos demais (países) em que a religião islâmica não ocupa um lugar social hegemônico, persiste a dificuldade de estabelecer estimativas quantitativas precisas e incontestáveis da sua população. Por essas particularidades, não interessa às autoras traçar nenhuma comparação, mas sim, apresentar dados coletados em nossas inserções etnográficas seja na França ou no Brasil, a fim de que possamos refletir como se dá a participação de mulheres muçulmanas no espaço público.

A respeito da quantificação de muçulmanos, o censo brasileiro – assim como os recenseamentos franceses, que veremos a seguir –, não têm elaborado relatórios satisfatórios e, nas últimas duas décadas, têm computado cifras que nós pesquisadoras-es, assim como as comunidades muçulmanas brasileiras e francesas, acreditamos não expressar a realidade. Esta controvérsia só faz endossar quando nos aproximamos dos divergentes e discrepantes dados apresentados por instituições estatais e por instituições islâmicas. No Brasil, as estimativas apresentadas pelo Censo no ano de 2000, contabilizavam oito mil muçulmanas-os; em 2010, trinta e cinco mil. As Instituições islâmicas brasileiras, por sua vez, apontam uma cifra em torno de um milhão e meio⁵. Além disso, uma pesquisa realizada por dois geógrafos franceses (Brustlein & Waniez, 2001) em 2000 apontava para 200 mil muçulmanas -os em território brasileiro.

De todo modo, esses dados, apesar de divergentes, sugerem um rápido e expressivo crescimento de comunidades muçulmanas no Brasil, a exemplo na cidade de São Paulo (Barbosa-Ferreira, 2001; Barbosa, 2017) Em paralelo, cresce também o número de pesquisadoras-es de Islam no Brasil, o qual, segundo nosso último levantamento, ultrapassa cinquenta, em diversas áreas do conhecimento⁶.

Assim, através das pesquisas realizadas por esses grupos, nota-se que as mudanças ocorridas no perfil das comunidades, especialmente entre 2008-2010⁷, reconfiguram o cenário islâmico brasileiro. A presença sírio-libanesa, até então dominante, passa a ser dividida com outros grupos étnicos (brasileiras-os, africanas-os, turcas-os,

1 | A primeira autora agradece as leituras e sugestões de Ana Maria Ricci Molina e Felipe Freitas de Souza.

2 | Os autores optaram em usar *Islam* e não *Islã* com a finalidade de considerar a expressão na língua árabe e o termo usado nas comunidades muçulmanas de forma mais ampliada (categoria nativa). Na etimologia da palavra *Islam* encontramos a forma verbal *aslama*, aquele que se entrega a Deus e da qual *muslim* (muçulmano) é o participio presente: aquele que se entrega/submete a Deus (Barbosa-Ferreira, 2007:19).

3 | Temos adotado este modo gráfico (o uso de a(s)-o(s)) ao invés do uso de “x”, “@”, “e” pelos seguintes motivos: 1. Esta última forma, já consagrada nos estudos de gênero, sobretudo nacionais, ainda permanece de uso restrito à academia e/ou movimentos ativistas LGBTQIAs e suas-seus aliadas-os; 2. Sujeitas-os com certas diferenças visuais e diferenças nos modos de processamento da língua escrita (como as-os disléxicas-os, por exemplo), encontram dificuldades em compreender escritas com “x”, “@”, “e”. Neste sentido, adotamos a grafia “a(s)-o(s)”, de modo a privilegiar as *mulheres*, na medida em que as sujeitas que se identificam com este gênero são numericamente maioria na sociedade; ademais, fazemos o uso do hífen como elemento de ligação entre esses dois artigos com a intenção de marcar graficamente a ideia de continuidade e composição entre eles com tradutores guarani, que venho elaborando as reflexões que aqui apresento.

4 | Reversão é uma categoria nativa de que nos apropriamos para dizer que a pessoa retornou ao Islam, pois nesta religião, acredita-se que todas-os nascem(os) muçulmanas-os, na medida em que se nasce puro e submisso a Deus. A Shahada (testemunho de fé a ser professado no momento da reversão) é o primeiro pilar da prática islâmica, significa dizer: “Não há Deus, senão Deus e o Profeta Muhammad é seu mensageiro”. No mês de janeiro de 2015 contabilizamos 32 reversões ao Islam no Brasil, que foram postadas na rede social Facebook, concentradas em Belém/PA, São Paulo, Barretos/SP e Rio de Janeiro.

refugiadas-os palestinas-os e sírias-os). O número de reversões de mulheres, no entanto, se mantém superior ao de homens (na escala de cada 10 revertidos, 7 são mulheres).

Cabe considerar que as situações de refúgio foram também definidoras nesta expansão do Islam no Brasil, onde após 2007 houve a migração de refugiados palestinos (Hamid, 2012) e a partir de 2011, com a guerra da Síria, o número de migração se ampliou ainda mais fazendo com que a própria comunidade encontrasse alternativas de acolhimento. Migrações de países africanos também foram em grande número. É possível verificar a mudança em mesquitas como a do Pari (Liga da Juventude Islâmica), que nos dias de hoje fazem dois sermões de sexta-feira (*Khutba*) e em festas como os *Eid Fitr* e *Eid Adhha* (Barbosa, 2017) triplicam as *khutbas* para atender a comunidade.

Se pensarmos no Brasil como um todo, a comunidade muçulmana mais parece uma pequena fração dentro da diversidade existente, mas tudo depende da lente que se usa para a observação. Às-aos muçulmanas-os no/do Brasil, sobretudo as-os revertidas-os brasileiras-os, coloca-se de modo imperativo a necessidade de um reconhecimento positivo perante a sociedade nacional e que este possibilite a prática religiosa para além da mesquita, bem como o respeito às suas especificidades na esfera de trabalho – de modo a conceder-lhes certos direitos como aos feriados religiosos, ao uso do *hijab* (*lenço islâmico*) e o cumprimento da oração de sexta-feira, que é obrigatória aos homens e facultativo às mulheres.

Segundo apontado por Tomassi (2011) em sua dissertação de mestrado, por exemplo, muitos jovens da periferia de São Paulo se reverteram depois de acessarem as histórias de Malcom X e da Revolta dos Malês ocorrida em 1835 em Salvador, de modo que sua pesquisa aponta os aspectos interseccionais dos repertórios de reversão ao Islam, os quais, no caso de suas interlocutoras e seus interlocutores, foram marcados por política e resistência negra, o que fez com que essas-es jovens de Embu das Artes encontrassem outros significados para suas vidas. Passados quase 10 anos da pesquisa de Tomassi, temos hoje em Embu das Artes uma mesquita. A mesquita *Sumayyah bint khayyat* é formada por 100% de brasileiros, que constitui um centro importante de divulgação do Islam na periferia de São Paulo, fazendo juntos vários trabalhos sociais para comunidade.

Outrossim, pesquisas realizadas recentemente tem nos elucidado que, para além do crescimento de fiéis, devemos atentar especialmente às formas de pertencimento que essas e esses novas-os muçulmanas-os articulam, assim como para as pautas reivindicatórias tão diferentes que estas e estes produzem e se, e em que medida, elas se aproximam ou distanciam daquelas manifestadas por muçulmanas-os nascidas-os na religião (provenientes de famílias muçulmanas).

Na contemporaneidade, ao se pensar Islam e espaço público, o cenário francês se coloca como lugar privilegiado de e para essa discussão. Desde as investidas neo-colonialistas, a preocupação do discurso franco-britânico-estadunidense foi se mostrando o mais igualitário, libertário e laico possível, de forma que os “Direitos

5 | De acordo com o site da Mesquita Brasil, grande parte das instituições islâmicas brasileiras discorda dos levantamentos oficiais realizados, “já que os censos anteriores incluíam islâmicos no item ‘outras religiões’. A Federação Islâmica Brasileira, por exemplo, considera o número de seguidores superior, com cerca de 1,5 milhão de fiéis.”. Para saber mais sobre isso, consulte: http://www.mesquitabrasil.com.br/isla_brasil.php. Acesso em 02 de Outubro de 2010.

6 | Destacamos dois grupos importantes na contribuição da formação de pesquisadores: NEOM (Núcleo de Estudos do Oriente Médio), coordenado pelo professor Paulo Hilu (UFRJ) e GRACIAS (Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes), coordenado pela Professora Francirosy Barbosa (USP).

7 | Quando a primeira autora trabalhou concentrada em entender as metodologias e práticas das antropólogas que pesquisam o Islam no Brasil e, por isso, retirei-me um pouco das comunidades islâmicas, foi surpreendente.

Humanos” constituiriam sua bandeira e “tolerância” o seu lema. Encontramo-nos, histórica e sociologicamente, em um período (demasiado paradoxal, por sinal) que se propõe engajado na “disseminação da democracia” e que possui como principal ferramenta a intervenção bélica de caráter humanitário.

No debate acerca dos Direitos Humanos, um tema ganha destaque, qual seja: a mulher e aquilo que se concebe enquanto direito feminino. Nesse debate, no entanto, a França tem ocupado um lugar proeminente, engajando-se fortemente na elaboração de dispositivos de controle sob uma corporalidade específica: a de mulheres muçulmanas no espaço público francês.

É importante mencionar que a França constitui o país europeu com maior população muçulmana – estima-se que cerca de 16 milhões de muçulmanos residam na União Europeia e que, dentre eles, uma terça parte se encontra na França – entretanto, uma quantificação precisa apresenta dificuldade, de modo que as estatísticas apontam uma cifra percentual que varia de 7%-10%⁸.

Segundo o *journal du musulman*, a dificuldade em se quantificar precisamente se deveria a interdição de realização de estatísticas religiosas ou étnicas na França já em 1872, sendo reafirmada pela lei de 6 de janeiro de 1978⁹. A dificuldade em cifrar a população muçulmana em território francês, no entanto, não impede a produção de uma memória social – que se reforça com recursos imagéticos midiáticos – que os desenhos como grupo demasiado numeroso, o que se consubstancializa na cotidianidade da vida social francesa, da qual a *ville parisienne* constitui *une très bonne exemple*. Afinal, “a cultura, esse documento de atuação, é portanto pública (...) porque o significado o é” (Geertz, 2008: 8-9), ainda que um mesmo símbolo possa ser interpretado por diferentes redes semióticas de significação.

R(d)ecorrer à capital francesa é um constante exercício de “pare, olhe e escute”, a disposição sociodemográfica é sensível aos olhos e aos ouvidos, a presença muçulmana *está*. Está nos supermercados, nas prateleiras de produtos *halal*¹⁰ ou nos diversos tipos de *tahines*; está na *alimentation générale* na qual se compra vinho durante as madrugadas das *soirées*; está nas *mussalas* e na *Grand Mosquée de Paris*; está nos açougues islâmicos (*boucherie halal*) e na *brasseries marocaines*.

Esse *estar*, contudo, não acontece de maneira homogênea, da mesma forma que no Brasil. Tanto lá quanto aqui, a diversidade e os enfrentamentos são também agenciados por algo em comum moldado pelo discurso orientalista. Como bem pontuou Edward Said (2003) o orientalismo foi um sistema de conhecimento sobre o Oriente geralmente produzido de forma distorcida e para agradar o ocidente.

Os *arrondissements 10ème, 11ème, 17ème, 18ème, 19ème e 20ème* constituem os principais bairros de habitação muçulmana e, não por coincidência, tem integrado a lista de *Zones urbaines sensibles* (ZUS)¹¹ pelos decretos nº 96-1156 e nº 2001-707. Diante dos atentados ocorridos em Paris no início de 2015¹², o canal de comunicação Fox News fez um desserviço e não só fomentou o imaginário sobre as zonas urbanas

8 | Segundo recenseamento de 1999, aproximadamente 3,4 milhões de muçulmanos da França são de origem magrebina. Informações detalhadas podem ser acessadas em http://www.recensement.insee.fr/FR/ST_ANA/F2/NA_TALLNA_T2ANA_T2A2F2FR.html, acessado em 01 de 04 de 2020.

9 | Lei que estipulou que: *Il est interdit de collecter ou de traiter des données à caractère personnel qui font apparaître, directement ou indirectement, les origines raciales ou ethniques, les opinions politiques, philosophiques ou religieuses (...)*. (É proibido coletar ou tratar dados de caráter pessoal que fazem aparecer, direta ou indiretamente, as origens raciais ou étnicas, as opiniões políticas, filosóficas ou religiosas. (tradução nossa). Pode ser consultada na íntegra em: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexteArticle.do?idArticle=LEGIARTI000006528073&cidTexte=LEGITEXT000006068624>, acessado em 01 de Abril de 2020.

10 | Assim como na maioria das religiões, no Islam há regras alimentares. As comidas permitidas são denominadas *halal* (permitida) e para que assim sejam classificadas devem seguir certos procedimentos. As carnes (exceto suínas), por exemplo, devem ser abatidas por um muçulmano, que recitará versículos do Corão em árabe, com o corpo do animal direcionado a cidade sagrada de Meca. Além disso, é realizada uma técnica de degola que se acredita não trazer sofrimento ao animal degolado.

11 | <http://sig.ville.gouv.fr/atlas/ZUS/>, acessado em 01 de Abril de 2020.

12 | Vale ressaltar que, segundo o Conseil Français du Culte Musulman (CFCM), os ataques islamofóbicos tiveram um aumento de mais de 500% e apontam que “le nombre d’actes commis uniquement en janvier 2015, à savoir 178, dépasse largement les actes commis durant toute l’année 2014, à savoir 133” (que “o número de atos praticados apenas em janeiro de 2015, ou seja, 178, excede em muito os atos praticados ao longo do ano de 2014, ou seja, 133” - tradução nossa).

sensíveis como o reformulou enquanto *no go zones*¹³, ou seja, áreas “interdites aux non-musulmans, qu’il compare à l’Irak et à l’Afghanistan. Il ajoute qu’on peut y voir des habitants porter des T-shirts à l’effigie d’Ousama ben Laden”.

13 | <http://www.slate.fr/story/97155/mythe-no-go-zones>, acessado em 01.04. de 2020.

Apesar das críticas recebidas pelos veículos de comunicação francesa, levando o canal de comunicação estadunidense a se retratar, não se pode desconsiderar que a reportagem expressa, ainda que em outros termos, uma concepção que se faz presente na memória francesa e que se manifesta de modo exacerbado na Cidade da Luz, no qual etnia(s) e religião(s) se aglutinam e se apresentam como marcadores sociais interdependentes, (re)produzindo aquilo que Tissot (2011) denomina de novo orientalismo, o qual, por sua vez, “(...) *is moving beyond shaping and producing representations: it is now materializing in judicial and repressive measures target at a racialized population.*” (Tissot, 2011: 41).

Deltombe (2005) acredita que essa reformulação do orientalismo francês se produziu, sobretudo a partir da Revolução Iraniana dos anos 70, quando o Islã e os Árabes foram convertidos em sujeitos de exploração midiática, o que retomaria o binarismo civilização/barbárie e o reconfiguraria por meio de dois grandes divisores: Ocidente (leia-se Europa anglo-francesa e Estados Unidos) / Oriente (leia-se Médio Oriente), de modo que o Islã da/França é re-elaborado enquanto em questão pública, não só pela publicidade midiática, mas pelo (mal) *estar* na/da França.

LES AFFAIRES DU FOULARD – (OS QUÊS QUE) O CORPO (DES) COBRE

Minha política é meu corpo, provendo e se expandindo com cada ato de resistência e com cada um de meus fracassos.

Adrienne Rich

A articulação de debates sobre quais corporalidades poderiam/deveriam circular livremente nos *arrondissements* franceses, ou seja, a quais corpos caberiam o direito de ir e vir, coloca-se com proeminência em 1989, quando três jovens muçulmanas portadoras do *hijab* (lenço islâmico que cobre o cabelo e o pescoço) são expulsas de suas escolas (in)justamente por estarem expressando uma corporalidade que seus professores, arbitrariamente, equacionavam como ostensiva, inapropriada e ofensiva aos princípios laicos louvados pelos ideais republicanos franceses. Ainda que o *Conseil d’État* tenha se posicionado a favor dessas jovens em 1992, o Ministério da Educação buscou, por meio de circulares, promover a ideia da escola enquanto lugar de integração e uma concepção de signos religiosos (leia-se signos que expressem o pertencimento à religião muçulmana) como objetos dotados de intencionalidades proselitistas e, por isso, antirrepublicanos.

No Brasil, embora exista uma lei de 1946 garantindo o direito à liberdade religiosa, ainda assim, há discriminação e restrições em determinados espaços públicos.

Um episódio ocorrido em março de 2015 nos chamou a atenção: uma estudante de Direito foi interrompida duas vezes por um fiscal de prova do exame unificado da ordem dos advogados do Brasil (OAB), em São Paulo, por estar usando um *hijab*¹⁴. A OAB alegou que o edital proíbe de modo explícito o uso de qualquer objeto que cubra a cabeça e ainda assim permitiu que a candidata realizasse a prova com o véu em uma sala reservada. Este ocorrido, por sua vez, mobilizou o Deputado Federal Wadson Ribeiro do PCdoB a propor o Projeto de Lei 979 de 2015 que criminaliza a discriminação pelo uso de vestimentas ou paramentos religiosos.

Em cerimônia solene realizada em 8 de maio de 2015 em homenagem a comunidade muçulmana, o Deputado reforçou em seu discurso que o texto Constitucional brasileiro consagra, desde a Constituinte de 1946, por meio de emenda apresentada pelo deputado baiano do Partido Comunista do Brasil, o escritor Jorge Amado, a liberdade de culto religioso, consagrada igualmente na nossa atual Constituição, promulgada em 5 de outubro de 1988. Entretanto o projeto de Lei foi anexado a outro de data anterior e a discussão não avançou desde então. O uso de paramentos religiosos ainda vem sendo tema de debate em vários círculos sociais.

Na França, como já mencionamos, o direito à liberdade religiosa é garantido desde a Revolução Francesa, no entanto, isto se apresenta muito mais no plano do discurso jurídico do que na prática política e social. Em 2003, o então presidente Jacques Chirac reformula a proposta do Ministério da Educação, culminando na aprovação de uma lei de proibição do uso de signos religiosos considerados ostensivos – signos como crucifixos, estrelas de David, mãos de Fátima são considerados discretos e, por isso, não proibidos – nas escolas públicas de ensino primário e secundário pela Assembleia Nacional em 2004 (contabilizando 494 votos favoráveis e apenas 36 contrários, sendo oficialmente instituída dia 15 de março do mesmo ano).

Este evento, somado à subsequente interdição do uso do *voile intégrale* – sobretudo niqab e burqa – pela lei nº 2010-1192 de 11 de outubro de 2010 *interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*¹⁵ (prevendo uma multa de cento e cinquenta euros àquelas que a descumprissem, bem como uma de trinta mil euros aos homens que impusessem o uso de tais vestes às mulheres). Estes delineiam os contornos daquilo que se consagrou enquanto *l'affaire du foulard*¹⁶, o qual por sua vez, constitui não só uma discussão jurídico-política, mas também uma discussão pública, na medida em que discutida por cidadãos franceses de diferentes *quartiers*, de modo que “*la controverse du foulard a débordé la salle de classe pour englober la question du voile intégrale dans l'espace public.*” (Barnett, 2011: 16). O discurso de Nicolas Sarkozy, em 12 de novembro de 2010, na cidade de La Chapelle em Vercors¹⁷, é bem elucidativo:

Se tornar francês, é aderir a uma forma de civilização, de valores, de costumes. A França é uma terra de liberdade e igualdade. A França é um país de emancipação a cada um que aspira ascender segundo seus talentos, seus méritos, seu trabalho, onde as mulheres são livres.

14 | <http://g1.globo.com/educacao/oab/noticia/2015/03/estudante-muculmana-e-interrompida-durante-o-exame-da-oab-por-usar-veu.html>, acessado em 09 de agosto de 2019.

15 | A lei pode ser consultada na íntegra em <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000022911670&categorieLien=id>, acessado em 01 de Abril de 2020.

16 | Importante mencionar que a elaboração de projetos de leis visando a proibição de vestimentas consideradas “islâmicas” não constitui um caso especificamente francês, visto que tal medida vem sendo discutida em diversos países europeus, tais como Holanda e Bélgica, e até mesmo em países muçulmanos, como a Turquia, onde se proibiu o uso do lenço nas universidades – medida que provocou manifestações entre as universitárias, e por isso, vem sendo eliminada. Em 2014, a Corte Europeia de Direitos do Homem (*Cour Européenne des droits de l'Homme*, CEDH) validou a interdição do véu integral. Para saber mais sobre isto, consulte Céline Ruet (2014), “L’interdiction du voile intégral dans l’espace public devant la Cour européenne: la voie étroite d’un équilibre”, *La Revue des droits de l’homme* [En ligne], Actualités Droits-Libertés, mis en ligne le 12 août 2014. disponível em: <http://revdh.revues.org/862>, acessado 07 de julho de 2016.

17 | Veja a íntegra em: <http://www.lefigaro.fr/politique/2009/11/13/01002-20091113ARTI00008-sarkozy-la-gauche-a-peur-de-l-identite-nationale-.php>, acesso em 01 de Abril de 2020.

A França é um país onde a Igreja é separada do Estado, onde as crenças de cada um são respeitadas. Mas a França é um país onde não há lugar para a burca, onde *não há lugar para a sujeição [l'asservissement] da mulher*. (tradução nossa)

As mulheres muçulmanas, pelas corporalidades que expressam, materializam o Islam no espaço público francês que, segundo o parágrafo 1º do artigo 2º da lei de 2010, constituiria “*des voies publiques ainsi que des lieux ouverts au public ou affectés à un service public*”. O corpo que cobrem, descobre; *está* na cena francesa, e *está* em movimento - nos mercados, nas praças, nas faculdades, no metrô, na padaria e não apenas em casa e/ou na mesquita - o que amplia a percepção de sua presença e multi(re) dimensiona o *lugar* da religião na república francesa, de modo que:

*Alors que le foulard représente le symbole de la visibilité de l'islam dans l'espace public, il est considéré comme un obstacle majeur à l'émancipation féminine, une menace contre la laïcité et contre une des valeurs fondamentales des sociétés européennes: l'égalité des droits entre homme et femmes*¹⁸ (Hamidi, 2014 :1).

O uso do véu ameaçaria o espaço público em territórios nacionais não-árabes (Tasini, 2014), na medida em que expressa de modo consubstancializado as dissonâncias inerentes ao projeto moderno – e às quais se exacerbam na contemporaneidade –, que se baseia em uma dupla proposta, a da liberdade e da igualdade, dois elementos estruturais normativos e contraditórios (Wolton, 1995). Neste sentido, *l'affaire du foulard* reformula questões como a liberdade de expressão, liberdade religiosa e acesso ao espaço público, o que implica questionar noções já cristalizadas como cidadania e democracia e até mesmo os limites do poder do Estado (Sayyid, 2014)¹⁹.

Uma das primeiras medidas adotadas pelo presidente Sarkozy quando eleito foi a criação do Ministério da Imigração e da Identidade Nacional, o que implicaria “both that french identity is a clear, homogenous entity needing protection and that imigrante have still to prove worthy of that identity.” (Tissot, 2011: 44). Ações como estas, inserem-se naquilo que feministas pós-coloniais, como Fatima Zibouh (2010), tem denominado de *nouvelle forme de racisme subtil*, uma prática de violência simbólica.

A elaboração de projetos como estes suscitaram uma forte mobilização de mulheres muçulmanas francesas, sobretudo em Paris, de modo que uma de nossas inter(*net*)locutoras – muçulmana de origem marroquina radicada em Paris e ativista do coletivo Musulman-e-s Inclusif-ve-s de France (MIF)²⁰ - apontou a lei de 2004 como um marco no processo de emponderamento do *hijab*, o que Mohamed Kerrou (2010) denomina de *nouveaux voiles* – práticas sócio-políticas que assumem o *hijab* enquanto signo religioso por excelência e o constroem como agente-presente, que *está* no espaço público francês. Tais práticas articulam não apenas manifestações como também a construção de associações engajadas em promover a desconstrução

18 | “Visto que o lenço representa o símbolo da visibilidade do Islã no espaço público, é considerado um dos principais obstáculos à emancipação feminina, uma ameaça contra o secularismo e contra os valores fundamentais das sociedades europeias: a dos direitos iguais a mulheres e homens.” (tradução nossa)

19 | Palestrante na *Institutional Islamophobia Conference*, organizada pela *Islamic Human Rights Comission*, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oVeSAQI6tp4>, acesso 01 de Abril de 2020.

20 | Coletivo que constitui sujeito de pesquisa da co-autora Luana Baumann. O mesmo se se insere em uma iniciativa transnacional denominada Islam Inclusivo e/ou Progressista, o qual se articula sobretudo no e pelo movimento feminista islâmico que ganha fôlego nos 1990 e busca promover uma revisão das interpretações corânicas e das seleções dos ditos e feitos do Profeta Muhammad, bem como da jurisprudência islâmica (*fiqh*) até então consolidados na hermenêutica tradicional, defendendo a igualdade absoluta (*al-musawa*) entre todos os seres humanos (*insan*) como princípio religioso. Para saber mais, consulte: <http://www.islaminclusif.org/>, acesso em 01 de Abril de 2020.

do que denominam de *feminismos coloniais* (Ahmed, 1992), os quais, juntamente com as grandes mídias de comunicação, teriam construído a “*Muslim woman as a figure whose oppression is inextricably linked to her sexuality; her oppression is a particularly sexual one, symbolized by fanatical concern with women’s bodies, “the veil,” and female seclusion.*” (Ali, 2006: xiv). Dentre esses movimentos, vale mencionar o coletivo Mamans Toutes Égales (MTE) – *voilées, non voilées; on veut l’égalité*²¹, o qual tem elaborado estratégias de resistência às discriminações sofridas pelas mães de alunas-os do Ensino Público Francês que fazem uso do lenço e, por isso, são impedidas de acompanhar as turmas de suas-seus filhas-os nos passeios escolares.

21 | O movimento pode ser conhecido com mais detalhes no site <http://www.mamans-toutes-egales.com/>, acesso em 01 de Abril de 2020.

Como bem colocou Guacira Louro (2004: 48), é imperativo desvelar a “instabilidade e precariedade de todas as identidades” para assim, conforme Paul Preciado (2007), resistir à euroamericanização branca, hetero-gay e colonial e seus discursos produtores de saberes sociais normatizadores de comportamentos (Preciado, 2007: 400). Quando se aciona o termo feminismo, por exemplo, ainda ecoa uma forma de interpretação dominante, que envelopa corpos e discursos supostamente coerentes com aquilo que se acredita cabível aquelas-es que se reivindicam enquanto feministas e, dificilmente, produz-se esse imaginário a partir de uma mulher árabe, menos ainda de uma mulher árabe-muçulmana, menos ainda de uma mulher árabe-muçulmana portadora do *hijab*. Esses feminismos *outros* e *estas-es* feministas *outras-os* são, na maioria das vezes, inscritos no subcampo marginal da vida social, na abjeção, pois que seus corpos não *valem* aos feminismos brancos heterocentrosados ainda hegemônicos, que bradam aos sete cantos a autonomia sob os corpos, mas *precarosamente* pensa em e com corpos *outros*.

O Collectif des Femmes pour l’Égalité (CFE)²² constitui outro exemplo dessas mobilizações *outras*, Ismahene Chouder, presidente do coletivo, defende que não só a lei, mas os projetos e discussões que a seguiram, estariam inseridas num projeto maior: o de des-humanização da mulher muçulmana, o qual se apropria do feminismo como instrumento de iluminação necessário a um grupo específico – os muçulmanos – e da laicidade como princípio imperativo para controlar e mesmo coibir os “exageros” e “extremismo” de uma religião específica – o Islam. Este projeto ainda, segundo Memmi (1982), articular-se-ia a partir de uma heterofobia – processo de destaque e ênfase de diferenças, reais ou imaginárias, em benefício daquele que as sublinha e em detrimento daquele que as encarna, objetivando, assim, legitimar um regime de agressões e/ou privilégios.

22 | O coletivo pode ser conhecido com mais detalhes na sua homepage <http://www.cfpe2004.fr/category/inchallah-l-egalite>. Acesso em 10 de maio de 2015.

Essa publicidade da questão, no entanto, pode ser mais facilmente percebida no contexto parisiense, visto que as características geográficas e arquitetônicas, assim como a disposição sócio-demográfica da capital francesa, engendra uma presença muçulmana dinâmica na cidade, constantemente produto e produtora de negociações. É um estar reflexivo, uma re-presença que se (re)configura em cada evento e momento da cotidianidade social cidadina. Thompson (2002), ao refletir

sobre as possibilidades de apreensões da noção habermasiana de espaço público na contemporaneidade, aponta a necessidade de se considerar a dimensão social plural que ele adquire, ou ainda, como bem pontua Fraser (1996), a multiculturalidade que produz diversos e diferentes espaços públicos, na medida em que:

La visibilité claire des symboles et des pratiques religieuses est révélatrice de la mutation qui s'opère au sein de la laïcité sociale : porter le voile ou la barbe, revendiquer le droit à disposer d'endroits et d'heures pour la prière, même sur le lieu de travail, ou suivre des régimes alimentaires spécifiques, signifient à la fois se distinguer immédiatement et de se faire respecter dans l'espace public. (Tasini, 2014: 190)²³

Objetos e sujeitos, sujeitos e objetos, ambos são constantemente objetificados e subjetivados, num amplo e dinâmico processo de (re)significação da vida e das coisas da vida. Pertencer a ela e a elas é se inscrever ora como ator, ora como autor, de uma história social ativa, na qual as próprias categorias normativas regulamentadoras da vida estão sempre em processo de negociação. Neste sentido, a lei de 2011 que proibia o uso do véu integral em território francês, não implicou em um desuso do mesmo entre suas adeptas, sobretudo porque segundo a socióloga Maryam Borghée (2012), em estudo dedicado ao *voile totale*, “à la fois un vêtement religieux et identitaire, un mode de vie et un idéal personnel” (Borghée, 2012: 29), aponta a plasticidade relacionada ao uso dessas vestimentas, que, em sua maioria, seriam ou o *niqab* ou o *sitâr*²⁴, de modo que, entre suas 65 entrevistadas, poucas apontaram fazer uso contínuo de tais vestes, enquanto a maioria delas os usava apenas ocasionalmente.

Além disso, em observações etnográficas nos *quartiers d'immigrés* (notadamente os *arrondissements 19ème e 18ème*) em Paris, podemos notar que a lei foi subjetivada por algumas mulheres muçulmanas, as quais, ocasionalmente ou constantemente, faziam uso de tais vestimentas, na medida em que por meio de praticar uma “burla”, na qual ainda se usa a mesma vestimenta, com apenas uma modificação: o tecido (em sua maioria de cor preta, azul ou marrom) que antes cobria a região entre o pescoço e os olhos são agora posicionados no queixo além de, não raras vezes, colocar-se uma máscara cirúrgica facial em substituição ao tecido. Esta corporalidade, no entanto, não transita da mesma maneira naquilo que se denomina *Paris entre murs*, de modo que os *quartiers d'immigration* constituem espaços públicos privilegiados para o trânsito desses corpos que se (des)cobrem.

Parece pertinente resgatar aqui uma nota etnográfica de 2013, quando, ao tentar fotografar discretamente duas mulheres muçulmanas malinesas²⁵ na *Rue du Maroc* (19ème arrondissement), uma delas percebe e logo exclama: *on n'est pas de publicité, hein?* Quando ela diz “a gente”, extrapola a si e a mulher que a acompanhava, esparrama em todas as mulheres muçulmanas – marroquinas, argelinas, paquistanesas, e tantas outras – transborda no ser/estar muçulmana na/da França. O verbo *être*, por sua vez, assim como o *to be*, em inglês, significa ser e estar, de modo que ao

23 | A visibilidade clara dos símbolos e práticas religiosas revela a mudança que ocorre dentro da laicidade social: usar o véu ou a barba, reivindicar o direito de locais e horas para a oração, mesmo no local de trabalho, ou seguir dietas alimentares específicas, significa tanto se distinguir imediatamente e se fazer respeitado no espaço público (tradução nossa)

24 | Borghée (2012: 33) define o *niqâb* como pedaço de tecido de cor sóbrio que cobre a face, exceto os olhos, enquanto o *sitâr* não possui abertura para os olhos e geralmente seu porte é acompanhado pelo uso de luvas.

25 | Importante dizer que na Rue d'Aubervilliers há uma mussala – sala de oração islâmica – na qual, entre os seus frequentadores, predominam os muçulmanos provenientes ou descendentes de provenientes da África Subsaariana, sobretudo do Senegal e do Mali.

dizer que não se é, diz-se também que não se está, o artigo escolhido *de*, no entanto, é considerado neutro, o que afirma a intenção de se usar o verbo na condição de *ser*, de modo que podemos traduzir o enunciado como “a gente não é publicidade, hein?” Ao negar sua relação com a publicidade, ela rememora e renega qualquer identificação com o *muçulmano midiático*, que está na mídia e é publicidade cotidianamente.

Na perspectiva de Habermas (2003), um sujeito só faz parte de uma esfera pública política enquanto portador de uma opinião pública, ou seja, de uma voz que seja ouvida, daí a importância de concebê-la como estrutura aberta, na medida em que a:

(...) esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas. (Habermas, 2003: 92).

As-Os muçulmanas-os da/na França têm articulado diversas instâncias a fim de se *mettre en scène* na política francesa; a GMP (*Grande Mosquée de Paris*), a UOIF (*Union des Organisations Islamiques de France*), o CCMTF (*Comité de Coordination des Musulmans Turcs de France*) e até mesmo o CFCM (*Conseil du Culte Musulman*) – que, criado por Nicolas Sarkozy em 2003, gera desconfiças na comunidade muçulmana francesa – assim como os partidos políticos PDM (*Parti Démocrate Musulman*) e UDFM (*L'Union des Démocrates Musulmans Français*) expressam iniciativas islâmicas mais amplas, com intencionalidades de ocuparem a esfera pública política francesa.

Há, ainda, uma “transdependência” dessas organizações não somente com outras instituições francesas, islâmicas ou não, mas também com outras instituições europeias, tal como o *Conseil Européen des Fatwas et de la Recherche*, o qual, segundo Tariq Ramadan (2002)²⁶, teria como missão “*de combler cette lacune et d'offrir, au cours d'une élaboration pensée de façon permanente, une série de prescriptions juridiques à même d'aider les musulmans d'Occident et d'Europe.*” Dentre essas prescrições jurídicas, encontramos a Resolução 5/16, sobre “*La participation politique : ses règles et ses dispositions*” composta de sete artigos; dentre eles, o segundo é bem expressivo das trans-intencionalidades de e da participação muçulmana na esfera pública política:

Deuxièmement : pour les musulmans d'Europe, la règle est la légitimité de la participation politique. Cette participation peut prendre le statut juridique qui peut être l'autorisé (Ibaha), permit (Nadb) et obligatoire (woujoub). Conformément au verset coranique : « Entraidez-vous dans l'accomplissement des bonnes œuvres et de la piété et ne vous entraidez pas dans le péché et la transgression » (S5 : V 2). Cette participation est également une des exigences de la citoyenneté (Grifos nossos²⁷).

Diante disso, notamos que as organizações que se articulam para uma participação muçulmana na esfera pública política francesa de modo expressivo acreditam, antes

26 | Em prefácio In: Avis juridiques concernant les musulmans d'Europe. Conseil Européen des Fatwas et de la Recherche. Recueil de Fatwas. SÉRIE N° 1. Editions TAWHID, 2002.

27 | Segundo: para os muçulmanos da Europa, a regra é a legitimidade da participação política. Esta participação pode assumir o estatuto jurídico por ser autorizado (Ibaha), habilitado (NADB) e obrigatório (woujoub). De acordo com o verso: “Ajude-o um ao outro na realização de boas ações e da piedade e não ajude um ao outro em pecado e transgressão” (S5: 2 V). Esta participação é também uma exigência da cidadania (tradução nossa).

de tudo, na legitimidade desse projeto, que é autorizado (*ibaha*), permitido (*nadb*) e obrigatório (*woujoub*), ademais de constituir uma das exigências da cidadania, ou seja, possibilidade de se extrapolar o sujeito religioso antirepublicano (que muito reverbera do *muçulmano midiático*, muçulmano *na* França) e de se consagrar o sujeito cidadão religioso (muçulmano e francês, muçulmana *da* França), re-delineando, assim, os termos de equacionamento da *laïcité française*.

Este breve panorama das dinâmicas muçulmanas na França evidencia sua complexidade e, conseqüentemente, aponta a necessidade de uma (re)definição alargada da noção de agência, tal como proposto por Sabah Mahmood (2009), re-concebendo-a enquanto:

(...) des pratiques, techniques et discours par lesquels un sujet se transforme afin d'atteindre un mode d'être, un état de bonheur ou d'accéder à une forme de vérité particulière [...] de se constituer comme sujet d'un discours moral particulier. (Mahmood, 2009: 51).

Outrossim, é importante notar também que, segundo Hervieu-Léger (2000)²⁸, a laicidade à *la française* constitui-se a partir de uma afinidade paradoxal com as formas de institucionalização e ordenação de todas as esferas da vida engendradas pela Igreja Católica e fundamenta-se em dois postulados: o caráter privado das escolhas religiosas individuais e a modalidade essencialmente ritual e cultural segundo a qual se supõe que essas escolhas se expressem de maneira coletiva (Hervieu-Léger, 2000: 81).

Deltombe (2013) sublinha ainda que a “nova laicidade”, tão esbravejada pelo aparato estatal francês contemporâneo, tem sido uma “arma de exclusão racista, autoritária e retrógrada.” (Deltombe, 2013: 5), na medida em que investida enquanto instrumento para apagar/invisibilizar que as novas gerações de muçulmanas-os *na* França são também muçulmanas-os *da* França, cidadãos-os francesas-es, aos quais cabem tanto os direitos quanto os deveres que a cidadania francesa supõe, o que, segundo Oliver Roy (2006), tem modificado a forma de inscrição da religiosidade islâmica no espaço público francês, já que estas não se pautam mais na retórica do retorno e sim na retórica da cidadania e do pertencimento religioso.

Assim, podemos afirmar que as-os muçulmanas-os da França tem empreendido diversas práticas de modo a *mettre en scène* o seu ser e estar em território francês, buscando (re)construir o lugar que ocupam na memória social francesa, reelaborando-a não só em termos que respeitem as especificidades que trazem enquanto sujeitos religiosos (particularidades que se acrescentam entre os próprios muçulmanos, que podem ser adeptos de diferentes correntes e/ou escolas jurídicas), mas também que os insira de maneira positiva enquanto sujeitos-cidadãos franceses e que corrobore com a sublimação do *muçulmano midiático* – uma complexa e engenhosa construção encabeçada pelo aparato midiático hegemônico e que busca essencializar e mistificar de forma monstruosa e bárbara os adeptos da religião islâmica.

28 | Hervieu-Léger pontua que a “laicidade conteve o poder social e simbólico da instituição católica ao lhe impor de forma simétrica seu próprio dispositivo social e simbólico: a rede territorial de escolas públicas, frente à rede de paróquias; a figura de autoridade do mestre escola no lugar daquela do padre; a representação da comunidade cidadã face a representação da comunhão católica, etc. A República só pôde combater e vencer o poder da Igreja Católica pois lhe opôs como contra-modelo uma “verdadeira religião civil” (2000: 82, tradução nossa).

Diante disso, muçulmanas-os da e na Europa têm cada vez mais se mobilizado em torno de iniciativas que promovam e garantam o direito à diversidade. Dentre estas-es, o islamólogo suíço Tariq Ramadan (1999) defende que o Islam constitui (histórico-socialmente e político-demograficamente) parte da Europa, de modo que as ontologias dicotomizantes que ainda se buscam fomentar, sobretudo por meio da criação de duas grandes dissonâncias – cidadania europeia e religiosidade islâmica – apresentam-se de modo cada vez mais insustentável, o que, de acordo com ele, aponta a necessidade de se repensar as categorias democráticas que a Europa de modo geral e a França de modo especialmente particular, exaustivamente promovem como dispositivos privilegiados de suas repúblicas igualitárias, laicas e fraternas.

EMPODERAMENTOS MÚLTIPLOS – OS DISCURSOS E AS PRÁTICAS PLURAIS DE MULHERES MUÇULMANAS NO BRASIL

Como foi dito anteriormente não temos a intenção de comparar realidades tão díspares como as comunidades islâmicas francesas e brasileiras, pois se torna impossível tratando-se de uma comunidade com mais de seis milhões de muçulmanas-os, e outra que nada garante que tenha chegado a um milhão de muçulmanas-os. Talvez, por isso, as movimentações femininas/mulheres ainda sejam “invisíveis” dentro do mapa islâmico brasileiro ficando restrito a pequenas ações, não consubstanciando em coletivos feministas como ocorre na França. Nem tampouco, grupos que realmente representem mulheres, ou que tenham iniciativas reconhecidas, como grupo feminino.

Observamos que não há mulheres em lugares de destaque dentro de instituições brasileiras. Não há mulheres que falam pela comunidade. São raras as aparições ou homenagens às mulheres, pelo trabalho desempenhado em alguma função e/ou atividade profissional de destaque. Algo que ficou bem nítido na audiência pública sobre o aborto, organizada pelo Superior Tribunal Federal em agosto de 2018: enquanto os evangélicos indicaram uma pastora para falar sobre o tema na perspectiva da religião, a Instituição islâmica indicou um homem – *Sheikh* (líder religioso) - para falar sobre o tema.

A partir das pesquisas de campo realizadas pela primeira autora nessas duas décadas, confirma-se que o “lugar de fala” cabe aos homens; às mulheres cabem ainda pequenos movimentos que vão sendo despertados em uma iniciativa aqui, outra ali, mas nada que possa ser chamado de ocupar espaço lado a lado aos homens. Entretanto, isso não significa que as mulheres estão apáticas, mas sim, que constituem outras redes que não são as oficiais. Elas são atuantes e tendem a ganhar espaço por outras vias.

HIJAB – QUANDO O COBRIR GERA DISCURSOS E (CONTRA)DISCURSOS

Vamos elucidar algumas situações deste recorte brasileiro sobre mulheres muçulmanas—espaço público. Retomando o artigo escrito pela primeira autora *Empoderamento, Identidade e Religiosidade no uso do hijab*, Barbosa-Ferreira (2013) aponta que o uso do lenço marca uma fronteira de pertencimento à religião, mas também, de um posicionamento sobre o modo como essas mulheres desejam ser reconhecidas. E este reconhecimento é no espaço público, pois é neste lugar que o véu faz sentido, sendo que é da porta da casa para fora, que a mulher deve se cobrir. E é justamente neste lugar que as questões vão emergir.

Casos como o que tem acontecido na França de proibição do uso do *hijab*, ou até mesmo situações protagonizadas pelo FEMEN²⁹, que colocaram mulheres muçulmanas em lugares de subjugação e, por isso, necessitavam ser “salvas” pelas não-muçulmanas. Como aconteceu em São Paulo em 4 de abril de 2013³⁰, quando ativistas do grupo encabeçaram o que chamaram de “*jihad do topless*” em apoio a ativista tunisiana, Amina. No Brasil, adeptas deste movimento tiraram suas peças de roupa frente à mesquita xiita, no bairro do Brás. Rapidamente esta manifestação ganhou as redes sociais, com manifestações principalmente de mulheres muçulmanas brasileiras, as quais se autodenominam feministas e contrárias a este tipo de abordagem. Segundo uma das líderes do movimento Aishah³¹: o FEMEN *não as representa*, e muito menos as “salvam” de qualquer estigma ou subjugação social e religiosa, como é comum nos discursos proferidos por essas ativistas.

Não é nova a ideia de salvação de mulheres muçulmanas, debate mobilizado pela fala de Laura Bush, primeira dama dos EUA, pós 11 de setembro de 2001. No discurso da primeira dama era evidente o entendimento da mesma em relação às mulheres muçulmanas de *burca* (vestimenta que encobre o corpo e o rosto por completo). Todo discurso veio atrelado à retirada das coberturas (*burca*, *niqab*, *hijab*)³². Neste discurso encontra-se a retórica do salvacionismo e dos direitos humanos, que é utilizada para produzir processos de hierarquização que operam a partir de conceitos raciais e temporais. Nós, mulheres brancas, ocidentalizadas, podemos libertá-las. Entretanto, nos cabe perguntar: mas do que realmente as estamos libertando? Pois, como Barbosa-Ferreira escreveu em 2013 “o véu não encobre pensamento”, isto posto, não é a vestimenta que dirá se a mulher é ou não oprimida, subjugada. Reforçamos a pergunta de Lila Abu Lughod (2013): do que precisam ser salvas as mulheres muçulmanas?

Para se contraporem à manifestação do FEMEN, no dia 20 de abril de 2013, mulheres muçulmanas brasileiras (revertidas) fizeram uma pequena manifestação no Vão Livre MASP, palco frequente de manifestações na capital paulista. Foi interessante observar que essas vinte mulheres presentes usavam *hijab*, com cartazes em mãos com dizeres: “O FEMEN não nos representa”. Não havia presença de mulheres

29 | É um grupo ucraniano feminista de protesto, fundado em 2008 por Anna Hutsol, com base na cidade de Kiev. A organização tornou-se notória por protestar em topless contra temas como o turismo sexual, racismo, homofobia, sexismo e outros males sociais

30 | <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2013/04/ativistas-do-femen-brasil-protestam-no-bras-em-defesa-de-muculmana.html>, acesso em 09 de agosto de 2019.

31 | Adotamos um nome fictício para preservar a identidade da interlocutora.

32 | Cf Barbosa (2016) <https://www.revistadiaspora.org/2016/12/16/por-entre-os-veus-dos-feminismos-islamicos/> acesso em 01 de agosto de 2019.

árabes (ou nascidas muçulmanas) e nem de líderes da comunidade muçulmana. Esta manifestação foi convocada por uma *munaqaba*³³ via Facebook.

33 | Mulher que usa *niqab*.

O que começou como uma manifestação anti-FEMEN, nos meses seguintes, tornou-se uma avalanche de questões que permeiam o “ser mulher” no Islam, a qual se inicia com uma denúncia via *inbox* de que a referida *munaqaba* não seria mulher, nos termos islâmicos sunitas (pautados em determinismos biomédicos), mas que se trataria de uma transexual. Esta polêmica ganha corpo a partir do vazamento de um documento de mudança de nome no espaço cibernético e o amplo compartilhamento e divulgação acerca do mesmo na comunidade. Nós mesmas recebemos, via *inbox*, o tal documento por meio de nossas interlocutoras que ficaram incomodadas com esta “revelação” – trata-se de um documento oficial de mudança de nome de homem para mulher. Importante mencionar que havia certa precaução nesta cadeia de fofocas, pois segundo a(s) jurisprudência(s) islâmica(s) é extremamente não recomendado falar aquilo que não se pode provar, por incorrer em *fitna*³⁴.

34 | Julgamento moral e interpretação negativa dos irmãos da comunidade.

No entanto, uma entrevista concedida por esta *munaqaba* em um jornal *online* acabou por expor ainda mais a situação “liminar” na qual ela se encontrava, o que fez com que se afastasse da comunidade. O ser reconhecido como *não mulher* gerou toda uma problemática entre as mulheres e os homens da comunidade que acabou por afastá-la do espaço da mesquita. Neste sentido, podemos considerar que o “espaço público”, de âmbito privado (lugar em que se pratica a religião – a mesquita) passou a não ser mais um espaço que ela frequentasse, tendo em vista o tratamento excludente que passa a receber de alguns homens e mulheres da comunidade. Exclusão esta, no entanto, velada, na medida em que não foi diretamente verbalizada pelo o que pudemos constatar. Tudo ficou no âmbito dos *inbox* e das conversas reservadas. No entanto, era possível perceber o desconforto tanto daqueles que a apoiavam quanto daqueles que a criticavam.

Esta visibilidade, ou “configurações de visibilidade”, como denomina Habermas (2003, 2007) acabou produzindo controvérsias públicas: o ser ou não ser mulher, e como se define isto na religião. O que, antropologicamente, nos traz questões *boas para pensar*. Nos meses seguintes ouvimos de diversas mulheres muçulmanas que nem o FEMEN nem a *munaqaba* as representavam, pois que esta última não era por elas considerada “mulher” e sim homem.

Em conversa com o *Sheik* interpelamos se a condição de muçulmana daquela mulher (a transexual usuária do *niqab*) se alteraria, ao que ele afirma que não. Perguntamos ainda se ela, caso tenha feito a cirurgia de redesignação sexual, em qual espaço deveria rezar, ao que nos foi respondido: atrás dos homens e na frente das mulheres, ou seja, “entre” o que expressa em certa medida o estado liminar, “suspensão” que se coloca o gênero trans. A transexualidade é permitida no Islam em casos comprovados de intersexualidade (ainda que se incentive a cirurgia de definição de sexo) ou ainda como no Irã, onde homossexuais são “coagidos” a realizarem a

cirurgia de mudança sexo, a qual é financiada pelo governo³⁵. Deste modo, podemos afirmar que há, no discurso Islâmico hegemônico, um incômodo com o “entre”, o que evidencia a ontologia binária que rege a concepção de sexo e sexualidade nele, no qual a condição biológica, ainda que (re)construída por meio de intervenções cirúrgicas, é fundamental para o (re)estabelecimento da (hetero)norma(tividade).

Em seu livro *Le génie de l’islam*, Tariq Ramadan (2016) faz ponderações discordando de algumas leituras literalistas que apontam todo homossexual como *não* muçulmano. Ele se coloca contrário a isso, dizendo que a restrição está na publicização do ato sexual e também considera que no Alcorão o julgamento se refere ao ato e não à pessoa. Importante dizer que um-a muçulmano-a homossexual não deixa de ser muçulmano-a pelo ato em si, mas sim, quando não reconhece que este ato seja ilícito conforme evidencia-se na cosmologia islâmica, trata-se da opinião da maioria, mas não se pode dizer que é a única resposta ao tema³⁶.

Passado quase dez anos do episódio, tendemos a pensar que a resposta a essas questões seriam em vias diferentes, há cada vez mais discussões sobre homossexualidade dentro da comunidade, quase sempre pelas mulheres que se autodenominam “feministas islâmicas” e por uma parcela mais “intelectualizada”, assim como há maior discussão sobre *representação feminina*. Quem representa quem? É crescente o número de mulheres que se dizem feministas e muçulmanas, mas é também significativo o número de mulheres que buscam conhecimento fora do Brasil se inspirando em outros modelos de prática religiosa voltadas mais para espiritualidade, que não se assumem como feminista, mas estudam com afinho os direitos das mulheres no Islam.

Em 2018, um grupo de mulheres que se reúnem pelo Whatsapp sob o nome MARYAM (coordenado por uma das autoras do artigo) realizaram um encontro de mulheres em uma cidade no interior de São Paulo, evento este intitulado *I Fórum MARYAM* e que foi coordenado por três mulheres muçulmanas, não contando com nenhum tipo de financiamento de instituições – apesar do apoio ter sido solicitado. Participaram do evento em torno de 40 mulheres, que durante dois dias discutiram temáticas que envolviam seus direitos na religião, mas com o foco também na violência doméstica, religiosidade, entre outros temas. Um evento organizado por mulheres e para mulheres é o primeiro neste formato no Brasil. Outros eventos ocorridos voltados para “mulheres” em São Paulo e João Pessoa tinham participação de homens na organização e nas apresentações.

O Fórum por ser organizado por mulheres e para mulheres provocou incômodo entre alguns membros da comunidade, que para desqualificá-lo comentavam que se tratava de um encontro “feminista”, aludindo à falta de homens no evento. Para pensar o quanto a palavra “feminismo” afeta o entendimento da comunidade muçulmana, seria interessante uma reflexão como a de Asma Barlas (2012), uma intelectual muçulmana, que diz não se incomodar se as mulheres nativas são ou não feministas. Para ela, o feminismo é um movimento histórico, universal, natural

35 | <https://www.bbc.com/news/magazine-29832690>, acesso em 09 de agosto de 2019.

36 | Cf Barbosa (2016) <http://jornal.usp.br/artigos/islamofobia-nao-pode-ser-resposta-para-homofobia/>, acesso em 07 de fevereiro de 2017.

e intrínseco ao progresso. Ela complementa que muitas consideram que o Islam é feminista na letra e sexista na leitura e, por fim, diz que o feminismo não existe na época da revelação, mas entre os adeptos islâmicos isso gera desconforto em boa parte da comunidade.

Retomando ao Fórum MARYAM, houve destaque para fala de uma doutora em psicologia, Flávia Pasqualin (2018) que tratou de casos sobre casamento intercultural focada nos “desencantos” desses casamentos – brasileiras com homens estrangeiros muçulmanos. Este tipo de casamento foi uma das preocupações do Ministério das Relações Exteriores a partir de 2015. A palestra serviu como alerta principalmente às mulheres solteiras que tem acesso à internet. Este é um dos problemas enfrentados pelas mulheres muçulmanas nas comunidades brasileiras e não muçulmanas; entretanto, não há um trabalho sistemático de prevenção, orientação, alertas, informes sobre esses casos.

Para ter ideia da gravidade do tema, a primeira autora escreveu, em 1 de agosto de 2015, um post no Facebook sobre esses casamentos, e sobre as regras do casamento no Islam, o mesmo teve mais de 100 compartilhamentos e resultou em um artigo³⁷ também com grande repercussão. Foram enviadas à autora inúmeras mensagens de mulheres que passavam por situações parecidas. Esses episódios são de conhecimento da comunidade, mas pouco se tem trabalhado para combater este tipo de prática. O que se encontra são falas públicas de *Sheiks* alertando para o problema, mas isso, certamente é pouco eficaz. Talvez porque as instituições sejam pensadas por homens, e essas informações chegam de forma como algo menos importante.

Em 2019 a ANBA (Agência de Noticias Brasil Árabe) nos procurou para indicar nomes de mulheres de destaque dentro da comunidade. A ideia era colocar em evidência mulheres atreladas à pesquisa e a carreiras diversas³⁸. Três das mulheres citadas na matéria pertencem ao MARYAM, que embora seja invisível aos olhos da comunidade, acabou se tornando uma rede de apoio mútuo entre elas. Muitas têm participação ativa em movimentos sociais, vão às passeatas, militam e tem posições críticas sobre a realidade que vivemos no Brasil. As muçulmanas do grupo são de vários estados do Brasil, e algumas residem no exterior, o que dá uma diversidade de pensamento, idade, mas são, sobretudo, mulheres engajadas em suas áreas de atuação. O grupo tem interesse em fazer o II Fórum, mas ainda sem data para acontecer.

Como dito acima dentro do MARYAM, há mulheres engajadas em atos políticos, muitas participam ou participaram do *Coletivo Muçulmanos Contra o Golpe*³⁹, assim como da passeata #EleNão – que repudiava a eleição de Jair Bolsonaro. É possível encontrar fotos de algumas em passeatas, sendo que o uso do *hijab* torna fácil esta identificação. Essas mulheres participam de outras redes e as mobilizam de formas variadas. Estão vinculadas a ativismos, mas também no aprendizado da religião, muitas fazem cursos *online*, tem um repertório religioso consolidado. Estudam a religião, opinam e criticam principalmente atitudes de homens

37 | <https://revistaforum.com.br/o-perigo-da-crenca-do-principe-encantado-muculmano/>, acesso em 25 de julho de 2019.

38 | <https://anba.com.br/mulheres-do-veu-da-pesquisa-e-da-carreira/>, acesso em 25 de julho de 2019.

39 | Este Coletivo foi formado na época que se discutia o Impeachment da presidenta Dilma Rousseff, e em 2018 lançou um candidato a deputado estadual, que não conseguiu se eleger.

machistas, alegando que o próprio Profeta Muhammad tinha outro comportamento em relação às suas esposas.

No início deste ano, uma polêmica fez com que observássemos ainda mais o que desejam essas mulheres ao assistirem um vídeo de um líder religioso dizendo que o lenço (*hijab*) serve para protegê-las do assédio de homens. Várias vieram nos dizer que não é disso que se trata, pois mesmo estando de lenço os homens continuam assediando. O discurso era que o lenço é entre elas e Deus, uma obediência clara, e não para sentirem-se protegidas do assédio masculino, porque este continuaria existindo.

Em conversa com o *Sheik* citado, ele responde que o lenço é a sinalização para que o homem respeite a mulher. A polêmica é sempre esperada quando se trata do uso de uma vestimenta que marca a identidade religiosa de uma mulher muçulmana. É possível dizer que o lenço em espaço público traz desconforto para alguns, mas para essas mulheres é a sinalização de sua fé, de sua intimidade com Deus, da sua identidade religiosa. Como nos relatou uma dessas mulheres: “o uso de *hijab* me lembra diariamente o que eu devo fazer enquanto muçulmana.” E é o lenço que vai para o espaço público, no espaço privado ele é dispensado entre os familiares. E como constatamos, é ele que causa desconfortos e reflexões às mulheres.

Toda esta discussão sobre véu, mulheres, feminismo, vem sendo observada pela primeira autora há mais de vinte anos. O feminismo é sempre tema de muita polêmica e discriminação em relação a determinadas mulheres, observando os discursos de muçulmanas – elas tece três formas de ler o “feminismo” na ótica da comunidade islâmica no Brasil. Uma forma é a do feminismo como um meio de interpretar as fontes escriturárias (Alcorão e a *Sunnah*) e cobrar aquilo que é *Sunnah*⁴⁰ e alcorânico e não vem sendo praticado, principalmente pelos homens – talvez a ideia de um revivalismo islâmico brasileiro nos moldes de Saba Mahmood (2006). Uma segunda forma é o feminismo como modo de ler as fontes escriturárias e construir outras interpretações. A partir desta forma de leitura e interpretação, descartam a *Sunnah*, as escolas islâmicas de jurisprudência, resumindo-se ao Alcorão como a única fonte a ser seguida. Essas descartam qualquer fonte que tenha sido produzida pelos homens, ficando com a fonte divina, que é o Alcorão. Essas mulheres em maioria se denominam “feministas islâmicas” e trata-se de um grupo minoritário no Brasil, com projeção virtual apenas onde realizam seu ativismo. Terceira forma é o feminismo como algo totalmente incompatível com Islam. Não existe um feminismo islâmico, isso é *bidah* (invenção), vão dizer alguns.

Se o feminismo pode ser lido de formas diferentes, a discussão de gênero pautada no biológico ainda permeia as narrativas de forma mais homogênea. Durante uma aula em 2015, *Sheikh* Ali Abdouni⁴¹ afirma: “Não há igualdade no Islam” - “há justiça” -, complementa. E quando afirma isso, não está se direcionando as questões de direitos e deveres, mas se pautando basicamente na questão biológica. Homens não engravidam! Então isto já demonstra uma “desigualdade”, que não significa que

40 | *Sunnah* se refere a tradição do Profeta Muhammad, tudo aquilo que ele disse, fez, observado diretamente ou por terceiros foram copilados e devem ser vivenciados pelos muçulmanos, por exemplo, o uso da barba, é *Sunnah*, porque o Profeta a usava. Muitos desses comportamentos são recomendáveis.

41 | Um dos sheiks da comunidade de São Bernardo do Campo.

a mulher seja inferior ao homem, mas que ela tem atributos que são particulares a elas, ou seja, no Islam os papéis sociais são demarcados, mulheres e homens não só não ocupam o mesmo espaço físico na mesquita, mas também não ocupam o mesmo lugar social. Há também o entendimento que o homem tem algo a “mais” que a mulher, este algo a mais está atrelado a responsabilidade que ele tem em provê-la. O sustento deve vir sempre do homem. É responsabilidade dele e não dela manter a casa (Cf. Al-Shena (s/d); Isabelle (s/d)). Esses papéis de gênero se reconfiguram na prática, pois bem, sabemos que é raro encontrar mulheres que não tenham que buscar o sustento da sua família. O que é possível encontrar na literatura são os dois predicativos: honra e modéstia Abu-Lughod (1999). O primeiro cabe aos homens, a honra de manter a casa, e às mulheres, a modéstia no comportamento.

Quando nos detemos na questão da modéstia das mulheres, esta está quase sempre relacionada, não só ao que a mulher veste, mas também, ao seu comportamento. O uso do *hijab* é uma determinação alcorânica, o seu uso no Brasil é pouco questionado, em geral, mulheres que se reverteram passam a usá-lo sem muitos questionamentos, quase o tornando um “ pilar”⁴² da religião, o que seria totalmente equivocado do ponto de vista teológico. Apesar de alguns casos de intolerância em relação à vestimenta têm sido destacados pelas muçulmanas, principalmente após o atentado do Charlie Hebdo em janeiro de 2015⁴³, assim como, o atentado ao Bataclan⁴⁴ em novembro do mesmo ano, tanto no Brasil quanto na França o uso do *hijab* continua em alta, ou é visto como algo desejado por muitas mulheres. São poucas que rejeitam o seu uso dizendo que isso não é da religião, a maioria, mesmo que não use, dizem da sua importância e esperam um dia usar.

Como escrito acima, é na esfera do trabalho que os dilemas mais aparecem. No Brasil, o mais difícil para as mulheres muçulmanas é serem aceitas em seu lugar de trabalho usando lenço. É comum o relato de que na entrevista, mesmo tendo qualidades comprovadas, elas são preteridas. Em uma mostra observada pela primeira autora entre dez mulheres que deixaram de usar o lenço, pelo menos oito delas alegaram o trabalho como motivo principal da retirada do mesmo. Há também outras motivações, como divórcios, descontentamento religioso; estas, no entanto, geralmente consonantes ao afastamento da prática religiosa. Mesmo assim, requer pesquisas aprofundadas para avaliar este fenômeno na comunidade muçulmana no Brasil. Muitas mulheres usam apenas o lenço quando estão na mesquita ou em eventos islâmicos, o que muitas vezes dá a falsa ideia de que usam no cotidiano.

O caso de uma muçulmana do interior de São Paulo é bem ilustrativo: funcionária de uma empresa estatal ela usava o lenço há três anos - depois da sua reversão e casamento com estrangeiro -, no entanto, optou por retirá-lo recentemente, ao que apontou duas motivações: primeiro por uma questão de segurança e privacidade, pois sentia que era facilmente identificada na rua, a ponto de pessoas saberem onde residia; outro motivo era o receio de não conseguir uma promoção no trabalho.

42 | No Islam são seis os pilares da fé e cinco os pilares da prática, o uso do lenço é uma recomendação alcorânica (Barbosa-Ferreira, 2013: 2017)

43 | Cf. Barbosa-Ferreira. Je suis mulheres muçulmanas. <http://www.icarabe.org/artigos/je-suis-mulheres-muculmanas>, acesso em 20 de maio de 2015.

44 | Foi uma série de atentados terroristas ocorridos na noite de 13 de novembro de 2015 em Paris e Saint-Denis, na França. Ao todo, ocorreram três explosões separadas e seis fuzilamentos em massa, incluindo bombardeios perto do Stade de France no subúrbio ao norte de Saint-Denis.

A decisão foi apoiada por seu marido que, segundo ela, sempre defendeu que a decisão em usar ou não o *hijab* caberia exclusivamente a ela. Conta ainda que, diante da retirada do lenço, surpreendeu-se com as reações dos colegas de trabalho, os quais a parabenizaram pelo feito, felicitações que foram dadas também pela médica de sua filha. Importante destacar que esta “felicitação” da médica a deixou bastante triste, pois percebeu que o tratamento amistoso anteriormente não era verdadeiro.

Constata-se que o uso do lenço ainda é para os brasileiros uma forma de opressão das muçulmanas. Quando o lenço não é tratado como sinônimo de opressão, passa a ser tratado como parte da vestimenta de uma mulher estrangeira, é comum as brasileiras comentarem as inúmeras vezes que as pessoas falam inglês com elas achando que se trata de mulheres estrangeiras, confirmando a dificuldade de brasileiros considerarem o uso do véu como sendo um símbolo religioso e não apenas ligado a países árabes muçulmanos.

Embora as escolas de jurisprudência islâmica defendam o uso do lenço enquanto prescrição alcorânica e, por isso, obrigatório, é comum ouvir em aulas e sermões na mesquita que não se pode obrigar mulheres a usar, nem mesmo pai, irmão, marido podem exigir isso das mulheres. Por outro lado, alguns líderes religiosos advertem que se deve ter o cuidado de não expor a religião e as atitudes religiosa nesse “tira e põe” o lenço, como tem sido frequente. Recentemente temos ouvido um descontentamento de mulheres que usam o lenço, de que muitas mulheres muçulmanas que, ou nunca fizeram uso deste ou o retiraram por motivos variados, passam também a menosprezar as que usam. Os diversos discursos sobre o uso do véu variam também dentro da comunidade. Muitas, para justificar o não uso, dirão que o uso cotidiano do véu não garante mais religiosidade; por outro lado, as que o usam afirmam que tal prática constitui uma demonstração de sua fé e mais uma forma de devoção a Deus. É possível encontrar nas falas de muitas muçulmanas que deixaram de usar o lenço justificativas como algo necessário para sua saúde mental, tendo em vista a quantidade de agressões e negativas de trabalho que receberam. Muitas apontam o peso que se tornou usar o véu no Brasil.

Após a eleição de Donald Trump, vimos recentemente reacender o debate por meio da Marcha das Mulheres⁴⁵ ocorrida em vários países. Mulheres muçulmanas também foram protagonistas com falas impactantes demonstrando, sobretudo, que o espaço público deve ser ocupado por elas, assim como qualquer outra mulher. É interessante notar nas redes o quanto as mulheres mais “ativistas”, que estão nas redes, se identificaram com esta Marcha e se sentiram representadas com as falas das muçulmanas. Cada vez mais se percebe a importância do “lugar de fala” não no sentido de silenciar outras falas, mas de construir este empoderamento necessário ao universo feminino.

Outro lugar que vem sendo ocupado por meninas muçulmanas é o de *youtubers*⁴⁶ no Brasil: é crescente a participação de mulheres jovens nesses espaços

45 | Cf Barbosa (2017) <http://www.icarabe.org/node/2929>, acesso em 07 de fevereiro de 2017.

46 | <https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/educacao/noticia/2018/10/27/youtubers-musulmanas-dao-voz-a-religiao-e-rompem-com-estereotipos-e-preconceito.ghml>, acesso em 25 de julho de 2019.

virtuais e mantendo canais que falam desde maquiagem, como usar o *hijab*, até falar abertamente sobre a religião. Algumas explicitamente dizem que estão fazendo *dawa* (divulgação da religião), mas outras usam o seu trabalho como forma indireta para falar sobre temas ligados a sua vivência como muçulmana.

Se essas não estão em lugares institucionais, sem dúvida, são lugares de empoderamento, tendo em vista a quantidade de seguidores, sendo comum algumas lideranças citá-las/marcá-las⁴⁷ em seus vídeos, porque desta forma também estão sendo publicizadas-os.

47 | O marcar uma pessoa é colocar @ e o nome da pessoa, como @Maryam, desta forma os seguidores da mesma também vão acompanhar a postagem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: ESPAÇOS PÚBLICOS, ESPAÇOS DE EMPODERAMENTO

Estamos certas de que a polifonia em comunidades islâmicas em contato com o espaço público é intensa, promovendo sempre *ação deslocada, articulada, delegada, traduzida*, para usarmos os termos de Bruno Latour (2012). Dar conta desta dinâmica social é repouso no desconforto de falas e atributos sugeridos e quase sempre como termos que ressoam na religiosidade e no pertencimento de quem é mais ou menos religioso.

Pensando como Latour que “*as interações locais não são um bom lugar para descansar...*” (2012: 240) e conhecedoras das fragilidades de um campo sempre movediço, este artigo buscou elucidar a dinamicidade que o *estar* da mulher muçulmana em espaço público engendra e que, ainda que produzido por normas—religiosas e sociais—possibilita também a construção de contra-discursos que possuem potencialidades de transformar e desconstruir práticas e concepções até então hegemônicas interna e externamente ao grupo.

Esses discursos e contra-discursos advém e muito do pós 11 de Setembro, pois desde então a grande mídia tem se engajado na promoção de uma agenda orientalista de modo a (con)ficcionar um demônio islâmico, delineado por meio do fomento das imagens do “homem bomba/muçulmano terrorista” e da “mulher oprimida” (Montenegro, 2002). O reverberar desses discursos, contudo, tem produzido efeitos diversos e adversos, de modo que entre o recrudescimento de práticas sociais discriminatórias racializantes e de discursos feministas hétero-branco-burgueses salvacionistas, cresce também (ainda que em diferente proporção) a procura por mesquitas a fim de encontrar respostas para diversas questões. Procura esta que ressoa na rapidez com que a comunidade se modificou nos últimos anos e que, neste artigo buscamos elucidar.

Buscamos neste artigo contribuir com a desconstrução de concepções achata-das do que é ser mulher, sobretudo do que é ser mulher muçulmana—o que ainda nos fica como questão. Entretanto acreditamos serem muito mais profícuas reflexões que levantam questionamentos, evidenciam problemas, àquelas que nos tragam respostas prontas, muitas vezes essencializantes—e dos *como* essas mulheres, em diferentes contextos (inter)nacionais, ocupam, constroem e produzem seus lugares sociais no espaço público, na medida em que a legitimidade de um agente ou instituição não

é uma qualidade inerente aos sujeitos, mas o resultado de uma dinâmica simbólica, permeada por controvérsias, que é preciso descrever (Montero, 2009: 177).

Consideramos importante, conforme pontua Paula Montero (2009), repensar o espaço público e, conseqüentemente, a esfera pública política, como “um fluxo de interações discursivas que carregam as incertezas, as aspirações, os medos e as esperanças de falantes e ouvintes.” Neste caso, espaços diversos, o que coloca o *ser-muçulmana-o* agenciado por discursos tanto orientalistas quanto de promoção de relações de gêneros e dos efeitos deles a partir do uso do véu.

Advertimos, ainda, a necessidade de se construir um olhar mais atento à realidade religiosa brasileira, na qual as/os muçulmana/os (revertidas/os ou nascidas/os) têm se colocado como ator(es) proeminentes, ademais de constataremos uma articulação política ainda bastante incipiente quando comparada as articulações da comunidade muçulmana francesa, o que não só é *bom para pensar*, mas aponta também a importância de estudos que se debruçam sobre as especificidades da comunidade muçulmana no Brasil. Por isso observamos as comunidades muçulmanas com muito cuidado, sobretudo no que concerne à ocupação de espaços públicos e esferas públicas políticas, na medida em que tal prática tem se construído de formas variadas e que, muitas vezes, expressam as singularidades sócio-políticas em que cada grupo está inserido. Pensar a diversidade, espaço/esfera público e religião não se trata mais de se construir caixas estanques, mas procurar um caminho profundo de diálogo que promova sempre um universo de respeito e construção de alteridades.

Neste debate amplo que é ser mulher muçulmana que ocupa espaços públicos e diversos há sempre a associação inevitável ao *feminismo islâmico*, que virou chave de interpretação, nomeação, identificação de determinadas posturas femininas, sobretudo de forma pejorativa. Se se contrapor a ortodoxia virou coisas de feminista, o silenciamento é o esperado como *adab* (comportamento religioso), como modéstia, entretanto o espectro deste “ser feminista”, como deixamos entrever, é mais amplo e pode aparecer de outras formas. Aqui apenas circunscrevemos alguns aspectos que por hora são bons para pensar a atuação de mulheres e o quanto elas terão ainda que (re)inventar suas formas de protagonismos.

O fato é que se na França a articulação das mulheres em espaço público é mais presente, no Brasil, a tendência é caminhar para uma maior organização quando observamos a nova geração de muçulmanas, principalmente as revertidas. Mas, certamente, as pautas, as lutas, nem sempre são as mesmas, porque as mulheres também não são. Em cada contexto se configura a resistência a sua maneira.

Francirosy Campos Barbosa é antropóloga, docente no Departamento de Psicologia da FFCLRP/USP desde 2010, formada em Ciências Sociais pela USP em 1994, Mestrado

em Antropologia em 2001, Doutorado em Antropologia pela USP em 2007, Prodoc pelo IA Unicamp de 2008-2010, pós-doutorado pela Universidade de Oxford em 2016, Livre Docente pelo Departamento de Psicologia em 2018. Coordenadora do GRACIAS—Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes. Uma das editoras da Revista GIS—Gesto, Imagem e Som/Revista de Antropologia. Atua em área relacionada à Antropologia da Religião (Islam), Imagem, Performances, mulheres muçulmanas, teologia islâmica, gênero, Pesquisadora do GRAVI, NAPERDRA, CERNE, bolsista produtividade CNPq/2.

Luana Baumann Lima é Graduada em Ciências Sociais pela Unicamp em 2009, Especialização em Ciências Humanas pelo Instituto Tecnológico de Monterrey (2011). Especialização em Estudos Árabes pela Université Sorbonne Nouvelle Paris III (2013). Mestre em Psicologia pela FFCLRP/USP em 2018. Pesquisadora do GRACIAS—Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes desde 2011. Atua em áreas relacionadas a Islam e gênero.

Contribuição de autoria

Barbosa, F.C. contribuiu para a concepção e desenho do trabalho, análise e interpretação dos dados, redação, revisão e aprovação final do artigo.

Lima, L. B. contribuiu para a concepção e desenho do trabalho, obtenção dos dados, análise e interpretação, redação de parte do artigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Lila. 2013. *Do Muslim Women Need Saving?* Harvard University Press.

AHMED, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate.* New Haven: Yale University Press.

ALI, Kecia. 2016. *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence.* Oneworld.

AL-SHENA, Abdul-Rahman. s/d. *Los derechos humanos en el Islam: y los errors de concepto más communes.* Al-Homaidhi P.Press.

ASAD, Talal. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Research of Power in Christianity and Islam.* Baltimore/London: John Hopkins University Press.

BARBOSA-FERREIRA, F. C. 2001. *Imagem oculta – reflexões sobre a relação dos muçulmanos com as imagens fotográficas.* 156f. São Paulo, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

_____. 2007. *Entre Arabescos, Luas e Tâmaras: performances islâmicas em São Paulo.* PPGAS, USP,

_____. 2013. "Diálogos sobre o uso do véu (hijab): empoderamento, identidade e religiosidade". *Araraquara: Perspectiva*, v.13: 183-198.

BARLAS, Asma. Globalização da igualdade: a mulher muçulmana, teologia e feminismos. Disponível em: <http://www.fumec.br/revistas/meritum/article/view/1204>. Acesso em 10 de 02 de 2020.

BARNETT, Laura. 2011. Liberté de religion et signes religieux dans l'espace public. Publications courantes: Droit et justice. Publications de Recherche de la Bibliothèque du Parlement. Disponível em <http://www.bdp.parl.gc.ca/Content/LOP/ResearchPublications/2011-60-f.htm>. Acesso em 10 de janeiro de 2017.

BIRMAN, Patricia. 2003. Religião e Espaço Público. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

BORGHÉE, M. 2012. Voile intégral en France – sociologie d'un paradoxe, Paris, Michalon,

BRUSTLEIN, Violette & WANIEZ, Philippe. 2001. "Os muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social". *ALCEU*, v.1, n.2: pg 155 a 180.

DELTOMBE, T. 2005. L'Islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France. Paris, La Découverte, 2013 "La "nouvelle laïcité" est une arme d'exclusion raciste, autoritaire et rétrograde." Entretien autour de l'Islam imaginaire. *Revue Jibrile*, propos recueillis par Frédéric SAENEN. Disponível em <http://www.revuejibrile.com/JIBRILE/PDF/DELTOMBE.pdf>. Acesso em 13 de fevereiro de 2017.

FRASER, Nancy. 1997. "Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy". In: CALHOUN, Craig (Org.) – Habermas and the public sphere, Massachussets, MIT.

GEERTZ, Clifford. 1989. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

GIUBELLI, Emerson. 2008. "A presença do religioso no Espaço Público: modalidades no Brasil." *Religião e Sociedade*, v. 28, n.2: 80-100.

HABERMAS, Jünger. 2003. Mudança estrutural na esfera pública. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. 2007. Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos. São Paulo: Tempo Brasileiro.

HAMID, Sonia. 2012. (Des)Integrando Refugiados: Os Processos do Reassentamento de Palestinos no Brasil. Brasília, tese de doutorado, Universidade de Brasília.

HAMIDI, Malika. 2014. Le foulard islamique à la croisée d'enjeux socio-Politique. *Les Cahiers de l'Islam*.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. 2000. "Le miroir de l'islam en France". *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n.66: 79-89.

ISBELLE, Munzer. s/d. Ensinaamentos Islâmicos para uma vida a dois. Ed. Azzan.

KERROU, Mohamed. 2001. Hijab, Nouveaux voiles et espaces publics. Cérès Editions, Collection : D'Islam et d'Ailleurs.

LATOUR, Bruno. 2012. Reagregando o Social: uma introdução à teoria do Ator-Rede. Salvador-Bauru: EDUFBA-EDUSC,

LOURO, Guacira Lopes. 2004. Um corpo estranho : ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica.

MAHMOOD, Saba. 2009. Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique, La Découverte, coll. « textes à l'appui ».

MEMMI, Albert. 2004. Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres. Paris, Éditions Gallimard.

MONTENEGRO, Silvia. 2002. "Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o islã no Brasil." *Mana*, v.8, n.1: 63-91.

MONTERO, Paula. 2009. "Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil". *Revista Etnográfica*, v. 13, n. 1: 7-16.

PASQUALIN, Flávia, A. 2018. *O (des)encanto do casamento intercultural: brasileiras casadas com muçulmanos estrangeiros*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

PRECIADO, Paul B. 2014. "Entrevista a Jesús Carrillo". *Cadernos Pagu*. v.28: 375-405.

SAYYID, Salman. 2014. Islamic Human Rights Commission - Institutional Islamophobia Conference,.

TASINI, Diana. 2014. "Le voile des femmes arabes, point de division entre espace public et religiosité". *Philosophie*, v.8: 189-199.

TÉVANIAN, Pierre. 2013. *Chroniques du racisme républicain*. Éditions Syllepse.

THOMPSON, John B. 2002. *Ideologia e cultura da modernidade: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 6 ed. Rio de Janeiro: Vozes.

TISSOT, Sylvie. 2011. "Excluding Muslim Women: From Hijab to Niqab, from School to Public Space". *Public Culture*, v.22, n.4: 39-46.

TOMASSI, Bianca. 2011. "Assalamu Aleikum Favela": a performance islâmica no movimento hip hop das periferias do abcd e de São Paulo. Campinas, dissertação a, Universidade Estadual de Campinas.

ZIBOUH, Fatima. 2010. *Le Féminisme à l'épreuve du débat postcolonial*. La Revue Nouvelle, 2010 Disponível em https://www.academia.edu/550208/Le_f%C3%A9minisme_%C3%A0_l_%C3%A9preuve_du_d%C3%A9bat_postcolonial. Acesso em 10 de janeiro de 2017.

WOLTON, D. 1995 "As contradições do espaço público midiático". *Revista de Comunicação & Linguagens*, n. 21-22: 167-188.

Recebido em 18 de junho de 2017. Aceito em 15 de agosto de 2019.

Livros e Dabucuris. Continuidades e transformações nas formas de atualizações de diferenças entre os grupos Desana do Alto Rio Negro

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.169173>

Samir Ricardo Figalli de Angelo

Universidade de São Paulo | Centro de Estudos Ameríndios | São Paulo, SP, Brasil
samirangelo@usp.br | <https://orcid.org/0000-0003-3093-8131>

RESUMO

O trabalho sistemático de narradores indígenas no noroeste amazônico teve seu principal proponente a coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*. A publicação desta coleção se insere em uma economia política do conhecimento que opera dentro de um modelo hierárquico de relação social e de produção de diferenças. A finalidade deste artigo é apresentar as ressonâncias encontradas entre a publicação de livros que compõem a coleção *Narradores* e a festa do dabucuri. Este tipo de análise envolve averiguar de que forma o conteúdo das narrativas míticas e a própria materialidade do livro são utilizados para a atualização de diferenças entre os grupos hierárquicos desana.

PALAVRAS-CHAVE

Narradores Indígenas do Rio Negro, Dabucuri, Desana, Circulação de Conhecimentos, Livros

Books and Dabucuris. Continuities and Transformations In The ways Of Updating Differences Between The Desana Groups Of The Upper Rio Negro.

ABSTRACT The systematic work of indigenous narrators in the Northwest Amazon had its main proponent the collection *Narradores Indígenas do Rio Negro*. The publication of this collection is part of a political economy of knowledge which works within a hierarchical model of social relations and the production of differences. The purpose of this article is to present the resonances found between the publication of books that make up the *Narradores* collection and the feast of dabucuri. This type of analysis involves ascertaining how the content of the mythical narratives and the very materiality of the book are used to update the differences among the hierarchical Desana groups.

KEYWORDS

Narradores Indígenas do Rio Negro, Dabucuri, Desana, Circulation of Knowledge, Books.

INTRODUÇÃO

Procura-se a seguir apresentar a concepção local do livro para o coletivo Desana, um dos grupos étnicos dos Tukano Orientais que habitam a região do Alto Rio Negro do noroeste amazônico.¹ Os Desana se autodenominam *Umurĩ Mahsã* (Gente do Universo) e habitam os dois lados da fronteira Brasil-Colômbia. No lado brasileiro, estão espalhados ao longo do rio Uaupés e de seus afluentes, Papupri e Tiquié, e na cidade de São Gabriel da Cachoeira.

O noroeste amazônico é um sistema social aberto, resultado de um complexo de relações intercomunitárias onde circulam pessoas, línguas, conhecimentos, rituais e narrativas míticas por meio da exogamia linguística e pelas trocas festivas entre grupos, denominadas dabucuris e caxiris (Hugh-Jones, 1979: 24; Jackson, 1983: 5-81). Dentro deste sistema de divisão de línguas, os Tukano Orientais se subdividem em grupos² patrilineares, organizados hierarquicamente de acordo com a ordem de nascimento de seus fundadores ancestrais. A hierarquia entre os grupos é formada no nível mais alto pela família do irmão primogênito e se estende sucessivamente pela sequência da ordem de nascimentos até a família do irmão mais novo.

Este sistema hierárquico traz implicações no âmbito ritual e político, que consistem, sobretudo, numa economia de prestígio (Goldman, [1963] 1979: 279). Cada grupo tem um chefe que atua sem poder de coerção, quem, via de regra, é o guardião dos conhecimentos de seu grupo. De forma que a escala hierárquica é um princípio de classificação que pode ser encontrada desde a distribuição dos territórios até no nível de profundidade dos conhecimentos. Como principal meio de relação social e de produção de diferenças, a hierarquia repercute nos espaços, nas coisas e nas pessoas (Cabalar, 2008: 337).

A publicação da coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro* também se encaixa neste modelo hierárquico de relação social e de produção de diferenças. Mas, não se pode deixar de apontar que a publicação desta coleção foi influenciada por eventos históricos. Algo notável ocorreu entre a relação dos povos indígenas e os missionários salesianos durante o período de intervenção colonialista. Houve uma abertura à oferta educacional por parte dos salesianos, a despeito do preço desumano cobrado, que posteriormente contribuiu para a publicação desta coleção de livros sem precedentes.

A COLONIZAÇÃO SALESIANA: DESTRUIÇÃO DE PRÁTICAS SOCIAIS EM TROCA DA ESCRITA

No início do século passado, a exploração dos povos indígenas era realizada pelos comerciantes de látex com a conivência dos missionários carmelitas e franciscanos que procuravam reprimir ao máximo as atividades indígenas relacionadas ao xamanismo (Wright, 1992: 266). Todavia, em meio ao trabalho forçado, ao endividamento eterno, à violência e às epidemias, a Ordem Salesiana de Turim chegou ao Alto Rio

1 | O extenso território do noroeste amazônico é habitado por cerca de 37 grupos indígenas que formam um mosaico sociocultural. Estes grupos pertencem a três famílias linguísticas: os Tukano Orientais, os Arawak e os Maku. Os Desana fazem parte dos Tukano Orientais.

2 | Utilizo o vocábulo "grupo" em detrimento do termo "clã", pois este não corresponde a uma categoria que pode ser encontrada nas unidades sociais dos Tukano Orientais. Pensar em segmentos corporados como o clã, faz pouco sentido no sistema social fluído do noroeste amazônico. O termo "grupo" também não é o mais apropriado, mas o emprego na falta de outro melhor.

Negro em 1914 com a proposta de colocar um fim a este sofrimento. Diferentemente dos missionários carmelitas e franciscanos que os antecederam, os salesianos reprimiram a atuação dos comerciantes opondo-se veementemente à exploração dos indígenas por parte dos seringueiros. Com o apoio do governo e atendendo aos seus interesses, os salesianos tinham como foco a educação e o treinamento profissional. As famílias das comunidades da região eram “forçosamente estimuladas” a entregar seus filhos para viverem nos internatos se quisessem obter assistência médico-hospitalar e mercadorias em uma região de difícil acesso (Boletim Salesiano, 1950: 17-25). Através do sistema de internato, procurava-se eliminar os modos de transmissão indígenas de conhecimentos. Afastados de seus pais e de suas comunidades, as crianças eram proibidas de se comunicar na sua língua e impedidas de ouvir os mitos de seus grupos. Outro requisito inegociável era que fossem abandonadas as práticas xamânicas, que fossem entregues aos padres as caixas que continham os objetos de adorno utilizados nos rituais e as malocas, consideradas os “templos do mal”, deveriam ser demolidas (Andrello, 2006: 93-105; Andrello & Ferreira, 2014: 26).

É importante ressaltar que após a formação das primeiras turmas dos internatos, todavia, a educação se tornou a principal fonte de motivação para uma relação consolidada com os salesianos (Lasmar, 2005: 36-37). Os alunos formados, agora também detentores de outros conhecimentos, eram recebidos com prestígio quando retornavam às suas comunidades. A colonização educacional salesiana trouxe mudanças no sistema de circulação de conhecimentos e nas práticas xamânicas. De forma que ao obrigarem que abandonassem suas práticas rituais, os salesianos, em troca, impuseram sua religião e introduziram a escrita, que posteriormente foi apropriada e utilizada para a publicação de livros.

Os salesianos não pouparam esforços na tentativa de eliminar o dabucuri, tanto por destruir quanto por roubar as flautas e os adornos de penas – objetos de suma importância que eram utilizados nestas festas. A articulação das diferenças entre os grupos hierárquicos ocorria através desta festa de marcada por prestações e contraprestações que permitia a exibição pública de objetos de adorno. Voltaremos ao dabucuri mais à frente para procurar demonstrar de que forma a publicação da coleção *Narradores* se insere em um movimento relacionado com esta festividade, mas é importante acentuar neste momento que os missionários salesianos foram intolerantes com esta prática festiva.

A INDIGENIZAÇÃO DOS LIVROS NO ALTO RIO NEGRO

Boa parte das pesquisas sobre o fenômeno da escrita dos povos indígenas tem o foco no conteúdo dos textos e em seus efeitos cognitivos (Hugh-Jones, 2010: 197). Em consequência, esta abordagem deixa de considerar o sentido da materialidade das narrativas, tratando o livro apenas como suporte ao seu conteúdo. Dando continuidade

aos trabalhos publicados por Andrello (2010) e Hugh-Jones (2010) e com base em pesquisa de campo entre os narradores desana (Angelo, 2016), foi possível visualizar uma nova abordagem sobre a publicação de livros.

Verificou-se que o conteúdo das narrativas míticas é tão importante quanto a forma, a aparência e a materialidade do livro. Por meio desta abordagem é possível averiguar que os livros são usados tanto através das suas narrativas quanto através da sua materialidade como meio de atualizar as diferenças políticas e hierárquicas entre os grupos desana.

Devido à repressão dos missionários, a exibição ostentadora dos adornos deixou de ocorrer durante estas festas, mas por outro lado, o livro através de sua materialidade, assumiu uma posição de objeto híbrido ao conter as narrativas proclamadas nas festas de dabucuri e ao ser utilizado publicamente como objeto de prestígio (Andrello, 2010: 13). Embora haja um crescente número de escritores indígenas no Brasil, a coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro* se destaca porque apresenta uma nova configuração da política através da publicação de livros.

Embora exista um crescente interesse de autores indígenas em publicar seus conhecimentos, a região do Alto Rio Negro se destaca pelo investimento sistemático de seus povos em publicar, o que surgiu há algumas décadas e parece ininterrupto, tendo como seu principal proponente a coleção *Narradores*. O valor desta iniciativa não se limita à própria coleção, pois parece que após o seu lançamento, muitos indígenas passaram a publicar sem, contudo, participar do projeto da coleção *Narradores*, indicando talvez que esta coletânea tenha sido o motor propulsor da corrida pelo registro de conhecimentos indígenas. A partir dela, inúmeros livros têm sido publicados, que não se limitam às narrativas míticas ou aos chamados “benzimentos” e rituais, mas abrangem aspectos linguísticos, históricos, políticos, ambientais e biográficos, bem como textos acadêmicos, dissertações e teses de doutorado, inclusive dentro da própria antropologia.

O interesse em conhecimento é central nos povos do noroeste amazônico. No mundo dos Tukano Orientais este papel é desempenhado pelo *kumu*, espécie de xamã. A sua função primária é assegurar a socialização através das transições do ciclo de vida da pessoa (Jackson, 1983: 195). Para atuar, o *kumu* precisa demonstrar uma atitude reflexiva. Suas habilidades e reputação baseiam-se num profundo conhecimento e maestria da mitologia. Fruto de grupos hierarquizados e pertencendo a uma “elite” de conhecedores (Hugh-Jones, 1996: 33-41), o *kumu* usufrui alto prestígio e desempenha um papel essencial na liderança de rituais. Parte de seus conhecimentos baseado em um cânon mitológico é secreto e ensinado principalmente dentro do grupo hierárquico a que pertence e complementado por meio de outros veículos de circulação de conhecimentos (Angelo, 2016: 140-154).

Embora o lançamento da coleção *Narradores* tenha aberto as portas para uma quantidade sem precedentes de publicações, desde há muito publicar é prática entre

os povos Tukano Orientais (Andrello, 2010: 7; Hugh-Jones, 2010: 204) que estão cientes do poder da escrita, como demonstram as suas narrativas míticas. Aproveitando-se do interesse de viajantes e pesquisadores, os indígenas utilizaram estes contatos para publicar seus conhecimentos através dos trabalhos de outros.

Na Colômbia, *Mirupu Púu* desana do grupo *Semé Peyáru Porã*, conhecido pelo seu nome católico Antonio Gúzman, atuou como colaborador de antropólogos e linguistas, entre eles, Gerard Reichel-Dolmatoff. Gúzman passou sua infância com seu avô, respeitado pajé de quem obteve seus conhecimentos (Reichel-Dolmatoff, 1996: XVIII). Até recentemente, Gúzman³ não havia publicado, mas seus conhecimentos já haviam sido registrados, principalmente por ser o principal colaborador da obra *Desana - Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*, publicada em 1968, antes mesmo de o antropólogo entrar em contato pela primeira vez com os Desana (ibid: XII). Mesmo nas publicações subsequentes à sua obra clássica, Reichel-Dolmatoff sempre deu crédito à contribuição de Gúzman, reconhecendo a impossibilidade das publicações de suas obras se não fosse o interesse dele.⁴ Apesar dos créditos, a narrativa de Gúzman permaneceu sempre coberta pela voz do antropólogo.

Trabalho similar ao de Antonio Gúzman foi realizado no lado brasileiro do noroeste amazônico pelos desana Firminao e Luís Lana do grupo *Kehíriporã*, quando auxiliaram a antropóloga Berta Ribeiro, a partir de 1978, em suas pesquisas no rio Negro. No prefácio de seu livro *Os Índios das Águas Pretas*, Berta Ribeiro (1995: 14) explica que esta obra deveria ser também assinada por Luís Lana, pois “*todas as informações de campo – ou quase todas – são de sua autoria*”. Ribeiro reconhece que, desde o momento que o encontrou nada mais fez do que “*escrever, em forma passível de leitura, os dados*” que lhe eram transmitidos.

Parece assim comum que estas publicações e etnografias do noroeste amazônico sigam uma mesma linha: um pesquisador ou explorador trabalhando através de um estreito laço com um profundo conhecedor de sua mitologia que, por sua vez, percebe a pesquisa etnográfica como uma oportunidade para fazer com que seus conhecimentos circulem para além de sua comunidade e que fiquem registrados para a posteridade, mesmo que sob outros nomes (Hugh-Jones, 2010: 205).

No entanto, em 1980, pouco mais de uma década após o lançamento da obra clássica sobre os Desana por Reichel-Dolmatoff, foi publicada a primeira edição do livro *Antes o Mundo Não Existia* escrita por Firmiano e Luís Lana com a ajuda de Berta Ribeiro. O lançamento desta publicação constituiu um marco para as futuras publicações indígenas. Há uma diferença significativa entre o livro de Firmiano e Luís Lana e as informações de Antonio Gúzman que contribuíram consistentemente para o trabalho de Reichel-Dolmatoff e o trabalho que Firmiano e Luís Lana tiveram como interlocutores na pesquisa de Berta Ribeiro. De uma forma ou de outra, estes sábios estavam registrando seus conhecimentos que iriam circular por meio das publicações de outros autores. Todavia, o trabalho de Firmiano e de Luís Lana através

3 | Para as publicações de Antonio Gúzman (*Mirupú*), ver Gúzman 2003 e 2004.

4 | As principais obras do antropólogo que contêm a influência direta das narrativas de Gúzman são: *Cosmología Como Análisis Ecológico: Una Perspectiva Desde La Selva Pluvial*, publicada em 1977; *The Shaman and the Jaguar*, publicada em 1978; e *Yurupari, Studies of An Amazonian Foundation Myth*, de 1996, em que o antropólogo descreve quatro trechos gravados do jurupari nas línguas tukano e desana, acompanhados de sua tradução.

do livro *Antes o Mundo Não Existia* avança expressivamente, pois agora os conhecedores estão publicando os seus próprios livros. Aqui a diferença de papéis é fundamental: não mais um conhecedor contribui para o trabalho de um pesquisador, mas é o antropólogo que passa a ajudar na publicação de um escritor indígena. Agora o texto emana do próprio detentor do conhecimento.

ANTES O MUNDO NÃO EXISTIA – ANTECEDENTES DA COLEÇÃO NARRADORES

No fim da década de 60, o padre salesiano Casimiro Béksta se interessou pelos conhecimentos indígenas e atuando na contramão do trabalho de seus colegas, passou a incentivar os detentores destes conhecimentos a registrá-los. No início, Béksta não logrou os resultados esperados. Argumentavam os *kumuá* que haviam esquecido seus conhecimentos por causa da atuação dos missionários (Béksta, 1988:44). No entanto, o padre sabia que os conhecimentos não haviam sido esquecidos, mas seus detentores estavam lhe negando o acesso porque não queriam compartilhá-los com um membro de uma instituição que por décadas havia tentado suprimi-los. Utilizando-se de outra via, Béksta passou a incentivar seus próprios alunos a escrever, a desenhar e a gravar as histórias que escutavam em suas comunidades quando deixavam os internatos no período das férias escolares.

O interesse do padre Béksta em aprender os mitos para registrá-los repercutiu pelas comunidades do rio Tiquié e despertou o interesse de jovens que não eram seus alunos. Na comunidade São João Batista, o desana Feliciano Lana do grupo *Kehíriporã* tomou conhecimento deste empreendimento e pediu, por sua própria iniciativa, que o padre lhe enviasse um material para que pudesse fazer seus desenhos. Béksta passou a mandar regularmente guache, pinceis, blocos de desenho e uma pequena ajuda financeira. Com este incentivo, Feliciano produziu uma quantidade considerável de desenhos dos mitos. Quando Luís Lana, filho de Firmiano, então chefe dos *Kehíriporã* e primo de Feliciano, notou os desenhos que estavam sendo feitos, se sentiu motivado a participar deste trabalho, mas ao invés de desenhar optou por escrever as mitologias do seu grupo.

Quando vi os desenhos que o Feliciano estava fazendo, fiquei muito preocupado com o nome de meu clã. Feliciano estava misturando o conhecimento dos *Kehíri Porã* com o conhecimento das outras etnias, Tukano, Tuyuka. Isso não era bom para o conceito que os outros clãs desana poderiam ter sobre os *Kehíri*. Foi então que pensei em escrever as principais histórias dos mitos desana. Convenci meu pai a fazer isso comigo. O Casimiro já havia pedido várias vezes para meu pai me contar, mas ele dizia alguma coisa bem por cima, não falava nada na verdade. Eu já sabia bem as histórias, mas o problema é que o Feliciano não estava tendo o cuidado de desenhar apenas o conhecimento do clã *Kehíri*. Desenhava coisas que eram dos *Kehíri* e no mesmo desenho colocava um personagem dos Tukano.⁵

5 | Declaração feita durante pesquisa em campo na comunidade de Parí-Cachoeira em julho de 2014.

Desta forma, com seus próprios recursos, Luís Lana comprou o material e começou a escrever os mitos dos *Kehíriporã* que eram ditados por seu pai. Poucos anos mais tarde, quando a antropóloga Berta Ribeiro chegou ao rio Tiquié interessada em pesquisar a cestaria desana com os Lana, o material escrito por Firmiano e Luís veio a tomar o formato de livro através da ajuda da pesquisadora.

Na parte introdutória, Luís Lana expressa sua intenção de que o livro não seja lido apenas pelos Desana, mas por todos os indígenas da região. Por este motivo, o livro contém notas de rodapé com transcrições de terminologias respectivas aos rituais, à geografia, a elementos da fauna e flora e aos artefatos citados nos mitos, não na língua desana, mas em tukano, por ser a língua franca do Alto Rio Negro (Ribeiro, 1980: 32-44).

Esta pequena competição, aparentemente inócua entre primos do mesmo grupo hierárquico, revela muito do pensamento dos grupos tukano que aparece em suas práticas sociais e aponta para um movimento que estruturou a dinâmica da publicação dos livros da coleção *Narradores*. Pode-se dizer que, de certa forma, qualquer decisão feita em relação à circulação de conhecimentos é de cunho político. Ao decidir fazer desenhos para o padre Casimiro Béksta, Feliciano Lana tomou uma decisão política em que estaria registrando seus conhecimentos através de desenhos que passariam a circular no mundo dos brancos, como de fato posteriormente ocorreu. Por sua vez, o trabalho de Feliciano trouxe influência para uma decisão também política quando Firmiano e Luís Lana resolveram, como guardiões dos conhecimentos do grupo *Kehíriporã*, defender o “nome de seu clã” em vista dos desenhos “equivocados” de Feliciano ao escreverem seu próprio livro. Este foi o primeiro passo para a inauguração de uma nova economia política de conhecimento através dos livros.

É importante apontar que a iniciativa de Béksta em ter acesso a estes conhecimentos não envolvia apenas os *Kehíriporã* ou os próprios Desana. Seu esforço abrangia vários grupos dos Tukano Orientais espalhados pelas comunidades do rio Tiquié que resultaram no acúmulo de um enorme acervo contendo o registro de narrativas míticas, músicas e danças através de desenhos, textos e gravações. Contudo, neste momento, apenas o trabalho de Firmiano, Luís e de Feliciano Lana ultrapassaram as intenções iniciais do padre de constituir um acervo a ponto de serem publicados, expostos e adaptados a peças teatrais⁶.

Este resultado não esperado produziu reações tanto de outros grupos hierárquicos desana quanto de outros grupos dos Tukano Orientais. Os argumentos contrários variavam entre afirmações de que a versão dos mitos descritos por Firmiano e Luís Lana era equivocada enquanto outros acusavam Béksta de privilegiar os Desana que estavam passando por um processo de “tukanização” que ocorria no Alto Rio Negro tendendo à unificação dos grupos sob a “cultura” tukano. Contudo, Béksta argumentava que a versão de Firmiano e Luís Lana era a história desana dos *Kehíriporã* (Sabatini, 1986: 262) e instigava os acusadores a publicar as suas próprias versões. A sua provocação

6 | Feliciano Lana registrou seus conhecimentos direta ou indiretamente através da publicação de livros, mitos e histórias através de séries de desenhos, da produção de peças teatrais e de desenhos animados. Suas pinturas a guache e de aquarela encontram-se no acervo de diversos museus no Brasil (no Museu da Amazônia e Museu Amazônico, ambos em Manaus; na Fundação Darcy Ribeiro em Brasília; no Instituto Socioambiental em São Paulo e foram expostos na Mostra do Redescobrimento, em São Paulo no ano 2000) e participaram de exposições na Itália, Espanha e Alemanha. Seus trabalhos abrangem uma vasta temática de mitos, “benzimentos” e acontecimentos históricos.

caiu em terreno fértil. O atrito e a desaprovação causados no início se transformaram gradualmente em competição, particularmente entre os grupos dos Tukano Orientais. Esta rivalidade ficou evidente durante a publicação da coleção *Narradores*.

A COLEÇÃO NARRADORES INDÍGENAS DO RIO NEGRO

Na introdução da primeira versão de *Antes o Mundo Não Existia*, Luís Lana já dava indícios de seu projeto de criar uma coleção de livros que tratasse dos mitos dos outros grupos dos Tukano Orientais (Ribeiro, 1980: 44). Esta ideia passou a tomar forma durante uma viagem ao Equador em 1993, feita por uma delegação de lideranças indígenas com a finalidade de conhecer os projetos realizados pela *Federación Shuar*. Em sua visita, Luís Lana teve contato com um enorme acervo de publicações dos povos indígenas do Equador sobre mitos e desenhos. Deste contato inicial, Luís Lana sugeriu ao Instituto Socioambiental (ISA) que fosse elaborado um projeto junto à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) que viabilizasse a escrita de livros pelas diferentes etnias que habitam a região (Angelo, 2016: 244). Foi então em 1995, durante a Assembleia Geral da FOIRN em São Gabriel da Cachoeira, que Luís Lana lançou a segunda edição de seu livro e então o primeiro volume da coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*, intitulado *Antes o Mundo Não Existia. Mitologia dos antigos Desana-Kehíriporã*. Posteriormente foram publicados mais sete volumes que tratam das histórias de diferentes grupos do Alto Rio Negro, provenientes dos grupos Tukano, Desana, Tariano e Baniwa (estes últimos pertencem aos Arawak) e, provavelmente, outros ainda serão acrescentados ao longo do tempo. Os detalhes que serão apresentados a seguir limitam-se aos livros da coleção escritos pelos narradores desana com base em pesquisa de campo realizada entre estes kumuá e que desempenham o papel de chefes de seus grupos (Angelo, 2016).

O primeiro volume da coleção *Narradores*, que é a segunda versão do livro de Firmiano e Luís Lana, apresenta uma mudança fundamental que se encaixa no modelo de divisão de grupos hierárquicos das sociedades dos Tukano Orientais. A capa da segunda versão destaca a característica principal desta coletânea que diz respeito à maneira pela qual os narradores são apresentados. Na primeira versão, os nomes dos dois narradores aparecem junto com o nome de Berta Ribeiro, como autora da introdução do livro. Já na segunda edição, a capa contém o nome dos narradores, tanto o nome em desana quanto o nome registrado pelos salesianos e não contém o nome da antropóloga Dominique Buchillet, que redigiu a apresentação e organizou o livro. Embora o nome *Kehíri* também apareça na primeira versão do livro, o nome do grupo está ligado ao nome de *Tolamãñ* (nome desana de Luís). De forma que na primeira versão não se deu destaque ao fato de que os conhecimentos contidos no livro pertencem aos *Kehíriporã*, isto é, aqueles que possuem um elo com a entidade mítica *Kehíri*. Já a segunda versão destaca que este é um livro que trata da mitologia de um grupo específico dos Desana,

isto é, dos *Desana-Kêhîriporã*. O grande avanço da coletânea, portanto, foi reconhecer que os narradores são os guardiões das narrativas de seus grupos hierárquicos.

Os volumes são fruto do trabalho compartilhado entre um profundo conhecedor dos mitos de seu grupo, que narra o texto ao seu filho que assume a função da escrita com a revisão de um antropólogo. As habilidades de leitura e escrita adquiridas pela passagem pelas escolas salesianas foram vistas pelos *kumuá* como uma técnica fundamental apreendida para contribuir com o aprendizado dos conhecimentos mitológicos. Os *kumuá* perceberam isso e fizeram da escrita um dos meios para ensinarem aos seus filhos os mitos de seu grupo. O livro se tornou o meio para transmitir os mitos, porque transcrever é uma forma de ouvir. É por este motivo, explica Chernela (2011: 4) que o título escolhido para a coleção é “Narradores” e não “Narrativas”. Tão importante quanto o produto final – o livro – é o processo de transmissão e aprendizado que envolve a sua elaboração.

Os narradores possuem legitimidade para publicar. Os conhecimentos que possuem são vistos dentro de uma cadeia de transmissão e tal legitimidade deriva de disposições adequadas tanto no processo de transmissão quanto no processo de aquisição (Angelo, 2016: 375). Os grupos hierárquicos são definidos não tanto pela filiação, mas pela transmissão de nomes, pela linhagem, pelos mitos, cantos e músicas (Hugh-Jones, 2010: 200). A legitimidade de um *kumu* diante da reivindicação de um território ou da posição hierárquica, por exemplo, depende do seu conhecimento (adquirido através da preparação do corpo que envolve disciplina) e de seu desempenho (Angelo, 2018a). Por um lado, é necessário conhecimento profundo das histórias de origem e da genealogia do grupo. Por outro, este conhecimento precisa ser demonstrado e as reivindicações

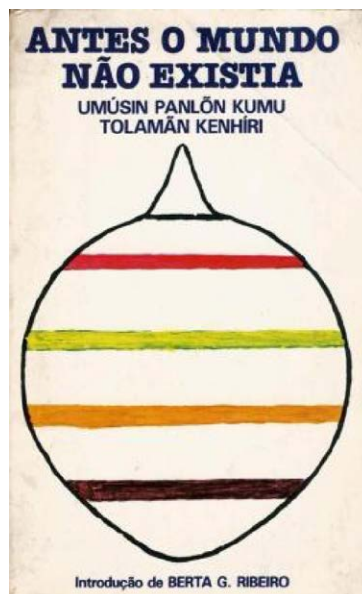
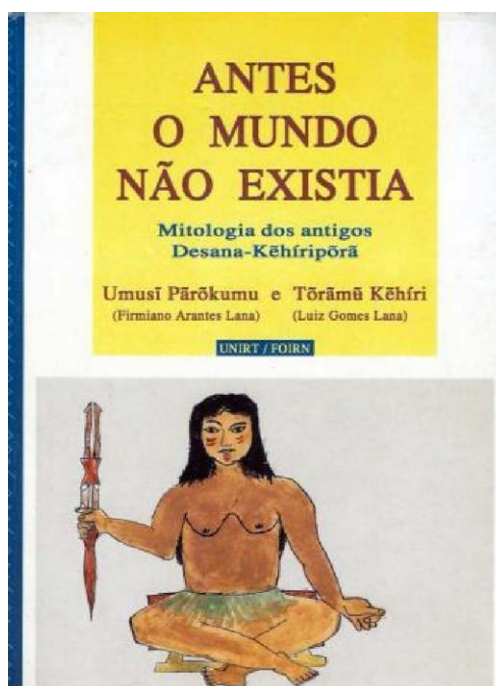


Figura 1
A primeira edição de *Antes o Mundo Não Existia* de 1980, seguida da primeira edição da coleção *Narradores*, lançada em 1995. Nota-se que o nome do grupo *Kêhîriporã* aparece na coleção *Narradores* e não na versão anterior.



validadas através de *performances* que fazem parte da atuação do *kumu*, responsável pela socialização dos membros de seu grupo através das transições do ciclo de vida, que envolvem proteção, defesa, preparação do corpo e até mesmo ataques.

Este é um contexto em que o conhecimento, a política e o desempenho andam de mãos dadas. Não é de se estranhar que a escrita seja apropriada nestes termos. Os livros da coleção *Narradores* se inserem nesta economia política de conhecimento porque operam como uma transformação da tradição de transmissão e circulação de conhecimentos que partem de um processo que visa à retomada dos modos de transmissão a despeito do alto custo da educação missionária (Hugh-Jones, 2010: 199). Os livros são uma demonstração concreta da relação entre política e conhecimento promovida pelos *kumuá*. Através deles, os narradores continuam usufruindo uma posição de prestígio devido aos seus conhecimentos.

Os livros da coleção *Narradores* geralmente seguem um mesmo padrão:⁷ iniciam com a história do mundo e da humanidade, com os relatos do barco de transformação ou cobra-canoa viajando desde o Lago de Leite no Rio de Janeiro, em direção ao norte do país, depois adentrando pelo rio Amazonas na altura de Belém do Pará e subindo o rio Negro até a região do noroeste amazônico. Este barco traz consigo a humanidade que ainda está em processo de transformação. Em lugares específicos, nas chamadas “Casas de Transformação”, o barco emerge e as pessoas saem para adquirir cada vez mais um pouco de corpo humano e passar por todas as fases do desenvolvimento até chegar à humanidade na cachoeira de Ipanoré, no médio Uaupés, onde desembarcam.

7 | Com exceção do livro escrito pelos Baniwa (Arawak).

A partir deste momento, os livros passam a contar a história específica do grupo com detalhes sobre as suas divisões em grupos hierárquicos, a ocupação de seus territórios, entrando cada vez mais em peculiaridades da história dos próprios narradores. Prosseguem os narradores apresentando os mitos que julgavam mais importantes de ser registrados, incluindo em sua parte final o contato com o branco.

LIVRO E DABUCURI: MOVIMENTOS E RESSONÂNCIAS

Agora que nos encontramos munidos com os elementos descritos nos tópicos anteriores, propõe-se uma reflexão sobre a utilização da publicação dos livros pelos narradores desana dentro de uma dinâmica de trocas que envolvem prestações e contraprestações entre os grupos hierárquicos.

Mas antes de entrarmos na festa do dabucuri, é importante apontar como o livro é incorporado na narrativa mítica dos narradores Firmiano e Luís Lana, quando versam sobre o relato do final do desembarque da humanidade do barco de transformação. Depois de todos os grupos indígenas terem desembarcado, os narradores relatam:

O sétimo a sair para a superfície foi o Branco, com a espingarda na mão. O Bisneto do Mundo disse-lhe:

- Você é o último. Dei aos primeiros todos os bens que eu tinha. Como você é o último, deve ser uma pessoa sem medo. Você deverá fazer guerra para tirar as riquezas dos outros. Com isso, encontrará dinheiro! [...]

O oitavo a sair foi o Padre com um livro na mão. O Bisneto do Mundo mandou que ele ficasse com o Branco. Os nossos avôs sabiam que existia Padre, porque conheciam essa história! Tanto é verdade que os padres chegaram assim como os Brancos! (Pãrõkumu & Kêhíri, 1995:40).

Não por acaso, esta versão contém dois elementos de domínio: a arma e o livro. Assim como a arma, o livro assume o sentido de poder – para o branco, poder de domínio sobre o outro. A associação entre branco guerreiro e branco missionário remonta ao período em que os povos indígenas estavam escravizados pelos colonizadores portugueses, sempre acompanhados por padres missionários – jesuítas, capuchinhos e carmelitas – que tinham o poder de justificar a sua escravidão ou o seu extermínio (Wright, 1992: 264).

Embora o homem branco tenha surgido no rio Uaupés junto com os demais grupos indígenas, ele desceu este rio novamente e foi levado a outros lugares e continentes para fazer a sua própria história. Mas, o branco voltou. E, ao retornar, trouxe consigo aqueles mesmos itens que recebera no início da história humana: armas e livros. A partir deste reencontro, estes objetos passaram a circular entre os grupos indígenas apresentando novos significados e provocando implicações nos campos do ritual e das relações de hierarquia.

Existem ressonâncias visíveis entre o ritual do dabucuri e a produção de livros da coleção *Narradores*. Dabucuri ou *poori*, em desana, é uma festa marcada pela troca entre grupos hierárquicos, que não se restringe ao mesmo grupo linguístico. Enquanto espera-se que o grupo anfitrião ofereça a festa regada de caxiri,⁸ o grupo convidado presenteia com alimentos (peixes, frutas entre outros) ou com artefatos de sua especialidade (bancos, balaios, por exemplo). Reciprocamente, um dabucuri resulta em outro, assim como veremos, um livro suscita a escrita de outro, gerando uma alternância constante entre os papéis de grupo anfitrião e grupo convidado.

Figura 2
Último a sair do barco de transformação, o branco recebe a espingarda e o livro para guerrear e dominar (Kehiri, 1993).



⁸ | Caxiri – bebida fermentada com alta concentração de amido, produzida a partir da mandioca amarga (*Manihot esculenta Crantz*). O termo também é usado para fazer menção à festa de caxiri, onde o caxiri é o principal elemento consumido.

As informações apresentadas a seguir sobre a festa do dabucuri foram retiradas do quarto livro desana da coleção *Narradores*, intitulado *Bueri Kādiri Marīriye – Os ensinamentos que não se esquecem*, escrito por Américo e Durvalino Fernandes (Diakuru & Kisibi, 2006: 41-120), que em capítulo específico descrevem em detalhes o funcionamento desta festa. Sobre a natureza mítica do dabucuri, os narradores fornecem vários exemplos que demonstram que eram eventos realizados para vingança e, por esta razão, sempre terminavam em morte, mas ao mesmo tempo o objetivo da festa era a disputa por prestígio e conhecimento entre os ancestrais míticos.

O dabucuri pode ser dividido em diferentes momentos caracterizados por discursos proferidos que giram em torno das ofertas. O anfitrião inicia com palavras de saudação que desencadeia a resposta do convidado, seguida de cumprimentos dos outros participantes. Os convidados são conduzidos para dentro da maloca onde serão alimentados e começarão a beber caxiri. Neste momento, inicia-se a fase do acolhimento, quando o anfitrião oferece cigarro benzido, *ipadu*⁹ e caxiri para os convidados. O consumo é intercalado por falas um tanto padronizadas que incluem a menção dos antecedentes dos chefes de cada grupo.¹⁰

A cerimônia prossegue com mais trocas de cigarro, *ipadu* e caxiri chegando ao momento da apresentação da oferta pelos convidados. Nesta ocasião outra fase do ritual se inicia a partir da entrada dos presentes na maloca. Tocadores de flautas japurutu, seguidos de músicas tocadas por outros instrumentos, entram na maloca e, juntamente com os convidados, cantam utilizando palavras de baixo calão e de ataque que são respondidas por vaías e zombarias. Os presentes são deixados na maloca e os convidados saem novamente para dançar. Retornam e a troca de discursos recomeça. Desta vez, os discursos versam sobre as qualidades dos bens ofertados pelos convidados e pela generosidade do grupo anfitrião. Os presentes são entregues aos anfitriões, acompanhados de falas que, desta vez, assumem o tom de reconhecimento e de agradecimento. Novamente, os nomes dos ancestrais míticos são retomados.

Finalmente, se aproxima a última fase de discursos do dabucuri e é esta que mais nos interessa. Chamado em desana de *muru tuariñe*, é o momento em que ambos os chefes relatam a origem de seus grupos, mencionando o nome de seus ancestrais enquanto fumam o cigarro cerimonial. O tom de cada fala é de orgulho e até mesmo de arrogância, cada um valorizando a sua origem e generosidade. Vale destacar a ênfase que estes narradores atribuem à troca de discursos que tratam de sua ancestralidade. A troca de palavras e de linhagens é tão importante quanto ou até pode superar a importância da troca dos bens materiais. Embora hoje boa parte das formalidades do dabucuri muitas vezes é deixada de lado, estas falas que tratam da ancestralidade mítica entre os grupos permanecem e continuam sendo travadas em uma instância diferente, a dos livros.

9 | *Ipadu* - pó formado pela mistura de folhas torradas de coca (*Erythroxylon coca*) com folhas queimadas de embaúba (*Cecropia adenopus*), usado para estimular a capacidade de memorização dos mitos e benzimentos e de concentração.

10 | É importante notar, como aponta Chernela (2001: 188), que embora haja um caminho em que os discursos percorram, há também muito espaço para improvisação e mudanças.

Começamos por analisar as linhagens míticas que, de acordo com os próprios narradores, são parte essencial de seus livros. A posição de cada grupo na cadeia hierárquica é fixa para os grupos que ocupam as suas extremidades (Andrello, 2013: 4), de forma que ninguém questiona a posição de *Boreka*, o primeiro ancestral mítico desana. No entanto, o mesmo não acontece com os grupos que ocupam a região intermediária da escala hierárquica. Para estes, é possível reformular, realinhar ou redefinir suas posições através dos discursos realizados durante o dabucuri.

Na festa, a posição dos grupos pode ser redefinida através de falas que apontam desavenças, acusações e tensões. Isso pode acontecer, por exemplo, por não se mencionar o nome de um determinado grupo no momento dos discursos sobre a ancestralidade dos grupos desana. Já no âmbito dos livros da coleção *Narradores*, a reformulação das posições dos grupos ocorre através da menção deste grupo como descendente de um filho bastardo. Vejamos estas atuações de mobilidade na escala hierárquica por meio de dois exemplos publicados na coleção *Narradores*.

Em capítulo específico de seu livro, Luís Lana trata da divisão hierárquica dos *Umukomahsã* – Gente do Universo – como os Desana se autodenominam. O narrador (Pãrõkumu & Kēhíri, 1995: 54-55) dedica atenção especial ao seu grupo, *Kēhíriporã*, ao destacar que o ancestral mítico *Kehíri*, embora não ocupe uma das primeiras posições na hierarquia, é considerado como um chefe importante e recebeu tanto conhecimento e prestígio a ponto de ser quase equiparado ao próprio demiurgo *Boreka*. Realçando ainda mais sua posição, Luís Lana relata que *Kēhíri* recebeu bens exclusivos ao seu grupo e também servos. Mas não é só. Luís Lana defende que *Kehíri* ocupa posição superior daquela formulada por outro narrador, Américo Fernandes, chefe do grupo *Dihputiro Porã* em seu livro *Mitologia Sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Porã*, o segundo publicado na coleção *Narradores*. Ao falar sobre este grupo, Luís Lana conta que o ancestral dos *Dihputiro* não teve pai conhecido e era filho de uma serva que trabalhava para *Boreka*. Entretanto, *Boreka* não reconheceu a criança como sua, mas “arrumou” um lugar para ela (ibid: 56). Embora a narrativa de Luís Lana continue relatando que *Dihputiro* recebeu poderes de *Boreka*, inclusive conhecimentos especiais relacionados com cantos dos mestres de cerimônias, o uso do *caapi*¹¹ e os chamados “estragos” para fazer ataques, *Dihputiro* continua em situação desconfortável por ser filho de uma serva e sem pai. Do ponto de vista de Luís Lana, esta situação constrangedora fez com que os *Dihputiro Porã* fossem rebaixados, sendo obrigados a fazer benzimentos a pedidos dos grupos dos chefes.

Por outro lado, Américo Fernandes em seu livro, além de demonstrar que a sua posição na cadeia hierárquica diverge do que pensam os *Kehíri Porã*, contra-ataca a posição de Luís Lana por inverter a história – lembrando um dabucuri, em que as disputas são permeadas por falas de ataques. Em defesa própria, Américo Fernandes relata que a serva de *Boreka* ficou grávida e a sorte foi lançada para descobrir quem era o pai. Concluíram que a criança era filha do próprio *Boreka* e diante da pressão

11 | *Caapi* – bebida alucinógena preparada a partir do cipó *Banisteriopsis caapi* que permite ao pajé viajar através do cosmos.

dos demais, *Boreka* decidiu colocá-la na posição daquele que viria a ser o sexto líder dos Desana, os *Kēhíri Porã*.

Depois de contra-atacar, Américo eleva a sua posição em seu livro ao relatar que seu ancestral mítico era o irmão mais novo de *Umurĩ mahsã* (Desana), ocupando a quarta posição entre os clãs. Contudo, como *Kehíri* mais tarde foi reconhecido como irmão dos demais, *Dihputiro*, cedeu seu lugar e passou a ocupar a posição de chefe de um novo grupo hierárquico dos Desana, denominado grupo dos avôs, conhecidos como especialistas em benzimentos (Diakuru & Kisibi, 1996: 178-179).

Havia nesta atitude um interesse. *Dihputiro* deu a *Kehíri* o seu lugar no grupo dos chefes porque tinha como objetivo ser o chefe, portanto, o supremo líder dos grupos dos benzedores (Diakuru & Kisibi, 1996: 185). Consequentemente, enquanto os líderes dos Desana viviam na mesma maloca de *Boreka* incluindo *Kehíri*, *Dihputiro* construiu sua própria maloca e logo se tornou independente de *Boreka*. Parece assim que, para *Dihputiro*, era preferível ser o líder de um segundo grupo, do que ser o último na hierarquia do primeiro grupo.

Histórias como estas são comuns no noroeste amazônico, pois são usadas para explicar porquê um grupo que aparentemente ocuparia uma posição baixa na hierarquia se encontra agora em uma posição elevada e vice-versa. Por meio destas desavenças textuais, Américo Fernandes ressalta que os *Kehíri* se encontram em posição de desvantagem na cadeia hierárquica. Para o narrador, o ancestral mítico *Kehíri*, além de ser filho de uma serva dos Desana, encontra-se em situação difícil, pois seu suposto pai, *Boreka*, não quis reconhecê-lo e, somente o fez, a partir de um acordo baseado na sorte. No entanto, o problema é aparentemente resolvido na medida em que os *Kehíri* passam a ocupar o lugar de “irmão menor” entre os grupos desana, mas mesmo assim, continuam no primeiro grupo, o dos chefes.

É através desta dialogicidade entre os narradores, que as posições de seus grupos são definidas e redefinidas. Não só marcam as suas posições, mas os narradores contra-atacam através de seus textos escritos na coleção *Narradores*, procurando deixar o outro grupo em situação desfavorável – prática semelhante às falas de ataques agressivos encontradas nos dabucuris.

Além das narrativas transcritas nos livros da coleção operarem como uma versão abreviada das falas assertivas proferidas nos dabucuris, o próprio livro em si é um ornamento performativamente exibido nos rituais de lançamento que costumemente ocorrem na maloca da FOIRN, em São Gabriel da Cachoeira.

Voltemos ao mito. Percebe-se a analogia dos objetos rituais com os livros no Alto Rio Negro através da narrativa publicada em outro livro da coleção *Narradores* pelos tukano Miguel e Antenor Azevedo do grupo *Hausirõ Porã*. Esta versão tukano conta que, por um lado, os ornamentos rituais e, por outro, o livro e a espingarda estavam tanto à disposição dos brancos como dos povos indígenas. Por terem saído

primeiro do barco de transformação, coube aos grupos tukano a primazia de escolha e o livro e a espingarda sobraram para o branco (Ñahuri & Kumarõ, 2003).

Se o livro pode ser equiparado aos ornamentos que são vivos devido ao seu poder, faz muito sentido ser o “objeto-livro” apropriado pelos grupos tukano após o período de colonização educacional salesiana. A intervenção colonialista procurou eliminar os rituais através da destruição dos objetos de exibição usados nestes eventos causando uma descontinuação desta prática. Mas, sempre houve uma continuação na circulação dos conhecimentos – narrativas e linhagens míticas, músicas, benzimentos – a despeito da tentativa de interrupção de sua transmissão por meio dos internatos. Com relação aos objetos, embora tenham sido destruídos ou roubados, pode-se dizer que houve uma transformação em que o livro foi apropriado e inserido como objeto ritual, fazendo com que a descontinuidade momentânea da exibição de objetos no dabucuri fosse recuperada através escrita ensinada pelos próprios salesianos. Com esta apropriação foi conferida ao livro a mesma potência dos objetos que os grupos indígenas escolheram nos tempos míticos.

Figura 3
Ornamentos e enfeites rituais por um lado e livro e espingarda por outro (Ñahuri & Kumarõ, 2003).



O lançamento do terceiro livro desana da coleção *Narradores*, intitulado *Livro dos Antigos Desana - Guahari Diputiro Porã* (Bayaru & Ye Ñi, 2004), ocorreu em encontro realizado durante a Assembleia Anual da FOIRN em que estava presente a maioria das lideranças do Alto Rio Negro. Neste lançamento o narrador desana Raimundo Galvão iniciou o evento através de uma *performance* onde o livro foi exibido diante dos próprios Desana e de outros grupos étnicos do noroeste amazônico.

O livro foi apresentado ao público quando um Desana do grupo de Raimundo entrou acompanhado por outros com seus corpos pintados e ornamentados com os objetos rituais (adornos de pena e colares) tocando flautas e carregando um banco que sustentava um suporte de cuia, que por sua vez, sustentava o livro ora lançado. A *performance* do narrador visava apresentar o novo livro em uma estrutura similar à ordem dos objetos que são colocados pelo *kumu* quando é chamado para fazer a nomeação do recém-nascido. Neste procedimento, o *kumu* coloca os objetos que deram origem à humanidade dentro do corpo da criança junto com a força de vida que advém da entidade mítica do grupo a que a nova pessoa pertence, sendo que o próprio ancestral mítico teve o seu corpo formado pelos mesmos objetos (Andrello, 2010: 16).

Assim, no lançamento do livro, os participantes devidamente ornamentados com os enfeites rituais, desfilaram carregando um livro que se encontra inserido na estrutura de objetos que formam o corpo da pessoa e que lhe dão vida. Propositadamente, estes mesmos objetos aparecem na capa do livro. De forma que o livro fora manipulado ritualisticamente por este narrador. O livro entrou na maloca sob uma *performance* ritual, com a finalidade de ser exibido ao público, acoplado aos objetos que formam o corpo da própria entidade mítica que é fonte de vida dos membros daquele grupo hierárquico desana. Com isso, Raimundo Galvão visava demonstrar que o livro é objeto de vida. Ao conter estes objetos, o livro tem poder de vida para materializar o nome e a imagem do grupo *Guahari Diputiro Porã* diante dos demais grupos hierárquicos desana. Referente a este evento, Raimundo declarou mais tarde que “o livro é esse objeto que dá vida ao homem” (Angelo, 2016: 335), o que implica em afirmar que o livro contém a força de vida da própria entidade mítica e é a própria força do grupo *Guahari Diputiro Porã*. Considerando este contexto, a capa do livro valoriza a posição deste grupo dentro da escala hierárquica.

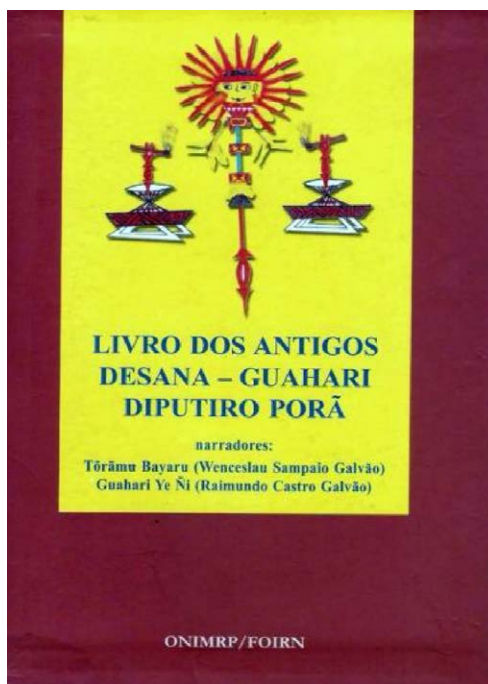


Figura 3
A capa do *Livro dos Antigos Desana - Guahari Diputiro Porã* (Bayaru & Ye Ñi, 2004) apresenta à esquerda e à direita dois conjuntos de objetos usados para a formação do corpo durante a nomeação do recém-nascido: banco, suporte de cuia, cuia, suporte de cigarro e o cigarro.

É desta forma que o livro assume um sentido de poder distinto daquele conferido pelo colonizador. Vimos acima que o mito desana sobre o surgimento da humanidade do grupo *Kehíriporã* incorporou o livro como um objeto de poder que permitiu ao branco exercer domínio sobre os povos indígenas durante a colonização salesiana (Pārōkumu & Kēhíri, 1995: 40). Porém, ao ser apropriado pelos povos indígenas do Alto Rio Negro, ao livro foi conferido outro sentido de poder. Como demonstrado pelo narrador Raimundo Galvão, o livro assume o poder de vida ao conter o princípio vital que sustenta os *Guahari Diputiro Porã*.

Os comentários pertinentes dos narradores desana sobre o livro ajudam a entender que a forma, a aparência e a materialidade desempenham papel importante para refletir em que medida o livro é concebido como objeto vivo e em que extensão o material e formato do livro exercem impacto sobre o seu próprio conteúdo.

Neste mesmo evento do lançamento do *Livro dos Antigos Desana - Guahari Diputiro Porã* (Bayaru & Ye Ñi, 2004) na maloca da FOIRN, Américo Fernandes afirmou que Raimundo questionou publicamente perante os presentes a posição de Américo como chefe do grupo *Dihputiro Porã*. Ao levantar dúvidas sobre os conhecimentos dos seus “irmãos maiores”, Raimundo argumentou que se Américo ocupa esta posição, deveria ter publicado em seu livro *Mitologia Sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Porã* (Diakuru & Kisibi, 1996) mais pormenores sobre seus conhecimentos assim como ele, Raimundo e seu pai Wenceslau Galvão fizeram no livro que estava sendo agora lançado.

Esta resposta indica que o tamanho físico do livro e a sua concretude estão intimamente relacionados com a sua promoção ao *status* de artefato ritual. Desta forma, a aparência do livro é relevante a ponto de influir sobre o seu conteúdo. Geralmente, os livros da coleção *Narradores* variam entre 130 e 280 páginas. Contudo, o volume que Raimundo Galvão estava lançando possui mais que o dobro. O narrador afirma que com isso deseja demonstrar o poder de seu livro como objeto vivo e afirma que os outros livros da coleção se “enfraquecem” quando se encontram perto do dele (Angelo, 2016: 332). Relembrando que o livro é um objeto que contém a potência de vida da entidade mítica dos grupos hierárquicos, Raimundo está conferindo maior prestígio ao seu grupo. Desta forma, os escritores estão discutindo não só o seu *status* de narradores e a sua legitimidade, mas estão defendendo o poder vivo de seus próprios livros, como fariam em suas festas de dabucuri em relação aos seus ornamentos quando exibidos com a finalidade de exaltar a posição do seu grupo.

Embora Raimundo não estivesse questionando a posição de Américo como o chefe de todos os grupos *Dihputiro Porã*, pois reconhecia a sua ligação com o ancestral mítico, estava, no entanto, colocando em questão a legitimidade de Américo em permanecer nesta posição elevada. A legitimidade de um chefe, para Raimundo, não é garantida apenas pelo seu elo com a ancestralidade mítica, mas implica na demonstração de conhecimento profundo e notório. Não há espaço aqui para relatar,

mas outros questionamentos foram levantados durante o lançamento deste volume da coleção *Narradores* e em consequência levaram a mais discussões entre os grupos hierárquicos presentes.

Não é necessário muito esforço para visualizar que essas discussões entre os grupos hierárquicos dos Desana em meio à Assembleia Anual da FOIRN, formaram um contexto similar às falas assertivas e hostis entre os chefes que atuam na festa do dabucuri. Relembrando que nesta festa há momentos marcantes em que as falas se referem ao ancestral mítico dos grupos e a sua linhagem, marcadas por um tom ora jocoso ora de arrogância (Diakuru & Kisibi, 2006: 41-76; Chernela 2001: 177-195), eram estas mesmas discussões que os dois grupos hierárquicos *Dihputiro Porã* e *Guahari Dihputiro Porã* estavam travando no momento do lançamento do livro de Wenceslau e Raimundo Galvão. Este grupo procurava uma atualização da sua posição na escala hierárquica e abriu a discussão sobre quem deveria ter legitimidade de carregar o nome *Dihputiro Porã* de forma a lembrar um dabucuri pela similaridade das falas entre os grupos e por envolver a *performance* de exibição dos ornamentos.

Embora existam diferenças marcantes entre a *performance* oral de um dabucuri e as narrativas escritas nos livros da coleção, é importante ressaltar que os livros proporcionam outras instâncias em que há *performances* que buscam atualizar as diferenças entre os grupos. Eventos como estes em que as falas são pensadas e improvisadas de acordo com o público presente e, portanto, não podem ser fixas, demonstram que os livros permitem uma *performance* oral, dialógica e que estão contextualizados. A *performance* do lançamento não é o mesmo que um dabucuri mas não se pode deixar de notar que o evento de um lançamento cria outras possibilidades para que os traços característicos do dabucuri apareçam nas relações entre os grupos hierárquicos.

Os dabucuris são marcados por sua natureza ilimitada. Assim como um dabucuri “engatilha” a realização de outro, a dialogicidade ocorre quando um narrador publica seu livro em resposta a uma publicação anterior. Os livros dialogam entre si através de uma intertextualidade produzindo disputas políticas.

Se visto como um todo, o movimento de publicações entre os Desana do noroeste amazônico, tanto do lado brasileiro quanto do lado colombiano, nos permite arriscar uma asserção maior com respeito à ressonância proposta neste artigo entre a festa do dabucuri e a publicação de livros da coleção *Narradores*. Bem antes da publicação desta coleção, já era possível vislumbrar este movimento através dos narradores desana. A primeira versão do livro *Antes o Mundo Não Existia* (1980) de Firmiano e Luís Lana foi uma resposta a Antonio Gúzman, escritor desana da Colômbia que embora não houvesse publicado nada em seu nome até aquele momento, registrou seus conhecimentos em várias obras de Reichel-Dolmatoff. Nestes trabalhos, estava implícita uma reivindicação de prestígio pelo conhecimento compartilhado por parte de um sábio que pertencia a um grupo específico dos Desana (Hugh-Jones,

2012: 164). Berta Ribeiro relata que durante um caxiri na comunidade São João Batista no rio Tiquié, alguns dos mitos narrados por Antonio Gúzman e registrados por Reichel-Dolmatoff em seu livro sobre os Desana de 1968 foram lidos e discutidos por Firmiano Lana e outros *kumuá* presentes na festa. Depois de muita discussão, conseguiram identificar, através da versão relatada, o grupo hierárquico ao qual Antonio Gúzman pertencia (Ribeiro, 1980: 43).

É possível notar por este comentário de Ribeiro que a publicação dos mitos possui forte relação com o grupo ao qual o narrador pertence. Lembrando que a publicação de um narrador instiga a publicação de outro, ao publicar seu livro, Firmiano e Luís Lana queriam dar sua resposta a Antonio Gúzman e a publicação de *Antes el Mundo No Existia* (1995), cumpriu este objetivo, pois o livro em castelhano atingiria os indígenas leitores desta língua da área cultural do noroeste amazônico – Brasil, Colômbia, Venezuela e até mesmo o Equador (Ribeiro 1993: 10), local onde Luís Lana foi inspirado para lançar a coleção *Narradores*.

Mas foi com o início da coleção *Narradores* que a competição estava oficialmente aberta. Depois da reedição de *Antes o Mundo Não Existia* (1995), que abriu a coleção, a primeira contra-resposta foi dada por Américo e Durvalino Fernandes, dos *Dihputiro Porã* por meio do livro *A Mitologia Sagrada dos Desana - Wari Dihputiro Põrã* (1996). A batalha continuou com a publicação do *Livro dos Antigos Desana - Guahari Diputiro Porã* (2004) de Wenceslau e Raimundo Galvão, que arrefeceu os ânimos dos Desana a ponto de Américo e Durvalino Fernandes ainda retaliarem com sua segunda publicação na coleção *Narradores*, por meio do livro *Bueri Kãdiri Marĩriye – Os ensinamentos que não se esquecem* (2006). De forma que dos oito volumes que atualmente compõem a coleção, a metade foi publicada por narradores desana que sustentam este movimento de respostas e contra-respostas de publicações anteriores.

Estas respostas em meio a disputas se baseiam no questionamento da legitimidade dos escritores, principalmente através da sua linhagem mítica. É importante notar que as questões sobre a autenticidade são concernentes mais à linhagem e pouco se questiona sobre outras passagens míticas. Parece contraditório pensar assim quando os narradores acusam uns aos outros por meio da validade de seus relatos e por exaltarem a si mesmos em relação à profundidade de seus conhecimentos e as suas posições hierárquicas. Contudo, é necessário notar que ao fazerem estes movimentos, os narradores estão cientes de que os livros que publicaram são as suas versões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O livro encontrou um terreno fértil no esquema ontológico dos grupos tukano orientais. Por um lado, pode ser usado no mesmo sentido que os objetos vivos são usados nos rituais. Por outro, é meio para registrar seus conhecimentos – algo valorizado – e

atua como repositório de conhecimentos para as futuras gerações. Os narradores valorizam o livro tanto quanto os objetos rituais, principalmente devido à perda desses (Hugh-Jones, 2010: 211). As narrativas contam em detalhes a origem destes objetos e os relacionam com a propriedade do grupo. Da mesma forma que tais objetos possuem uma linhagem que lhes dá o devido valor, o conteúdo dos livros também apresenta a genealogia mítica dos grupos. Todos os narradores por estas razões fazem questão de afirmar que a parte mais importante de seus livros é aquela que estabelece a relação entre o narrador e o seu ancestral mítico.

Nos dabucuris de hoje não é comum encontrar a exibição ostensiva dos objetos e tampouco os longos discursos rituais elaborados devido à repressão dos missionários. No entanto, o livro opera como objeto apropriado com uma finalidade condensadora (Andrello, 2010: 13). Da mesma forma que as narrativas traduzidas e transcritas nos volumes da coleção *Narradores* constituem uma versão abreviada das extensas falas que eram proferidas nos dabucuris por meio de uma *performance*, surge agora um novo tipo de materialidade que procura recompensar a visibilidade perdida nos grandes rituais de outrora.

Samir Ricardo Figalli de Angelo Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo com interesse nas intersecções entre xamanismo, bioética e direitos intelectuais. Essa pesquisa foi realizada graças ao apoio da Capes.

Contribuição de autoria: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- | | |
|--|---|
| <p>AMORIM, Antonio Brandão. 1928. "Lendas em Nhêngatu e em Português". <i>Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro</i>, v. 154: 9-475.</p> <p>ANDRELLO, Geraldo. 2006. <i>Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê</i>. São Paulo, UNESP.</p> <p>_____. 2008. <i>Narradores Indígenas do Rio Negro (ou antropologia "faça você mesmo")</i>. Apresentação no 32º Encontro da ANPOCS.</p> | <p>_____. 2010. "Falas, Objetos e Corpos. Autores Indígenas no Alto Rio Negro". <i>Revista Brasileira de Ciências Sociais</i>, v. 25, n.73: 5-26.</p> <p>_____. 2013. <i>Peixes e pessoas: problemas cosmopolíticos no Uaupés</i>. Trabalho apresentado no encontro anual da ANPOCS.</p> <p>ANDRELLO, Geraldo & FERREIRA, Tatiana Amaral. 2014. "Transformações da cultura no Alto Rio Negro". In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & CESARINO, Pedro de Niemeyer. <i>Políticas Culturais e Povos Indígenas</i>. São Paulo, Cultura Acadêmica: 25-58.</p> |
|--|---|

ANGELO, Samir Ricardo Figalli de

_____. 2016. *Transmissão e Circulação de Conhecimentos e Políticas de Publicação dos Kumua do Noroeste Amazônico*. São Paulo, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

_____. 2017. *Etnografia da circulação de livros entre os Desana do Noroeste Amazônico*. Apresentação no 41º Encontro Anual da ANPOCS.

_____. 2018a. "Novas configurações do xamanismo na cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM)". *R@U: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v. 10: 365-387.

_____. 2018b. "Exhibition of the Material Book as Object in the Northwest Amazon". *Script & Print. Bulletin of the Bibliographical Society of Australia & New Zealand*, v. 42: 48-61.

BAYARU, Tõrãmu (Wenceslau Galvão) & YE Ñi, Guahari (Raimundo Galvão). 2004. *Livro dos Antigos Desana - Guahari Diputiro Porã*. São Gabriel da Cachoeira, FOIRN.

BÉKSTA, Kazyz

_____. 1988. *A Maloca Tukano-Desana e seu Simbolismo*. Manaus: Secretaria de Estado da Educação e Cultura.

BERNARDINI, Aurora

_____. 2009. "Introdução". In: STRADELLI, Ermmano. *Lendas e Notas de Viagem. A Amazônia de Ermanno Stradelli*. São Paulo, Martins Fontes:15-42.

CABALZAR, Aloísio

_____. 2008. *Filhos da Cobra de Pedra. Organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo, UNESP & ISA.

CHERNELA, Janet. 2001. "Piercing Distinctions: Making and Remaking the Social Contract in the North-West Amazon". In: RIVAL, Laura & WHITEHEAD, Neil. *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of the Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford: University Press: 177-195.

_____. 2011. "Centered and Decentered Discourses: Anticipating Audience in an Indigenous Narrative Project in Brazil". In: *Proceedings of the First Symposium on Teaching Indigenous Languages of Latin America*. Eds. COLONEL-MOLINA, Serafim and MCDOWELL, John. *Minority Languages and Cultures of Latin America*. Bloomington: Indiana University: 24-34.

DÉLÉAGE, Pierre. 2011. "Les discours du rituel". *Journal de la Société des Américanistes*, v.97, n.1: 77-86.

DIAKURU (Américo Castro Fernandes) & KISIBI (Dorvalino Moura Fernandes). 1996. *A Mitologia Sagrada dos Desana - Wari Dihputiro Põrã*. São Gabriel da Cachoeira, UNIRT/FOIRN.

_____. 2006. *Bueri Kãdiri Marĩriye – Os ensinamentos que não se esquecem*. São Gabriel da Cachoeira, UNIRT/FOIRN.

GOLDMAN, Irving. [1963] 1979. *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Illinois University Press.

GUZMÁN, Antonio (Miru Púu) & José Ariel James. 2003. *Masá Bëhkë Yurupary, mito tukano del origen del hombre*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

_____. 2004. *Relatos alternativos de una realidad*. Bogotá: Instituto de Antropología e Historia.

HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: University Press.

_____. 1996. Shamans, Prophets and Pastors. In: THOMAS, Nicholas & HUMPHREY, Caroline. *Shamanism, History and the State*. Michigan: University Press: 32-75.

_____. 2010. "Entre l'image et l'écrit. La politique tukano de patrimonialisation en Amazonie". *Cahiers des Amériques Latines*, v. 63-64: 195-227.

_____. 2012. Escrever na Pedra, Escrever no Papel. In: ANDRELLO, Geraldo. *Rotas de Criação e Transformação*. São Paulo: ISA: 138-167.

_____. 2016. "Writing on Stone; Writing on Paper: Myth, History and Memory in NorthWest Amazonia". *History and Anthropology*, v. 27, n. 2: 154-182.

JACKSON, Jean. 1983. *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge, University Press.

KEHÍRI, Tolamã. 1993. "Entre la Bible et le Fusil". Narrative de Tolamã Kenhíri (Luis Lana) recueillie par Dominique Buchillet. *Chroniques d'une Conquête. Ethnies. Droits de L'Homme et Peuples Autochtones*, n. 14: 19-21.

KUMU, Umúsín & Kenhíri, Tolamã. 1980. *Antes o Mundo Não Existia. A Mitologia Heroica dos Índios Desana*. Rio de Janeiro, Editora Cultura.

_____. 1995. *Antes el Mundo No Existia. La Mitologia Heroica de los Indios Desana del Brasil*. Barcelona, Prensa Universitaria.

LASMAR, Cristiane. 2005. *De Volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo, UNESP.

ÑAHURI (Miguel Azevedo) & KUMARÕ (Antenor Nascimento Azevedo). 2003. *Dahsea Hausirõ Porã ukûshe wiophesase merã bueri turi. Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*. São Gabriel da Cachoeira, UNIRT/FOIRN.

PĀRÕKUMU, Umusĩ (Firmiano Lana) & KĒHÍRI, Tōrāmũ (Luiz Lana). 1995. *Antes o Mundo Não Existia - Mitologia dos Antigos Desana - Kēhíriporã*. São Gabriel da Cachoeira, UNIRT/FOIRN.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerard. 1968. *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Bogotá, Universidad de Los Andes.

_____. 1996. *Yuruparí. Studies of An Amazonian Foundation Myth*. Cambridge, Harvard University Press.

RIBEIRO, Berta. 1980. "Introdução". In: KUMU, Umúsín Panlõn & KENHÍRI, Tolamã. *Antes o Mundo Não Existia A Mitologia Heroica dos Índios Desana*. Rio de Janeiro, Editora Cultura.

_____. 1995. *Os Índios das Águas Pretas*. São Paulo, Edusp/Companhia das Letras.

SABATINI, Silvano. 1986. "Genesi locale, fasi di elaborazione e di pubblicazione del manoscritto. Riscoperta di una identità". In: LANA, Firmiano & LANA, Luiz Gomes. *Il Ventre dell' Universo*. Palermo, Sallerio editore.

WRIGHT, Robin. 1992. "História Indígena do Noroeste da Amazônia. Hipóteses, questões e perspectivas." In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *História dos Índios do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras: 253-266.

DOCUMENTOS

Nas Fronteiras do Brasil – Missões Salesianas do Amazonas. Rio de Janeiro, 1950. Boletim Salesiano. Novembro/Dezembro.

Recebido em 2 de maio de 2018. Aceito em 13 de agosto de 2019.

Reflexivity and Self-Referentiality in Image: An Analysis of Yaxchilan Panel VII Hieroglyphic Stairway

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.169169>**Hilda Landrove Torres**

Universidad Nacional Autónoma de México, Mesoamerican Studies Posgraduate Program | Ciudad de México, México
lluviadearbol@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0602-695X>

ABSTRACT

This paper presents an analysis of 'image-within-image' in Panel VII, Hieroglyphic Stairway 2, Structure 33 of the ancient Maya city of Yaxchilan, considering the position it occupies in the set of panels and its integration in the architectural setting. It will also examine the narrative registered in the embedded text and the subject of both text and image. It will argue that the recursive device of 'image-within-image' in the Panel extends to the totality of the staircase with the other twelve that compose it, and to the ritual activity celebrated on it. The analysis will provide an opportunity to explore reflexivity and self-referentiality and their implications for insights on ritual and personhood among Late Classic Maya. To do this, I will build on anthropology of art approach and its notion that visual devices may elicit ontological conceptions.

KEYWORDS

Self-referentiality,
Reflexivity,
Image,
Anthropology
of Art, Maya.

**Reflexividade e Auto-Referencialidade na Imagem:
Uma Análise da Escada Hieroglífica do Painei VII de Yaxchilan**

RESUMO Este artigo apresenta uma análise da 'imagem dentro da imagem' no Painei VII, Escada Hieroglífica 2, Estrutura 33 da antiga cidade maia de Yaxchilan. Considera-se a posição que a imagem ocupa no conjunto de painéis e sua integração no cenário arquitetônico. Examina-se também a narrativa registrada no texto inserido no Painei e o tema do texto e da imagem. Argumenta-se que o dispositivo recursivo da 'imagem dentro da imagem' no Painei se estende à totalidade da escada com os outros doze que a compõem e à atividade ritual celebrada nela. A análise fornecerá uma oportunidade para explorar a reflexividade e a auto-referencialidade e suas implicações para conhecer o ritual e a personalidade entre os maias clássicos tardios. Para tanto, me baseio na antropologia da arte e em sua noção de que os dispositivos visuais podem extrair concepções ontológicas.

PALAVRAS-CHAVE

Auto-referencialidade,
reflexividade, imagem,
Antropologia da Arte, Maya

INTRODUCTION

The ancient Maya city of Yaxchilan, aside Usumacinta River and in the current frontier between Mexico and Guatemala, flourished between the 2nd and 8th centuries. One of its most magnificent structures is the building on top of a long stairway that extends from the main plaza. Known today as Structure 33, it was established when the city was both at the peak of its power and the prelude of its demise in the second half of the 8th century, in the last part of the period known as Late Classic Maya (600-900 AC). Between the long stairway and the entrance of the Structure, there is a set of 13 panels or “steps”, known as Hieroglyphic Stairway 2. In the central panel, we can appreciate the visual device of ‘image-within-image’. The scene of a character in position and ball player attire waiting for a ball that seems to fall from a stair is central to the panel and is duplicated in the left superior part.

The existence of this visual device in the Panel, the position it occupies in the set of panels, and the integration in the architectural setting, reveals an opportunity to reflect about relational concepts revealed in the image, such as reflexivity and self-referentiality, and the implications for insights on Late Classic Maya.

To face the analysis of Panel VII, the text will part from the description of the Panel and will recur to previous studies on art history dealing with ‘image-within-image’ and similar visual devices, and anthropological reflections regarding reflexivity and self-referentiality. I will also consider Classic Maya Studies regarding aspects of personhood, ritual activity and the particular themes represented on the Panel. In the last decades, the knowledge of Classic Maya has been extended in relevant manner by considering their ontological conceptions¹. The existence of written texts has favored them as the main source of data for these relevant results, while images use to be considered more for their iconographical information and as source for identification of particular gods, ancestors or historical characters. However, there is a growing tendency to explore image as source for information of social aspects of Classic Maya life (see for example O’Neil, 2014; Houston, 2014; Brittenham, 2019). I will attempt to add to this tendency focusing predominately in the logic expressed in the construction of image and in the relations internal and external to it and building on the anthropology of art approach (e.g. Levi-Strauss, 1963; Gell, 1998; Lagrou, 2011), that suggests that formal elements may reflect ontological considerations. This way, this case study intends to show the validity of such approach for the analysis of Classic Maya images as sources to reflect about ritual action, personhood, temporality and related issues.

The goal of this paper is to provide possible understandings of reflexivity and self-referentiality based on the analysis of ‘image-within-image’ in Yaxchilan Panel VII Hieroglyphic Stairway, considering also the embedded text and the relations of image to its material support and architectural setting.

¹ | Probably by the shift involved in the understanding of previously interpreted ‘supernaturals’ as co-essences (Houston & Stuart 1989: 13, see also Velásquez 2011).

I will begin by a description of the Structure 33, where Panel VII and Hieroglyphic Stairway are situated, to provide the material context and a brief approach to the organization and visual subjects of the set of panels that conform the Stairway. The description will include a relation of the relevant topics on the text of Panel VII. After that, the paper will provide an examination of the subject of the image of the Panel and will argue that it can be considered as a metonymical representation of the ball game. Finally, the third and last part will analyze the existence of self-referentiality and reflexivity in the Panel and in the integration with the architectural setting and will provide possible interpretations.

THE STRUCTURE 33 AND THE HIEROGLYPHIC STAIRWAY

Structure 33 was dedicated² on 9.16.16.0.0 (February 10th 767 CE) as a “monument to the genealogical legitimacy and ritual efficacy” (Tate, 1992: 224) of the accession of *Yaxuun Bahlam* IV (752-768 CE). It was probably the center of a construction program that helped to define the ritual territory of this *Ajaw* at the ceremonial center (*ibidem*), was set back from view of the plaza below.

The path to Structure 33 begins in Yaxchilan main plaza with a long stairway that leads to a small space of 15x30m on top of it. Another stairway, divided in two parts, begins there: the first one, of six steps, leads to a terrace of approximately 2m wide and, from there, another six steps arrive at the large space where the series of thirteen carved risers known today as Hieroglyphic Stairway 2 is placed. (Fig. 1)

Of the thirteen panels, eleven show scenes of ballgame (figs. 2, 3). The game is alluded by the image of a ball player resting on his knee with the opposite arm outstretched for balance in front of a stair with a falling ball. The players carry elaborated headdresses of fishes that feed on water lilies. In one of them (VIII), the player is seen from the back, and we can see the back rack with the ‘cosmic monster’. Some of them (IV, V, X and XII) are wearing ‘x-ray masks’ (as they are called now) (Velásquez, 2007). These masks allude to a ritual operation translated as ‘personification’, in which a human being takes on the person of an ancestor or a divine being (Houston, Stuart & Taube, 2006: 271). The mask suggests that the ‘personification’ is a concurrence of two entities in the same human body; it points to a complex identity. The panels I and IX depict women who observe a falling ball but are not dressed or positioned as players.



Figure 1
Yaxchilan Structure 33, with Hieroglyphic Stairway 2 in front of the Structure.
By Arian Zwegers from Brussels, Belgium (Yaxchilan, Structure 33) [CC BY 2.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/2.0/>)], via Wikimedia Commons

² | Dedication is recognized principally in the written records, and is the marking of “political, social, or ritual activation of an object or monument” (Stuart, 1998: 374).

Panels II and III show women holding two-headed serpents³ from which K'awiil emerges. This visual theme is also an allusion to a ritual operation, which corresponds to what epigraphic writing describes as 'to invoke K'awiil'. This operation points to the manifestation of an otherworldly entity that may be K'awiil itself or a different one.

The panels do not seem to have been designed as parts of a unique work but as the placement of pieces previously executed or commissioned for the inauguration event. It looks like the panels surrounding the main three at the center (VI, VII and VIII) were meant to complete the image of ball game and support it with ritual actions of 'personification' and K'awiil invocation⁴.

Panel VII (fig. 4) is the visual and thematic center, with *Yaxuun Bahlam* as main character, fringed to the left (panel VI) by the image of his father, and to the right (panel VIII) by the image of his grandfather. Panel VII approximately doubles the size of the other twelve and is organized internally around the figure of *Yaxuun Bahlam* in ball player's attire. The left side shows a depiction of a mythical narrative embedded in the contour of a stair from which a ball with a captive inside is falling. The right side is the narrative of the dedication of the stair and the reenactment of a foundational act. It depicts also two dwarfs with star signs. Panel VII is the visual and thematic center of the set of panels. It divides the whole composition in two almost equal parts, and contains the main narrative, related to the origins of ballgame, the inscription of the dedication event and the foundation of the stairway itself.

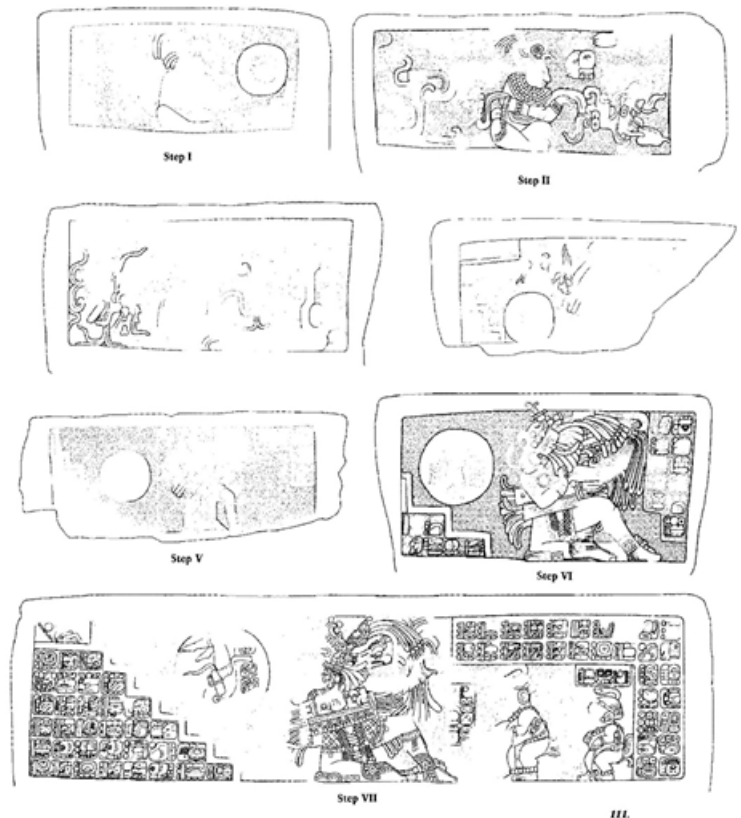


Figure 2
Yaxchilan Hieroglyphic
Stairway 2, Steps I-VII.
Drawings by I. Graham
(Graham 1982: 156-160)

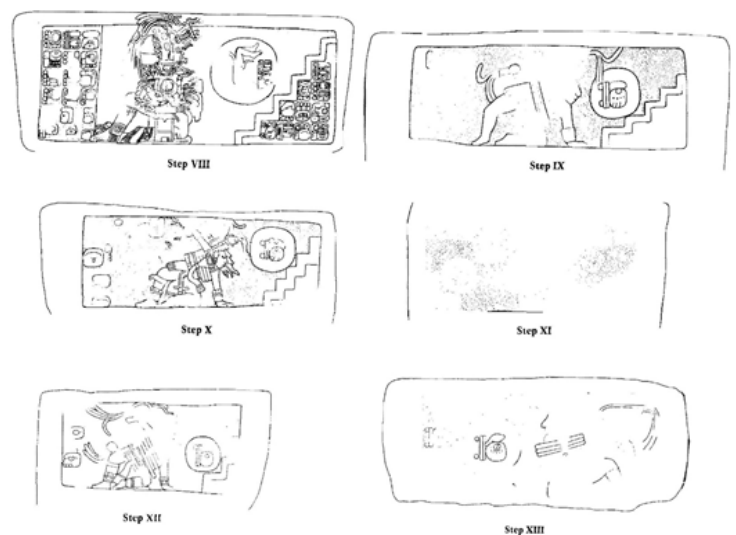


Figure 3
Yaxchilan Hieroglyphic
Stairway 2, Steps VIII-XIII.
Drawings by I. Graham
(Graham, 1982: 162-164)

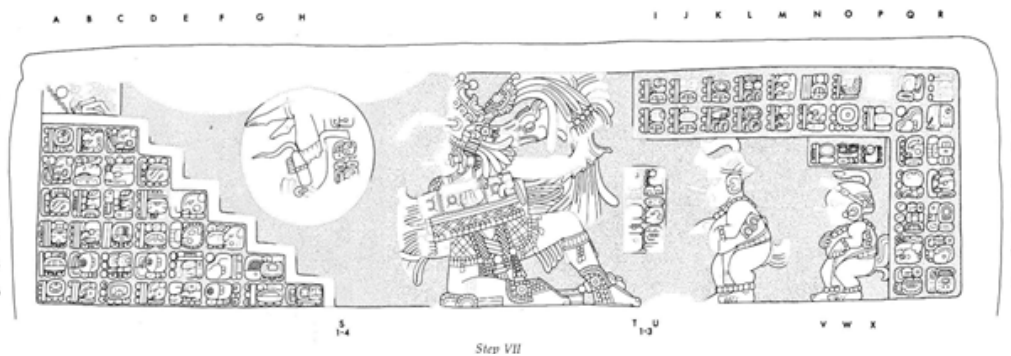


Figure 4
Yaxchilan Hieroglyphic
Stairway 2, Steps VIII-XIII.
Drawings by I. Graham
(Graham, 1982: 162-164)

THE TEXT ON PANEL VII⁵

The text on the panel is probably the most ancient account from Maya and from Mesoamerica referring (indirectly) to the ball game. The text on the left side of the panel begins with the decapitation of three primordial entities of no deciphered names, the first of which could be the Maize Deity. The episodes are separated by Distance Numbers⁶ and narrated in a parallel structure. Each clause begins with a date in Calendar Round⁷, followed by the verbal phrase (*chak b'ah*, “his head was chopped”), the name of the entity decapitated and the statement that were first, second, and third conquest or creation. The verb used to refer to these primordial events is *ahaal* and there is a debate about what would be the most precise translation. The array of meanings for the word indicate a strong relation between “conquer”, “awakening” and “creation”, and probably the whole spectrum is alluded in the word⁸. After the events, the text names the place of the occurrences: a particular stairway (The Three Conquests Stair)⁹, of the Black-Water (Hole, Portal?)-Place (*Ik'-Way-Nal*) in *Wakminal* (Tokovinine, 2002: 3). The Black Water Place is a generic denomination for a mythical place with no geographical coordinates where several cosmological origin events occur¹⁰, more an ontological space of humidity, wateriness and darkness from which creation and creatures emerge. The whole segment ends by declaring that “it was completed”.

The second part of the text, in the right side of the panel, begins by stating an enormous amount of passed time; an iteration of 8 times 13 cycles of multiples of 20. The sum would place the original events billions of years in the past and conveys to a date correspondent to October 17th 744 CE. In this date occurs the dedication of the stairway, presumably the one where the 13 panels are placed. Its proper name is The Three Conquests Stair which is an obvious allusion to the events described in the first part of the text. The text concludes by saying that *Yaxuun Bahlam* is the ‘personification’ of *Yax Chiit Ju'n Winik Nah Kan*, “Waterlily Serpent”, “god of the wind, water and cenotes, and Classic Maya counterpart of Quetzalcoatl (Taube, 1992: 56-59)¹¹. Finally, the subject of the dedication event, *Yaxuun Bahlam*, is mentioned with his titles.

3 | This entity is a very variable one. It appears in different images from Classic Maya in a gradient that goes from a rigid object (Copan Stela 6 would be an example) to a livelier ophidian being (like the one appearing in these panels or in Yaxchilan Lintel 25). This serpent being is more commonly known as ‘vision serpent’, a name given by Linda Schele (Schele & Miller, 1986), assuming that what appears in the mouth of the serpent is a vision resultant from bloodletting.

4 | The characters of the panels surrounding the central three panels are overlords of lesser social range. Their images, although thematically the same, vary in details, such as the content of the ball, or the headdresses they wear. Their appearance in a set of panels would correspond to a tendency (particularly explicit during the reign of *Yaxuun Bahlam* IV), to share the space of public representation, something that seems to rely on a more corporative distribution of power, as part of the changes occurring towards the end of Classic Period, ca. 8th century CE.

5 | I appreciate the collaboration of Dr. Felix Kupprat who helped me with the translation and indicated some interesting details. I consider also partial translations or observations from Tokovinine, 2002; Stuart, 2010; Zender, 2004.

6 | Distance Numbers is the name given in inscriptions to numbers that link one date to another by adding a determined time span.

7 | Calendar Round is one of the Maya counting time systems. It dates a day as the result of the combination of a day in a 260 cycle and another in a 365 days cycle.

DECAPITATION, DISMEMBERMENT AND DISJUNCTION

The main scene in Panel VII depicts *Yaxuun Bahlam* at the foot of a Stairway, in ballgame position and attire. A ball, containing a captive inside, falls from the stair¹². This is usually considered a particular form to express the decapitation of the captive (the ball being his head) and, in consequence, his condition of sacrificial object (see Miller & Houston, 1987: 47-48; Zender, 2004: 8). Several data can sustain this view and, at least in one case, *ch'ak baah* ("his head was chopped") refers directly to decapitation of war captive (see Orejel *et al*, 1990; Stuart, 2010: 177)¹³. However, I will consider other possibilities, following Gillespie's reflections (1991) on the relation between decapitation and dismemberment and cosmological creation.

Dismemberment is in Maya thought (and probably Mesoamerican), an operation that makes creation possible. The first events in the narrative of Panel VII are decapitations of three primordial entities, separated by enormous spans of time. The consequence of the decapitation is not explicit in the text; it is more a self-evident argument. Instead, it focuses on the place where it happened, the *Ik'-Way-Nal*, sometimes translated as "The Black Hole". As we saw before, this location is associated with cosmological creation in several others Maya narratives.

As Gillespie has pointed out, the body is conceived as an image of a primordial state of things. All phenomena are held together and the very existence is made possible by means of a dismemberment of an originally-unified body (Gillespie, 1991: 333). This kind of narrative is widely known, e.g. in the Aztec story about Tlaltecuhli, who is dismembered by being pulled in opposite directions by Quetzalcoatl and Tezcatlipoca, to create Earth and Sky (Histoyre du Mechique; Taube, 1993: 69-70), but there is an analogous Maya story as well. In Palenque, Panel South of Temple XIX's Platform, the inscription narrates the decapitation of a character in the context of what seems to be the world's creation (Stuart, 2010: 68-77)¹⁴.

Dismembered bodies may also be understood as heterotopic bodies: bodies that, in Amerindian thought, can be (and in fact are), composed and decomposed. "The ontological function of bodies assembled and disassembled, (is) to give origin to a state of affairs, to carry transformations in the world" (Cesarino, 2016: 166). For Mesoamerica, López Austin has proposed that the divine entities are distinguishable by their capacity of getting involved in fission, fusion and re-composition in variable combinations and has explored social implications of such capacities. For example, the correspondence of the arising of particular manifestations of Gods with group's divisions (López Austin, 1983: 76-77).

Gillespie explores, considering not only Mesoamerican data but examples of mythical motif of Rolling Heads (see Levi-Strauss, 1974, 1978) extended throughout the Americas, the equivalence between chopped heads and balls used in ritual games involving changing seasons, astronomical movements and agricultural fertility¹⁵.

8 | Schele & Freidel suggested "creation" as a probable translation, considering the verbal root Aj, "awakening" (Schele & Freidel, 1991). Stuart points to the relation between "awakening" and "creation" by considering that the captives sacrifice in "fields of creation" represents "cosmological awakenings" (Stuart, 2010: 177). Tokovinine, in a different approach, proposes that "conquest" (or even "the conquered one") fits more with the military symbolism of ballgame sacrifice (Tokovinine, 2002: 1).

9 | I'll use this denomination for more transparency on the text but considering "conquest" the different connotations of the word.

10 | Is the place in the Cosmic Vase (K1609) (Wagner, 2001: 287, figs. 451 y 452) and the Vase of the Seven Gods (K2796) (*ibid.*, fig. 33, p. 84), describing the creation event of the Current Era (*ibid.*: 284). This habitat has other names as well but is always identified by its humid and dark environment.

11 | As Tokovinine remarks, 'personification' uses to be associated with ballgame (Tokovinine, 2002; see also Houston & Stuart, 1996). Other examples are in the Hieroglyphic Stairs at El Perú and Copan.

12 | Zender sees that *Yaxuun Bahlam* has rather struck the ball up, and that this scene corresponds to what the text describes as "the three conquests stair is struck", a modern eco of the decapitations of three supernatural beings in mythological time (Zender, 2004: 8).

13 | The text indicates a cosmological connotation to the decapitation. This occurs in The Black Hole location.

14 | This character (or two different aspects of him), is named by Stuart Crocodile-Starry Deer, and is an aspect of the Celestial Monster usually overlapped with "the more conventional concept of crocodile as symbol of Earth" (Stuart, 2010: 73).

15 | One important consequence of this approach is that decapitation does not

These three themes have in common their character of disjunction, equivalent to the one created in the body when is divided into parts. “Dismemberment of the human body into the discrete parts represent *par excellence* the introduction of discontinuity into what was once a unified whole...” (Gillespie, 1991: 333). Dismemberment is, more than the loss of life, what matters to the ballgame. The game puts at stake the production (and control) of disjunction in several levels, ranging from cosmological to social. Accordingly, the game was played in moments of social, seasonal and astronomical disjunctions¹⁶. In consequence, Gillespie proposes that the ball game court is a representation of the human body, whose head is the ball¹⁷.

“In all of the games that are thought to affect seasonal movements or climatic change, the result is obtained by playing the game itself, which repeats the disjunctive character of periodic cycles, and not by any “sacrificial death” as it is usually suggested for the Mesoamerican game” (Gillespie, 1991: 332).

As a game played between different segments of a society or between different parties, the idea of disjunction and consequent creation through dismemberment extends to the court itself, considered as a body, and to the game, as one that mirrors, and recreates the agricultural and astronomical disjunctions in the social level.

In Panel VII we see the body of the captive treated as a ball, as the dynamic center of the ball court. He is falling from a stairway which alludes probably to the ball game court¹⁸, and is waiting to be beaten. The text in Yaxchilan does not refer to the actions executed upon the ball but is informative that in another text from the site La Amelia, a captive in similar context is named “the wrapped thing” and that he “is thrown” (Tokovinine, 2002: 3)¹⁹. We may think of the captive turned into ball as the dynamic element involved in the game as generative combat. Considering all these, we can conceive the image in Panel VII as a metonymic representation of the ballgame itself, and not necessarily its supposed outcome: i.e. the sacrifice of the captive. The captured enemy is incorporated in the production and control of disjunction being transformed, via a set of visual and textual analogies and (probably) associations, mediated by the ritual action, into the ball played.

REFLEXIVITY IN IMAGE

To this point, we have observed the Panel VII in its relation with the other twelve panels of the Hieroglyphic Stairway 2 and attended to the narrative in textual inscription. Besides, we have explored the subject of the scene of the Panel and have provided a possible interpretation for its meaning. Let's approach now the existence, in the left side of the image²⁰ (fig. 5), of an identical but smaller scene, containing the same elements. It is placed, on the Panel, on top of the stair with the embedded text, occupying

necessarily means death; in several accounts, the head that is chopped is alive and keeps playing. Among Classic Maya, the *wahy Ch'ak Baah* Akan is represented, in one of his manifestations, cutting his own head (Grube and Nahm, 1994: 708; Houston and Stuart, 1998; Grube, 2004: 63-64). He is neither dead nor alive; cutting his own head is perhaps more an ontological state than a particular event in a narrative, and probably a device to reflect and enact several disjunctions. He is the *wahy* of Matawiil, a mythological place where the Gods of the Palenque Triad emerge (Grube, 2004: 63-64).

16 | Maya scholars have indicated consistently the nature of the game as public ritual, tied to seasonal and agricultural renovation (see for example Cohodas, 1975 and Scarborough, 1991). In Yaxchilan the game represented in the Hieroglyphic Stairway was probably tied to the Venus cycle, indicated not only by the date of the event but also by the dwarfs with Venus signs in their bodies (Cohodas, 1991: 275). It's also probable that a ballgame could indicate a change in entire political hegemonies or a great victory over an important opponent or the instauration of a new lineage, as they were celebrated and established in ritual ballgame (Gillespie, 1991: 340)

17 | The image of the equivalence of ballcourt with a dismembered human body provided by Gillespie, is from Codex Borgia, Plate. 35, with his extremities laying on the four corners of the court. (Gillespie, 1991: 337, fig. 16.7).

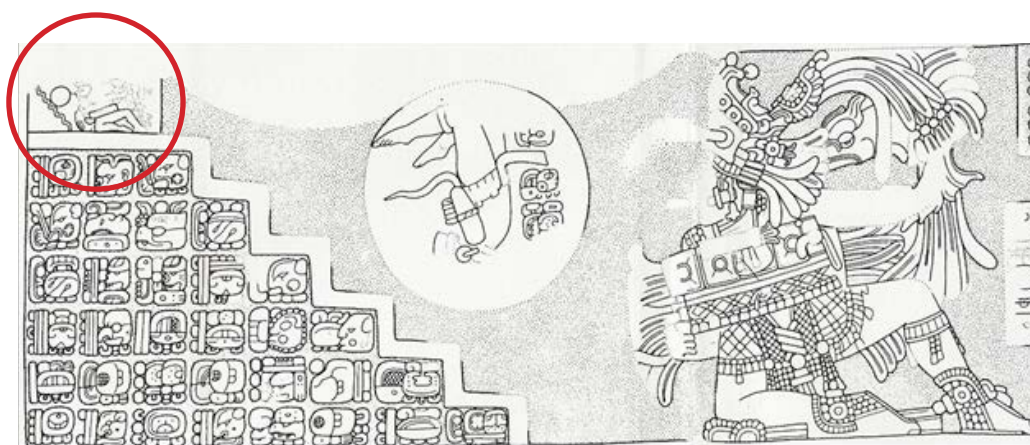
18 | There is a recurrence in Classic Maya art to depict ball game courts as stairways. Tokovinine describes it as 'similarity' (Tokovinine, 2002, note 4) and they might have been considered equivalents.

19 | In the same text of La Amelia there is an identification of the captive with a *wahy* in form of a ball (Zender, 2004: 6).

20 | The right side is occupied, as we saw before, by two dwarfs. It is probable that these are depictions of courtly dwarfs; they appear in several

all the space provided by the last step. She replicates not the whole panel but the main scene: the stairway, the falling ball and the ball player at the foot of the stair.

This could be considered as an example of what Gide named '*mise en abyme*'. The term is not transparent nor of unique definition, as diverse analysis have shown²¹. It could also be named after Chastel, who introduced the more descriptive denomination of 'picture-within-picture' and related it to the artist's self-expression (Chastel, 1978)²². Wirth (1988) introduced the concept of 'image-within-image' to surpass the limits of Chastel proposal. Bokody, who worked on this concept in his study of Italian painting defines it as "any kind of duplication of two-dimensional depicted surfaces" (Bokody, 2015: 20; see also Whatling, 2009). He proposes to retain the idea of artistic reflexivity as a possible sign of meta-image significance in the interpretation of such duplication. I will consider for the analysis of Panel VII both the idea of reflexivity and the mirror-like quality of '*mise en abyme*' because, as we will see ahead, the replication in the image of Panel VII involves no one but threes instances of the replica.



courtly images accompanying the Ajaw. They carry stars marks, what makes possible to think of them as astronomical assistants of the game, in his analogy with an astronomical battle.

21 | After Gide, [1926] 1973, several studies made the original observation more complex. Magny focused on the idea of endlessly reflection in mirror that introduces an inner space in the work (Magny 1950). Dällenbach on the other hand, sought to recompose Gide's original idea and proposed the notion of similarity of part to whole that would work, in a literary text, as a mirror metaphor (Dällenbach, [1977] 1989). After these seminal analysis, '*mise en abyme*' kept being referring to an array of complete different ideas. Those working on early-modern period saw in its inherent self-reflexivity an index of artistic "self-awareness". See for example Stoichita (1997) who sees it as a way to express the "disenchantment of the world" or Belting (1994) about the correspondence with the rise of the so-called "period eye" and modern thinking.

Figure 5
Yaxchilan HS 2, Step (Panel) VII, Left Side. Drawing from I. Graham (Graham, 1982: 160)

Building on these concepts, I will also focus on the '*mise in abyme*' device as indicative of ontological processes elicited in image and its material support. The idea that visual devices may reveal ontological considerations is relevant for the anthropology of art. "There is an affinity between a seeing style and a thinking style" (Lagrou, 2011) or, the way Gell puts it: "the intuition that there is a linkage between the concept of style (as a configuration of stylistic attributes) and the concept of culture (as a configuration of intersubjective understandings) is well founded" (Gell, 1998: 156)²³.

For Mesoamerican cases, there are few studies that attend to image's composition and visual devices to explore ontological constituencies. A relevant reference is Frassani (2016: 455). Her investigation approaches continuity of ritual expressions in Mesoamerica as a system of particular ways to transmit, preserve and transform secret knowledge. On that system, '*mise en abyme*' occupies a privileged place because of his recursive nature. Another revealing study comes from Neurath (2016), who has analyzed the image of the sacrifice of a sacrificial knife in Codex Borgia. In his

22 | One important problem involved in Chastel's study was the definition of 'picture', or 'tableau'. His analysis contemplated only art works from 16th century onwards.

23 | The Classic example of this approach is Levi-Strauss (1963) interpretation of split representation as expressing the person's unfolding (see also Wagner, 2012; Lagrou, 2011) or, for Mesoamerican cases, Pasztory (1998) in her analysis of abstraction in Teotihuacan art and O'Neil (2014) in the exploration of dynamics of visibility-invisibility in art and architecture in Piedras Negras.

interpretation, the sacrifice gives place to creation of beings with a differentiated, phantasmagoric ontological state. Such state can be recognized for their bi-dimensional and ambiguous images. For Maya cases, a relevant reference to consider is Gillespie (2007: 103). She studies how canons employed for representing spatial setting in two-dimensional images can provide clues to modes of social consciousness. In particular, she proposes that, attending to the prominence of verticality or horizontality in two-dimensional art works, is possible to distinguish two different modes of social consciousness that involve different ways to construct the political relations between capital and subordinates.

While Frassani situates recursivity, the quality of an object defined in terms of itself and expressed in terms of mirror like repetitions, as an important device of Mesoamerican thought (Frassani, 2016: 451), Neurath emphasizes the need to analyze images coming from pre-Hispanic sources. He suggests taking into account that -as several different studies have already demonstrated- the existence of a particular treatment of images elicits a form of presence, a relation, an ontological state (Neurath, 2016: 89). Gillespie, on her side, elaborates on the relation between artistic conventions and social relations (Gillespie, 2007).

Severi analysis of Kuna chant provides a useful interpretation on the uses and consequences of a particular type of replication in Amerindian thought that might be helpful for the analysis of Panel VII (Severi, 2002). In the Kuna chant, the transformation of the enunciator is produced through a dislocated self-referentiality. The Kuna shaman talks about himself in the third person, narrating in present tense a series of actions already performed in the past and, in doing so, "the enunciators have become two, one being the 'parallel image of the other'" (Severi, 2002: 32). The abyssal image is, in this interpretation, fundamental in the creation of ritual identity; the self is potentially replicable and capable to be transformed by accumulating identities in the process of replication.

In Panel VII, we observe in the image the duplication of a scene that involves two characters, *Yaxuun Bahlam* and the captive. We have seen that the captive is (probably in ritual action) transformed into the ball, central to the game metonymically represented, but his transformation is not depicted. The image is synthetic, showing a single image of a ball containing the captive. In the case of *Yaxuun Bahlam* something similar happens. He 'personifies' *Yax Chiit Ju'n Winik Nah Kan*. He himself is this complex person with all the relational attributes that identify him as the Sacred Lord of Yaxchilan, He of the 20 Captives, Lord of Three *Katunoob*; the leading figure and ritual actor of the dedication event, and *Yax Chiit Ju'n Winik Nah Kan* who is not present in the original narrative but is presumably the responsible of the primordial decapitations. Up to this point, the multiple persona is represented through a single image; when we see *Yaxuun Bahlam*, we are also observing *Yax Chiit Ju'n Winik Nah Kan*. This is frequently attested in Maya images, in the particular case

of 'representation'. *B'aah*, the term for the textual utterance of this ritual operation, has a range of meanings going from head, body (or some part of it, like forehead or face), person and image, and bespeaks of a particular Maya notion of 'image' and 'being' (Houston and Stuart, 1998: 87). 'Image' involves the extension of being into a different corporeality, for example when it is put into a stone, and divisibility, when a unique body becomes the locus to different entities.

And then, adding up to the complexity of the person indicated in the main scene of the Panel and in the textual inscription, we can appreciate the duplication of the whole scene. In the duplicated smaller image in the superior left side, the characters are not identifiable. The respective positions of *Yaxuun Bahlam* and the captive inside the ball are occupied by the silhouette of a man in ball player position and attire at the foot of the stair and a ball falling from it. As they are not defined, we may ask for example if the ball player in the small version is *Yaxuun Bahlam* or a generic presentation of a man-god playing in the Three Conquests Stair to get the world in motion and primordial subject responsible of decapitation in the three subsequent creations of the world. This could be *Yax Chiit Ju'n Nah*, and the statement of the text referring to *Yaxuun Bahlam* 'personifying' him would serve as confirmation to his identity. However, we do not see any entity in the textual narrative. The decapitation is told in passive form, so we have no clue of the subject of the action, if there is any subject. We might also say that *Yaxuun Bahlam* occupies the same paradigmatic position of a primordial character and the captive, in his condition of ball bounced and played and dismembered, occupies the position of the decapitated.

At this point we must consider that this small scaled image is not unique and is not limited to the carved image in the Panel but extended to the physical stair where the set of panels are placed. If we see the totality of the installment, we have a stairway leading to a final step, with panels in which the central image is a stairway with a ball player in game position waiting for a ball falling from a stair that, on top of it, shows another stair with a ball player waiting for a ball falling from the stair. If we see it this way, the small image in the panel is not just a duplicate but an iteration of an abyssal composition in at least three

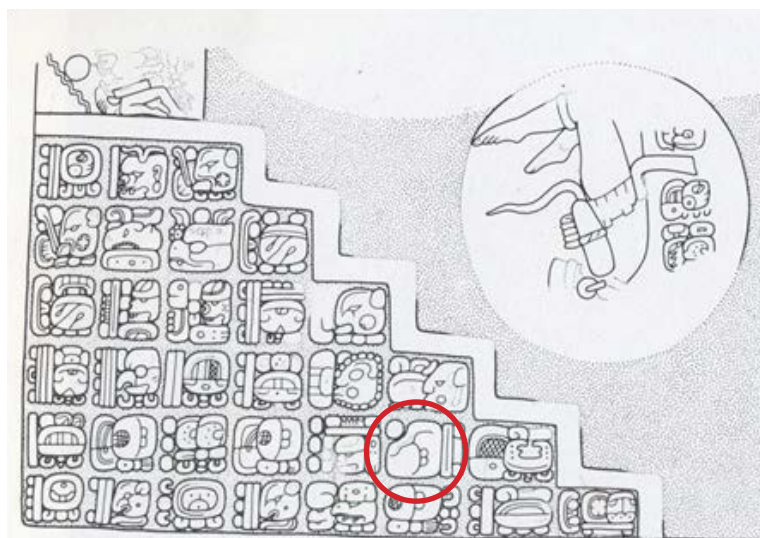


Figure 5
Yaxchilan HS 2, Step
(Panel) VII, Left Side.
Drawing from I. Graham
(Graham, 1982: 160)

levels²⁴ (fig. 6). Is possible to conceive that the iterative replication extending into physical reality was also as a way to create the physical scenario for ritual action.

The relation between the three iterations of the abyssal composition may be better understood considering the mirror-like quality of '*mise en abyme*', a reflection of image itself that appears as infinite. The reflexivity involved in such device possesses the destabilizing effect of nullifying the prominence of a particular instantiation and with it, the particular identities of its leading characters. There is not an individual self any-more in a potentially infinite replication, although we can focus a particular utterance that corresponds to a point of view and select it as relevant to serve, in this case, to the memory of an event, the ritual inauguration of the Stairway.

This nullification also applies to the logical link between cause and consequence because in the abyssal composition, the image appears to generate itself, without a point of origin. As a result of placing the image as a set of scalar copies, the original narrative does not occupy the position of source for ritual reproduction. The ritual action, for which the set of panels and its placing on the stairway is designed, becomes the central focus of the composition. Hence the ritual may be seen as the producer of the several other iterations. This abyssal recursivity of the image is in contrasted dialogue with the linear form in which it is presented in the textual record, that narrates three original decapitations with the same structure but separated in time and then, after an enormous time span, presents the main event of the text: the 'dedication' of the Stairway.

Another relevant feature of the composition is that in each case the reproduction is marked by the stair, more than by the characters involved. The stair occupies all the iterations of the image. This idea is reinforced by the fact that the Stair is not only a main component of the image and the textual narrative on the panel, but the place where the main event occurs and the protagonist of the 'dedication' event. The stairway leading to Structure 33 is equated to the Three Conquests Stair in which the dismemberment of three primordial entities occurred.

This focus on location makes possible to connect directly the primordial event with the one happening in the present, not through a set of causal inferences, but more as a confluence or recurrence of specific conditions, being location the most relevant of them, led by human beings that 'personify' primeval deities or ancestors²⁵. If we take seriously the consequences of this focus, we might understand creation not as an isolated event at the beginning of a time line, but as a potential that can be enacted in particular occasions. A relevant event would allow recreating the conditions for generative ritual action through the transformation of ritual actors in mythical characters and constructed locations in places of creation.

As it is quite common with '*mise en abyme*' and its recursive nature (Frassani, 2016: 451), the work offers a reflection of itself; coming to exist as another iteration of what is represented on it and introducing the issue of scale. In this case, the scales

24 | Perhaps we might consider the glyph *Ehb* (stairway) in the text inserted on the image of the stair, as another iteration, although this could be only a visual interplay (fig. 6). This glyph is written as a stair in profile with a falling ball, strikingly similar to the image in the panel. Additionally, this glyph is also the half of the glyph for ballcourt.

25 | In other cases, a different condition might be the dates. In Palenque, the association of K'inich Ahkal Mo' with G1 (one of the triadic deities) is through the realization of the same event (enthronization) in 9 Ik' date (Stuart 2010: 166)

allude to different orders of reality: the ritual action on purpose of the dedication of the Stairway; the set of panels (of which Panel 7 is the center) that creates the architectural setting for the ritual action and the small image inside the Panel 7 that alludes to the mythical instance of original events. Through these scales, in every iteration, subjects involved keep their identity, which is itself complex, and this complexity pervades every scale. This produces a “fractal type” effect (Dehouve, 2016: 523) in which what we observe in every iteration is the complexity of the whole composition.²⁶

The sort of representation involved in iterative repetition, bring us close to the agentic quality of work arts in Classic Maya art. This is something attested in analysis from Stuart, 1996; Hendon, 2012; Gillespie, 2008 and Houston, 2014. One of his expressions is what Stuart names the self-referentiality quality of stelae lintels, vases and many other objects, the facts that the inscriptions refer to the objects themselves. For Stuart, this quality is so recurrent that it may be regarded as the central focus of Maya inscriptions, even more than the human biographies of the kings (Stuart, 1996: 151). In accordance to this observation, we may think the Three Conquests Stair as an entity that speaks of himself speaking of something else (the creation of the world) on purpose of itself. This would be an extended enunciation of self-referentiality which creates replicas and gains complexity accumulating traces of identities in the process. The Stair, *Yaxuun Bahlam*, the captive and the rest of ritual actors involved are transformed in a ritual sequence that remained instantiated in the text as a linear narrative where the original events of a distant past are evoked or reenacted in the present. In the image, however, the abyssal composition presents the events as iterations of a same image trespassing scales.

26 | Dehouve names “fractal type” to a type of repetition which procedure allows the miniaturization of a form by applying a reduction in each iteration, so she is concerned with the issue of physical scale (Dehouve, 2016: 525). I consider it fits what we see in Panel VII, considering that scale in this case refers to levels of reality.

CONCLUSIONS

Considering the subject presented in the image of the panel, and with insights from Gillespie about the ball game and its relation with dismemberment and creation, this paper proposed that is possible to consider the central image of Panel VII as a metonymy for the ball game and not as a strict representation of its supposed outcome, the decapitation of the captive.

Taking into account the embedded text, the analysis of the panel’s placement and the subjects presented both in textual narrative and image in Yaxchilan Panel VII, Hieroglyphic Stairway 2, a few conclusions may be suggested. First, that the abyssal composition includes not only the image replicated in the panel but extends to the architectural setting in which the set of panels is placed. In that way, the installment works as a setting for the ritual action around the dedication of the Stairway. The Stairway itself is the central element in this composition, in which we can recognize several iterations of an image at different scales. The text identifies it as the place where three primordial decapitations occurred, and as the one protagonist of the

ritual event of dedication. This is evident in its name: The Three Conquests Stair. In the image, this identification is reinforced by the presence of the Stair in all the iterations of the image.

This leading position of the Stairway suggests that we can understand it in terms of self-referentiality. The Three Conquests Stairway speaks of itself by speaking of ancient decapitations occurred over her body on purpose of her coming into being as the Stairway that leads to Structure 33. The whole installment also suggests that self-referentiality may be understood as an extended enunciation that creates replicas and gains complexity in the process. In this sense, self-referentiality is an instantiation of reflexivity.

The analysis of the reflexivity device on the image and the installment, suggested three interpretations. First, reflexivity points to self-referentiality of the ritual action, established in the pivotal position of the Stairway around which, in its last presentation (the dedication of the Stairway leading to the Structure 33), ritual action occurred. Second, there is a collapse of the linear temporality presented in the textual record. As the narrative in the inscription is remarkably linear, the relation between original events (decapitation of three primordial entities) and current ones (dedication of the Stairway) is presented in the image in abyssal form, and this suggests not a linear continuity but scaled presentations of the same event. More than a reenactment of a mythical episode, the ritual seems to be the generative instance from which others emerge, one that may extend itself into any time, direction or scale. The way reflexivity is used in Panel VII reinforces the idea of the centrality of ritual action and objects as main interest of Maya inscriptions, a point established by Stuart (1996).

Third, the abyssal presentation has consequences in understanding personhood for Late Classic Maya or at list for this particular group in Yaxchilan that worked on the design, construction and dedication of the Stairway. 'Person' is complexified (through 'personification') and transformed (through chains of associations, like the one that makes the captive into the ball played). This complexity is revealed in the main scene of the Panel and in the inscription. Apart from that, the recursivity device indicates that 'Person' may become a replicated reflection of a scaled iteration of the self.

These suggestions derived from the analysis of the particular case of Panel VII, HS 2, are necessarily incomplete as to extend to all Late Classic Maya. The results need to be contrasted and expanded with other case studies from the same area (Usumacinta River) and time period (600-900 CE) and demand even a deeper understanding of all the elements involved in the architectural composition of the particular case study. However, these conclusions may enrich considerations already explored by Maya culture researchers (see Stuart, 1996; Houston, 2014; Houston & Stuart, 1998; Houston, Stuart & Taube, 2006; Gillespie, 2008 and Hendon, 2012), regarding complexities of

personhood such as the capacity to conflate, divide and extend into different corporeality, and 'person' quality of objects as they are presented as fully active agents.

To achieve these conclusions, i have built on considerations from anthropology of art, transposing the analysis of formal resources into ontological arguments, and giving a main focus to the internal logic structuring the images. This may be considered a valid and fruitful way to approach the images from Classic Maya and to reflect on their ontological conceptions.

Finally, the analysis of images, considering that in specific formal resources there are also ontological arguments, opens a field to explore ritual activity among Classic Maya. In the case of Yaxchilan Panel VII Hieroglyphic Stairway 2, ritual activity may be inferred by the textual references to 'personification' and 'K'awiil invocation' as well as from the logics in the recursive and iterative construction of the image, which have been the main goal of the present text. Hence, the inference of the existence of a ritual activity, reflected both in image and text, brings the question of how to visualize it: What sort of ritual activity is reflected on the presentation of the main event as transposing scales iterations? How was the set of associations put in motion? Was it perhaps in a chant through parallel utterance? Was it through mimetic devices that allowed to make sense of the inhabited reality and to achieve particular effects? (Taussig, 1993; see also Dehouve, 2016, for the uses of miniaturization in ritual contexts in Mesoamerica). These subjects may seem elusive, and they probably are, as we can't witness or experience Classic Maya ritual directly. However, we may build on what images reveal in their composition. The complex elicitations we observe in them -indicative of transformation, accumulation, ritual operations and assimilation of alterity- are not mere rhetorical devices to keep political power untouched and beyond dispute (see Zamora, 2016) but indexes of structuring ways to produce transformations on person and time for which ritual is a privileged space (Houseman & Severi, 1998: 167, 201-202; Houseman, 2005: 76). This way, the analysis of formal features with an anthropological approach, may provide clues to reconstruct the ritual life of Classic Maya, without renouncing to the incorporation of results coming from ethnographical and historical data, necessary themselves for a more integral analysis.

Hilda Landrove Torres is Master in Mesoamerican Studies. PhD Candidate at Mesoamerican Studies Posgraduate Program, National Autonomous University of Mexico. Member of College Art Association of Latin American Art. Her research areas are political anthropology of Indigenous Peoples and Anthropology of Art.

Author's contribution: Does not apply.

REFERENCES

- BOKODY, Peter. 2015. *Images-within-Images in Italian Painting (1278-1348). Reality and Reflexivity*. Ashgate Publishing, Ltd.
- BRITTENHAM, Claudia. 2019. "Architecture, Vision, and Ritual: Seeing Maya Lintels at Yaxchilan Structure 23", *The Art Bulletin*, 101(3), 8-36.
- CHASTEL, André. 1978. *Fables, formes, figures 2*. Paris, Flammarion.
- COHODAS, Marvin. 1975. "The symbolism and ritual function of the Middle Classic ball game in Mesoamerica", *American Indian Quarterly*, 99-130.
- COHODAS, Marvin. 1991. "Ballgame imagery of the Maya Lowlands: history and iconography", In SCARBOROUGH, Vernon and David R. WILCOX (eds.), *The Mesoamerican Ballgame*, University of Arizona Press, pp. 251-288.
- DÄLLENBACH, Lucien. [1977]1989. *The mirror in the text*. Chicago, University of Chicago Press.
- DEHOUE, DANIEL. 2016 "A Play on Dimensions: Miniaturization and Fractals in Mesoamerican Ritual", *Journal of Anthropological Research*, 504, 529.
- DE NIEMEYER CESARINO, Pedro. 2016. "Corporalidades heterotópicas", *Revista Brasileira de Psicanálise*, 50,2, 157-175.
- FRASSANI, Alessa. 2016. "Depicting Mesoamerican Spirit World", *Ancient Mesoamerica*, 27, 441-459.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. New York, Oxford University Press Inc.
- GIDE, A. [1926] 1973. *The Counterfeiters*. London, Penguin.
- GILLESPIE, Susan. 1991. "Ballgames and boundaries", In SCARBOROUGH, Vernon and David R. WILCOX (eds.), *The Mesoamerican Ballgame*, University of Arizona Press, pp. 317-345.
- GILLESPIE, Susan. 2008. "Aspectos corporativos de la persona (personhood) y la encarnación (embodiment) entre los mayas del período Clásico", *Estudios de cultura maya*, 31, 65-81.
- GRAHAM, Ian. 1982. *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Vol. 3, Part. 3. Yaxchilan*. Peabody Museum for Archaeology and Ethnology. Cambridge, Massachusetts, Harvard University.
- GRUBE, Nikolai. 2004. "Akan The God of Drinking, Disease and Death", *Acta Mesoamericana* 14, *Continuity and Change: Maya Religious Practices in Temporal Perspective*, Verlag Anton Saurwein, 59-76.
- GRUBE, Nikolai and Werner NAHM. 1994. "A census of Xibalba: A complete inventory of Way characters on Maya ceramics", In KERR, Justin (comp.), *The Maya Vase Book V. 4*, Princeton Art Museum, pp. 686-715.
- HENDON, Julia. 2012. "Objects as Persons", In HARRISON-BUCK, Eleanor, (ed.), *Power and identity in archaeological theory and practice: case studies from ancient Mesoamerica*, University of Utah Press, pp. 82-89.

HOUSEMAN, Michael. 2005. "The Red and the Black, A Practical Experiment for Thinking about Ritual", In Don HANDELMAN, D. and Galina LINDQUIST (eds.), *Ritual in its own right. Exploring the Dynamics of Transformation*, New York, Oxford, Berghahn Books, pp: 75-79.

HOUSEMAN, Michael and Carlo SEVERI. 1998. *Naven, Or, The Other Self: A Relational Approach to Ritual Action*. Brill, Vol 79.

HOUSTON, Stephen. 2014. *The life within: Classic Maya and the matter of permanence*. Yale University Press.

HOUSTON, Stephen and David STUART. 1989. *The way Glyph Evidence for "co-essences" among the Classic Maya*. Center for Maya Research Vol. 30

HOUSTON, Stephen and David STUART. 1996. "Of gods, glyphs and kings: divinity and rulership among the Classic Maya", *Antiquity*, 70(268), 289-312.

HOUSTON, Stephen and David STUART. 1998. "The Ancient Maya Self: Personhood and Portraiture in the Classic period", *RES: Anthropology and Aesthetics*, 33(1), 73-101.

HOUSTON, Stephen, David STUART and K. TAUBE. 2006. *The Memory of Bones. Body. Being, and Experience among the Classic Maya*. Texas, University of Austin.

LAGROU, Els. 2011. "Le graphisme sur les corps amérindiens. Des chimères abstraites?", *Gradhiva*, 13, *Pièges à voir, Pièges à penser*, 69-93

LEVI-STRAUSS, Claude. 1963. *Split Representation in the Art of Asia and America*. Basic Books

LEVI-STRAUSS, Claude. 1974. *From Honey to Ashes*. New York, Harper & Row

LEVI-STRAUSS, Claude. 1978. *The Origin of Table Manners. Mythologiques*3. New York, Harper & Row

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1983. "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica", *Anales de antropología*, 20 (2), 75-87.

MAGNY, Claude-Edmonde. 1950. *Histoire du roman Français depuis 1918*. France, Éditions du Seuil.

MILLER, Mary Ellen and Stephen HOUSTON. 1987. "The Classic Maya ballgame and its architectural setting: a study of relations between text and image", *RES: Anthropology and Aesthetics*, 14(1), 46-65.

NEURATH, Johannes. 2016. "El sacrificio de un cuchillo de sacrificio", *Revista de Antropología*, 59(1), 73-107.

O'NEIL, Megan. 2014. *Engaging Ancient Maya Sculpture at Piedras Negras, Guatemala*. University of Oklahoma Press.

OREJEL, J. L., D. STUART, N. GRUBE, W. NAHM and G. E. STUART. 1990. "The" axe/comb" Glyph as Ch'ak", *Center for Maya Research*, V. 31.

PASZTORY, Esther. 1998. *Teotihuacan. An Experiment in Living*. University of Oklahoma Press.

SCARBOROUGH, Vernon. L. 1991. "Courting the Southern Maya Lowlands: A Study in Pre-Hispanic Ballgame Architecture", In SCARBOROUGH, Vernon and David R. WILCOX (eds.), *The Mesoamerican Ballgame*, University of Arizona Press, pp. 129-144.

SCHELE, Linda and D. FREIDEL. 1991. "The courts of creation: ball courts, ballgames, and portals to the Maya otherworld", In SCARBOROUGH, Vernon and David R. WILCOX (eds.), *The Mesoamerican Ballgame*, University of Arizona Press, pp. 289-315.

- SCHELE, Linda and Mary Ellen MILLER. 1986. *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. New York, George Brazillier-Kimbell Art Museum
- SEVERI, Carlo. 2002. "Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language", *Social Anthropology*, 10(1), 23-40.
- STOICHITA, Victor. 1997. *The Self-Aware Image. An Insight into Early Modern Meta-Painting*. Cambridge University Press
- STUART, David. 1996. "Kings of stone: A consideration of stelae in ancient Maya ritual and representation", *RES: Anthropology and Aesthetics*, 29(1), 148-171.
- STUART, David. 1998. "The Fire Enters his House: Architecture and Ritual in Classic Maya Text", In HOUSTON, S. (ed.), *Function and Meaning in Classic Maya Architecture*. Washington DC, Dumbarton Oaks, pp. 373-425
- STUART, David. 2010. *Comentarios sobre las inscripciones del Templo XIX de Palenque*. San Francisco, The Pre-Columbian Art Research Institute.
- TATE, Carolyn. 1992. *Yaxchilan: The design of a Maya ceremonial city*. University of Texas Press.
- TAUBE, Karl. 1992. "The Major Gods of Ancient Yucatan", *Studies in pre-Columbian Art and Archeology*, 32, Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- TAUBE, Karl. 1993. *Aztec and Maya Myths*. Great Britain, British Museum Press.
- TAUSSIG, Michael. 1993. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York, Routledge.
- TOKOVININE, Alexander. 2002. "Divine patrons of the Maya ballgame". *Mesoweb Articles*: www.mesoweb.com/features/tokovinine/Ballgame.pdf.
- VELÁSQUEZ, Erik. 2007. "La máscara de "rayos x": Historia de un artilugio iconográfico en el arte maya", *Anales de Instituto de Investigaciones Estéticas*, 90, 7-36.
- VELÁSQUEZ, Erik. 2011 "Las entidades y las fuerzas anímicas en la cosmovisión maya clásica". In MARTINEZ DE VELASCO, A. y M. E. VEGA (coords.) *Voces de Piedra*. México, Ámbar Diseño S.C., pp. 235-252.
- ZAMORA, Alonso. 2016. "Deciphering Ontologies. Divination and "Infinition" in Classic Maya Inscriptions. *Revista Antropologia* (Sao Paulo, Online) V. 59, 73-89.
- ZENDER, Marc. 2004. "Glyphs for "Handspan" and "Strike" in Classic Maya Ballgame Texts", *The PARI Journal*, 4(4), 1-9.
- WAGNER, Elizabeth. 2001. "Mitos de la creación y cosmografía de los mayas", In GRUBE, Nikolai (ed.), *Mayas. Una civilización milenaria*, Tandem Verlag GmbH, 281-287.
- WAGNER, Roy. 2012. "Figure-Ground Reversal Among the Barok", *HAU* 2(1), 535-542
- Whatling, S. (2009). Putting Mise-En-Abyme in Its (Medieval) Place. *Medieval "Mise en Abyme": The Object Depicted within Itself*.
- WIRTH, Jean. 1988. "La representation de l'image dans l'art du Haut Moyen Age", *Revue de l'art*, 79, 9-21

Received on 05 December, 2018. Accepted on 01 October, 2019.

“Nos tempos antigos nhanderu soube qual haveria de ser nosso futuro teko”

Tempo, troca e transformação entre os Guarani

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.168618>**Ana Maria Ramo**

Universidade Federal de Santa Catarina / Florianópolis, SC, Brasil
elfanark@hotmail.es | <https://orcid.org/0000-0002-8148-4830>

RESUMO

Este artigo propõe uma reflexão a respeito de alguns aspectos presentes na cosmologia guarani que se referem à vida e ao tempo. A partir das falas e reflexões de alguns pensadores guarani – em sua maioria anciãos e pajés – podemos vislumbrar a existência de uma estratégia para a duração cuja invenção e/ou descoberta é remetida a Nhanderu Tenonde, principal divindade do cosmos guarani. Tal estratégia tem como ponto nodal a alternância entre tempos (dia/noite e tempo velho/tempo novo - ou *ara yma/ara pyau*) e espaços (*opy/oka* – casa de reza/pátio), operada pelos movimentos de coisas, palavras e pessoas – a troca – que seguem certos padrões estéticos – a linha e o círculo – e que replicam posições relacionais específicas – “em frente” e “na frente”; ela expressa a relação entre dois processos de transformação mutuamente implicados: *mbo-jera* (o florescimento) e *aguyje* (a renovação).

PALAVRAS-CHAVE

Guarani,
Nhandereko,
tempo,
transformação
e troca

**“In Ancient Times Nhanderu Knew What Our Future Teko Would Be”:
Time, Exchange and Transformation Among Guarani**

ABSTRACT This article proposes a reflection about some aspects present in the Guarani cosmology that refer to life and time. From the speeches and reflections of some Guarani thinkers – mostly elders and shamans – we can glimpse the existence of a strategy for the duration whose invention and/or discovery is referred to Nhanderu Tenonde, the main divinity of the Guarani cosmos. This strategy has as a nodal point the alternation between times (day/night and old time/new time - or *ara yma/ara pyau*) and spaces (*opy/oka* - prayer house/courtyard) operated by movements of things, words and people - the *exchange* - who follow certain aesthetic standards - the line and the circle - and who replicate specific relational positions - “facing” and “ahead”; it expresses the relation between two processes of transformation mutually implicated: *mbo-jera* (the flowering) and *aguyje* (the renewal).

KEYWORDS

Guarani, *Nhandereko*, Time,
Transformation and Exchange

“NOS TEMPOS ANTIGOS NHANDERU SOUBE QUAL HAVERIA DE SER NOSSO FUTURO TEKO”: TEMPO, TROCA E TRANSFORMAÇÃO ENTRE OS GUARANI¹

Quem conhece os povos guarani² sabe o tanto que as palavras são importantes para eles. É, por isso, necessário começar esta reflexão contando de onde vêm as palavras guarani sobre as quais nos debruçamos neste trabalho. As falas que as fizeram chegar até nós foram enunciadas em diversos contextos em que aqueles a quem se chama *tamoi* (avô, ancião) e *jaryi* (avó, anciã), se esforçaram para tornar compreensível aos jovens guarani (professores e pesquisadores em sua maioria) - e/ou a algum antropólogo³ - certos aspectos de uma complexa cosmologia da qual, seguindo os padrões de simplicidade que os caracterizam, dizem sempre saber só um pouquinho. As questões enunciadas por estes pensadores são fragmentos, peças, chaves, do *Nhandereko* (“nosso teko”, nas palavras dos Guarani, ao qual vou, doravante, me referir como o *Mbya reko*): a vida, a cultura e o sistema social guarani.

Nhandereko rã Nhanderu oikuaa araka'e (Há tempos Nhanderu [“nosso pai”, principal divindade do panteão guarani] descobriu/soube qual haveria de ser o nosso teko), costumam dizer os anciãos Guarani. Nesta expressão, a partícula *rã*⁴ indica futuro, o que há de ser, o que foi feito para ser (Cadogan, 1992 e Dooley, 2006). Na literatura sobre os Guarani, o *teko* é conhecido como ser, estar, estado de vida e condição, graças à tradução deixada pelo jesuíta Antônio Ruiz de Montoya ([1639] 2011). Quando acompanhado pelo pronome pessoal da primeira pessoa do plural – *nhande* – como na frase acima, o *teko* se refere ao sistema de vida da coletividade Guarani e é usualmente traduzido, em contextos de diálogo e negociação com não-indígenas, como “nossa cultura”. Vários de meus interlocutores guarani, por sua vez, traduzem também o *teko* como regra, sendo que o sentido de “norma” aparece nas traduções das falas inspiradas dos pajés na parte final do livro de Hélène Clastres, *A terra sem mal* ([1978] 2007), sendo *nhanderekorã*, as normas futuras, aquilo que se há de fazer, um dos principais objetos das solicitações dos pajés a Nhanderu.

Assim, *Nhandereko rã* expressa a efetuação do *teko* do coletivo Guarani em um movimento temporal enraizado no passado e remetido a um evento, aquele que se refere à invenção/descoberta de Nhanderu, projetado no futuro. Por sua vez, a expressão, também presente nas falas dos anciãos, *Nhanderu oeja nhandereko rã* (Nhanderu deixou aquele que haverá de ser o nosso teko), permite-nos pensar o *Nhandereko*, ao mesmo tempo, como dádiva e regra, presente e obrigação, história e futuro. O *teko* é locus privilegiado para a compreensão de vários tipos possíveis de transformação entre os Guarani: em seres divinos imperecíveis, em animais hiperbólicos, em quase-brancos, em mortos, etc.

Na sua dimensão de regra, costume, lei e hábito (ver Montoya ([1639] 2011), o *teko* apela à ideia de modelo. Os modelos expressos no conceito de *teko* são expressão de relações – entre pessoas, entre os humanos e os deuses, entre os Guarani e os

1 | Agradeço a Nicole Soares-Pinto, Oscar Calavia e José Kelly e aos pareceristas anônimos da Revista de Antropologia pelos comentários críticos que foram de suma importância.

2 | O povo Guarani se expande por um território plurinacional que inclui o Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia. No Brasil, a população guarani é de, aproximadamente, 85.255,00 pessoas. As principais parcialidades são os Mbyá, os Nandeva ou Chiripá e os Kaiowa. Este artigo é fruto de vários trabalhos, tanto com os Mbyá, como com os Nandeva. No que segue, então, generalizo ao falar dos Guarani, sem distinguir estas duas parcialidades (dadas as intensas redes de parentesco entre eles). O termo *mbya*, por sua vez, será utilizado em referência à pessoa guarani.

3 | Meu trabalho junto aos Guarani se iniciou em 2010, por motivo da realização de uma pesquisa de campo para a elaboração de minha tese doutoral. Entre 2010 e 2013 morei, com alguns intervalos, nas aldeias Araponga (Parati/RJ) e Sapukai (Brakui/RJ). Em 2014/2015 fui coordenadora pedagógica de um projeto de Formação de Jovens Pesquisadores Guarani dos Estados de Santa Catarina e Paraná, fruto de um convênio do IPHAN/CTI. Como resultado deste projeto e da pesquisa realizada pelos jovens, foi publicado o livro *Guata Porã: O belo caminhar* (Pesquisadores guarani, 2015). Desde 2014 faço parte do projeto Ação Saberes Indígenas na Escola/Núcleo SC, que visa a formação continuada dos professores indígenas do Estado. Trabalho junto à equipe guarani e tive a oportunidade de participar na organização do livro, recentemente publicado, *Tape Mbaraeete Anhetengua. Fortalecendo o caminho verdadeiro* (Darella, 2018). É a partir destas experiências, como também de um processo contínuo de tradução das falas dos anciãos guarani, graças às colaborações com tradutores guarani, que venho elaborando as reflexões que aqui apresento.

4 | *-rã* é aqui um marcador de tempo nominal, cuja “função típica [...] é a de indicar que o referente existe no futuro ou no passado” (Epps & Salanova, 2012: 14). No caso da expressão acima, passado e futuro se

outros seres que habitam a plataforma terrestre (*Yvy Rupa*), etc. - que, graças aos afastamentos diferenciais assegurados pelo cumprimento das regras⁵, estão sendo permanentemente efetuadas, atualizadas, vividas e re-criadas.

Nas formas em que os *teko* (os modelos) dos diversos seres que povoam o cosmos e a Terra se articulam, descobrimos a formulação de uma estratégia finalmente elaborada que visa a duração, a manutenção da vida ao longo do tempo; a expressão que dá título a este artigo, *Nhandereko rã Nhanderu oikuaa araka'e* (Há tempos Nhanderu descobriu/soube qual haveria de ser o nosso *teko*), presente em diversas falas de aconselhamento dos mais velhos aos jovens, evoca tal condição: o *Nhandereko*—o *Mbya reko* ou *teko* da pessoa Guarani—tal como deixado por Nhanderu, é uma estratégia para a duração⁶. É sobre isto que gostaria de falar aqui.

É, então, enredada nesta trama que vislumbro a estratégia de Nhanderu ao inventar/descobrir como haveria de ser a vida dos Guarani, como uma estratégia anti-entrópica, no sentido em que busca evitar a perda de estrutura, de informação e de beleza. O *Mbya reko* é, neste contexto, uma “máquina de suprimir o tempo”, como os *Demonios de Maxwell* ou os mitos e a música no pensamento levistraussiano: “máquina de suprimir o tempo na única forma em que sua direção é reconhecível: o aumento da desordem ou entropia” (Almeida, 1990: 373, tradução nossa). Se a *entropia*⁷ é aquilo que “dota o tempo com uma direção definitiva: o tempo flui para a perda de estrutura, a perda de informação, a perda de beleza” (*idem*), o *Mbya reko*, enquanto composição de afastamentos diferenciais, é uma estratégia anti-entrópica altamente estética. Caberia ainda, no entanto, se perguntar se o tempo, na imaginação conceitual da física guarani, é também reconhecido como fluindo em uma direção definitiva. Ao que parece, e como veremos ao longo deste artigo, o que há são alternâncias entre as direções do tempo, alternâncias entre o *tempo novo* e o *tempo velho*, as quais se entrecruzam com deslocamentos espaciais.

MODELOS, POSIÇÕES E MOVIMENTOS

De acordo com Pierri (2013), as relações entre as plataformas celestes, onde habitam os *Nhanderu* — os seres imperecíveis (*marã e'ỹ*) —, e a plataforma terrestre, onde habitam os *tekoaxy* ('teko imperfeito/doente/difícil') — seres humanos, perecíveis (*marã*) —, podem ser compreendidas como relações entre “modelos” e “cópias”. O autor afirma que “cada coletivo de divindades é -*ovaigua* de outro coletivo divino que o precedeu” (Pierri, 2013: 254). Na língua guarani, -*ovái* remete ao que se encontra *em frente de* ou *do outro lado* (Cadogan, 1992: 136). Segundo Cadogan, *teko rovai* pode ser traduzido por “semelhante à conduta de” indicando que a posição *em frente de* explicita a possibilidade de espelhamento: “*Tupã kuery reko rovai yvyra'ijakue iry onhemoichi* [(com a dança ñemoichi, os homens maduros seguem o exemplo dos, se assemelham a, os Tupã⁸)]” (Cadogan, 1992: 173, tradução nossa). No entanto, -*ovái* também pode ser traduzido

encontram estabelecendo um nexo temporal entre um evento referenciado — o pensamento de Nhanderu nos tempos antigos (*Nhanderu oikuaa araka'e*) — e um modo de ser (*nhandereko*), em cujos modelos de transformação revelam-se aspectos profundos da temporalidade guarani.

5 | Regras aqui dizem respeito ao parentesco e ao incesto, à caça, à alimentação, às palavras, ao uso de tempo e de espaços, etc.

6 | Sobre o tema da duração na etnologia guarani ver o trabalho de Pissolato (2007).

7 | O uso do conceito *entropia* neste artigo — e a formulação de um conceito oposto, a anti-entropia — se resume à abordagem que dele faz Lévi-Strauss e à leitura que Mauro Almeida faz desta abordagem. Neste sentido, a anti-entropia aqui fala da manutenção das diferenças, da correta separação entre os corpos — a manutenção dos afastamentos diferenciais —, da “boa distância”. Dentre os autores que têm trabalhado com o conceito de entropia na filosofia e na antropologia, recomendo: Prigogine e Stengers (1984); Danowski (2011) e Valentim (2018).

8 | Tupã é uma das divindades do panteão guarani-mbya, como veremos adiante. Atualmente, ele é o “dono da Terra”.

como “escambo, pago, compensação” (Cadogan, 1992: 136), o que nos faz pensar em um movimento de simetrização pelo saldo de uma dívida, relacionando a imitação/repetição à troca. A posição *-ovái* é a adequada entre aqueles que trocam palavras em uma conversa, assim como é um em frente ao outro que dois *xondaro* (guerreiros) dançam ao se enfrentar. Por fim, *-ova* constitui a raiz da palavra *tovaja* (cunhado).

A posição *-ovai* articula-se, nos modos em que este artigo busca explorar, com a posição *Tenonde* – “na frente”. *Tenonde* é aquele que vem primeiro e aquele que vai na frente. O primeiro *Nhanderu* é *Nhanderu Tenonde* assim como é *tenonde* o *karai* (pajé) que orienta uma comunidade e a liderança/cacique que assume uma “função -Eu” (Lima, 2005). Esta linearidade permeia o parentesco e a política, mas é também histórico-mítica, ilustrando um modelo de repetição/imitação que fundamenta a mobilidade: os Mbya continuam percorrendo os caminhos de seus antepassados míticos. Se a posição *-ovaigua* (estar *em frente*) tende a uma simetrização – jamais alcançada por completo, uma vez que toda imitação é uma transformação (Pierri, 2013 e Ramo y Affonso, 2014) –, a posição *tenonde* (estar *a frente*), estabelece a assimetria, pois indica tanto a anterioridade de um acontecimento (posição temporal) como a anterioridade daquele que encabeçando uma ação inaugura os atos que serão replicados por aqueles que vêm atrás dele (posição espacial).

A sequencialidade indicada pelo conceito *tenonde* (estar a frente, ir primeiro) se desdobra no modelo da linha – *nhechyrõ* – presente em diversas escalas da cosmologia guarani. A linha é um modelo do movimento de coisas, palavras e pessoas (ou seja, da troca). É em linha que se caminha na mata e, ao mesmo tempo, tanto a terminologia de parentesco no que se refere à sucessão das gerações, como a diferenciação política, se expressam e explicam pela diferença de posições entre quem está na frente – *tenonde* – e quem vai atrás – *takykue*. A *linha* indica o trajeto do sol, Nhamandu e/ou Kuaray, com direção leste-oeste, além de que se é dito que as palavras descem em linhas: *ayvu nhechyrõ*, “palavras em fileiras”, é a expressão para a *fala inspirada* nos contextos rituais, para as palavras recebidas dos Nhanderu via os *nheẽ* (princípio anímico de origem celeste). Também se utiliza a expressão *ayvu nhechyrõ*, “palavras em fila” ou “fileiras de palavras”, para dizer que, em uma reunião, cada um vai falar após o outro, completando as palavras do anterior. Por fim, é em fileiras que se dispõe o milho, o mel e a erva-mate (alimentos “benzidos” e/ou “batizados” no ritual do *Nhemongarai*) sob o *amba* – estrutura/suporte onde se colocam os instrumentos musicais no interior da *opy* (casa de reza) e que é um lócus privilegiado para a comunicação com as plataformas divinas –, assim como são *linhas* o que as meninas e os meninos performam nos corais, replicando o modo em que os seus *nheẽ* (princípios anímicos e espíritos auxiliares) se distribuem na *opy* (a casa de reza) de Nhanderu: “Em cada aldeia as crianças estão dançando, assim como o fazem em suas moradas celestes. Nós, Guaraní, nos conduzimos assim” (Palavras dos anciões e anciãs, em Darella et.al. 2018: 46).

Há ainda outro modelo do movimento: o círculo com orientação anti-horário – *nheovanga* – imagem do deslocamento anual de Kuaray (encarregado de caminhar todo dia por cima da Terra, trazendo o sol). Os *xondaro* (guerreiros cujo treino é a própria dança), o *ka'a* (erva-mate, em infusão), as pessoas que se levantam para fumar (*omoataxi*) na *opy*, e a fumaça que se espalha dos cachimbos se diz que *onheovanga*. Também é em círculos que os dançarinos se agregam na *opy* ao começar a pular ininterruptamente para alcançar a limpeza do corpo, via o recebimento do “fogo de Nhanderu” (Pissolato, 2007; Ramo y Affonso, 2014). *Nheovanga* é traduzido como “brincar” e tem em sua raiz a palavra *anga* (imagem).

A sequência entre o movimento circular (*nheovanga*) e a linha (*nhechyrõ*) expressa a relação entre o dia (movimento linear do sol, rotação) e o ano (movimento circular, translação), sendo também o modo correto de passagem entre a *oka* (pátio) e a *opy* (casa de reza). A dialética dentro-fora que marca a relação *opy/oka* é subvertida por esta sequência: os *xondaro* (guerreiros/dançarinos) devem dançar na *oka* (pátio) no final da tarde, antes de entrar na *opy* (casa cerimonial), assim como, uma vez dentro, momentos antes que a porta da *opy* se abra para que as pessoas possam sair; já a entrada e a saída devem ser feitas uma após a outra, para o que é necessário formar fileiras. Paralelamente, a relação *opy/oka* e a relação dia/noite se expressam mutuamente. Segundo Augusto da Silva (Imaruim/SC): “Esse é o nosso costume. Quando já começa a tarde, a criança já sabe aonde pode ir. Vai aonde tem o espaço em volta da *opy* (casa cerimonial) e começava a dançar *xondaro*. Quando escurece, entra dentro da *opy*”. Neste sentido, o *nheovanga* (o movimento em círculo) dos *xondaro* atualiza nos corpos esquentados pela dança a passagem do dia para a noite.

Por fim, é relevante que a linha – *nhechyrõ* – inclui as posições *tenonde* – na frente – (em sua formação) e *ovaigua* – em frente – (na relação entre linhas). A posição *ovaigua* indica uma imitação na sincronia, um espelhamento, como vimos acima, cuja consequência é a transformação (Pierri, 2013), enquanto que a posição *tenonde* contempla uma repetição na diacronia, fortemente vinculada às migrações em busca da Terra sem Mal, *Yvy marã e'y* (Clastres, [1978] 2007) e à mobilidade de um modo mais geral, cujo efeito é a duração. Estes modelos posicionais que a etnografia nos permite vislumbrar contém importantes informações sobre as relações entre o tempo e o espaço na filosofia guarani, sendo possível, ao nos debruçarmos sobre eles, compreender, ainda que de relance, os vínculos e as alternâncias entre a estrutura e a história.

A linha ou melhor, a fileira – *nhechyrõ* – assim como o círculo – *nheovanga* –, são dois modelos estéticos de distribuição e mediação de diferenças que, enquanto modelos, permanecem invariantes ao longo de diversas escalas, cada uma delas definida por um agente específico: pessoas, deuses, astros, erva-mate, fumaça, palavras. Nos modelos fractais (Wagner, 1991)⁹ o que se replica são as relações, via as posições que estas atualizam. É importante notar, entretanto, que no caso exposto aqui, não são somente oposições complementares que se repetem em diversas escalas; também

9 | A dialética figura-fundo que Wagner (1981 e 2010) e Viveiros de Castro (2006) oferecem para pensarmos as relações entre tempos/espacos míticos e tempos/espacos cotidianos, é, segundo Kelly, uma dialética fractal no sentido em que: “as relações entre os seres são replicadas na escala dos níveis cósmicos, sendo esta última a condição de possibilidade da primeira” (Kelly, 2018: 242, tradução nossa).

se replicam a *linha* e o *círculo* – operadores de passagem e/ou geradores de alternâncias entre diversas dimensões espaciais e temporais e, ao mesmo tempo, ilustrações do movimento de coisas, palavras e pessoas, ou seja, das configurações da troca.

DE TEMPOS E ESPAÇOS OU DE MEMÓRIAS E CUIDADOS

O conceito de tempo/espço guarani, *ara*, é fundamental para avistar as relações escalares que permeiam a cosmologia deste povo. A imitação, fruto de posições *-ovai*, *em frente de*, e *tenonde*, *na frente de*, de linhas e círculos diversos, de sequencialidade e orientações específicas, é realizada segundo critérios espaciais e demandas temporais (ações cotidianas adequadas a momentos específicos) que definem a estética da socialidade guarani-mbya, o *Mbya reko*. Estes critérios e demandas, por sua vez, criam uma orientação dupla na conceituação das relações de parentesco: o cuidado e a memória; vejamos como.

Ara é uma dessas palavras que, como costumam dizer os Guaraní, “significam muitas coisas”: é ao mesmo tempo um lugar, o firmamento, o céu e um momento/tempo, um dia, um ano, um período. *Ara* expressa uma relação de composição mútua e recíproca do tempo e do espaço via o movimento. Assim, um dia é o tempo que Kuaray (aquele que traz o sol) demora para cruzar a abóbada celeste, sendo uma noite o tempo em que permanece no interior da *opy* (casa de reza) na plataforma celeste. Relações entre tempo e espaço se tornam compreensíveis desde o ponto de vista do movimento e por diversas alternâncias, dentre elas: jovem/velho; *opy* (casa de reza)/*oka* (pátio da casa de reza), dia/noite.

As diferenças geracionais (temporais) entre os deuses imperecíveis e os *mbya* ou seres humanos (*tekoaxy*) podem ser expressas por meio de conceitos espaciais: *tenondere* (aquele que está na frente, o mais velho) e *apyre pyre i* (aquele que está na ponta, o mais novo), aludindo ao fato de um movimento perpétuo (em linha) que faz do futuro um encontro com aqueles que já foram, ou seja, com um ato que se situa no passado. Que o futuro se projete no passado é o *problema* de uma filosofia que assume a possibilidade de passar pela prova da morte levando o próprio corpo – o *aguyje* (Clastres, [1978] 2007: 112) –, e que possui um vínculo inquebrantável com a transposição de territórios (da Terra imperfeita para a Terra-Sem-Males).

Ao nos apresentar um esboço da cartografia do cosmos guarani, Ladeira explica que o processo de territorialização do *teko* Guaraní (a formação dos *tekoa* ou aldeias) ocorre em referência a três orientações: *nhanderenondére* (“à nossa frente”), *nhandekére* (“nosso lado”) e *nhandekupére* (“nossas costas”) (2007: 112). Tais orientações são coordenadas espaciais e históricas, pois indicam a direção e as coordenadas das caminhadas traçadas pelos primeiros habitantes da plataforma terrestre, as próprias divindades. Trata-se de um regime histórico definido pelo movimento/deslocamento. Isto não supõe somente que a territorialidade guarani esteja contida

em uma história específica, mas que existe a possibilidade de atualização (renovação) do tempo mítico em um espaço, em um território, como memória. Por serem prenhes de memória é que esses lugares específicos se configuram como ideais para a comunicação com *Nhanderu kuery* (as divindades), para receber as suas mensagens e, desta forma, aceder a um futuro antecipado pelos sinais dos sonhos, na medida em que os sinais do território, quando reconhecidos, re-atualizam a presença dos antigos. No entanto, para acessar essa memória é preciso *performar*, em diversos contextos, uma estética específica do movimento (linhas e os círculos). Isto ressoa com a seguinte reflexão de Strathern (2006: 273) para o contexto das Terras Altas da Nova Guiné: “relações só são reconhecidas se assumem uma forma específica”¹⁰.

As coordenadas que indicam os lugares onde se devem estabelecer as aldeias, são, como vimos, referidas semanticamente ao próprio corpo (nossa frente, nosso lado, nossas costas), localizando a referência espacial da pessoa em relação ao movimento do sol que marca os tempos diários e anuais (as casas, por exemplo, devem construir-se com uma porta na direção do nascer do sol, as pessoas, nas danças no interior da *opy*, também se direcionam para ficar em frente – *to vai* – daqueles a quem enviam seus apelos). A linguagem expressa a subordinação do tempo/espaço dos homens ao caminhar do astro que, por sua vez, é referido como sendo irmão mais velho dos Guarani, implicando dedicação, cuidado e compromisso regular deste – de Kuaray, o sol – com seus irmãos mais novos, aqueles que estão “na ponta” (*apyre pyre i*) da linha – os Mbya etei¹¹.

Quando os Nhanderu kuery vêm, todos nós nos levantamos juntos. Os Nhanderu vêm juntos, iluminando a Terra. Em cada lugar onde têm aldeias, eles iluminam tudo, uma e outra vez. Quando os Nhanderu vêm, inspiram as nossas palavras, para que as digamos uns aos outros. Quando eles vêm juntos, uma e outra vez, nós, simples seres humanos, nos levantamos. [...] Eu sou um mero ser humano, humilde, e mesmo quando sinto dificuldade para me erguer, eu conto pra eles, e me esforço, uma e outra vez. Eu conto aos pais verdadeiros dos nossos nheẽ aquilo que nos aflige aqui na Terra. Só eles, nossos pais verdadeiros, podem nos ajudar. Quando é assim, nós erguemos o nosso corpo e o fazemos caminhar. (Palavras dos anciões e anciãs, em Darella et.al. 2018).

Se os ciclos diários e anuais, constantemente re-inaugurados pelo sol (Kuaray), são prerrogativa para a existência de um tempo com dimensões humanas, é porque são a afirmação, sempre renovada, de uma linha de parentesco com orientação de “cuidado”, ou seja, numa atitude de uma geração anterior (G-1) para com uma geração posterior (G-0 e G+1) – re-atualizando cotidianamente a posição *tenonde* – na frente de – do astro. Inversamente, o processo de territorialização do *teko* requer a orientação espacial correta (das aldeias, das casas, dos lugares onde se farão as roças, das *opy*, dos cantos, etc...) que, na repetição/imitação dos movimentos dos *Nhanderu*

10 | Ao da agência, no caso dos Hagen das Terras Altas da Nova Guiné, manifesta a dupla alternância entre agir como pessoa completa ou agente incompleto e a socialidade em modo coletivo e em modo particular (Strathern, 2006: 418). No caso da presente abordagem, as convenções estéticas dizem respeito ao movimento – de coisas, palavras e pessoas – e não tanto ao contraste entre relações coletivas e particulares (ibid.: 284).

11 | A expressão *Mbya etei* é, ao mesmo tempo, o etnônimo de uma das parcialidades guarani e a afirmação de ser uma “pessoa verdadeira”.

kuery—“irmãos mais velhos”, “pais e mães primeiros”—, declara e proclama uma linha de parentesco com orientação de “memória”, a que vai das gerações posteriores em direção às gerações anteriores—o que remete à posição *ovaigua—em frente de*. Eis que quando Nhanderu manda as almas (os *nheẽ kuery*) para viver na Terra, lhes diz: “*Tereo yvy vai py. Xeremaendua*” - vai na Terra má/feia/imperfeita e lembra de mim. Vejamos, a respeito disto, a seguinte fala de Timoteo de Oliveira:

Nosso deus tem que ver onde estamos, onde dormimos, esse é o nosso costume (*Nhandereko*). Nosso costume é assim: quando a gente cresce, Nhanderu fala pra gente, lembrarmos dele. Não podemos esquecer. “Acredita filho”, ele diz “em tudo que foi falado. Filho, filha, tem que acreditar em mim”. Isso que foi falado pra nós, todo mundo é assim. “Filho vou te mandar pra Terra, mesmo que não esteja bem, que tenha muitas coisas ruins, vou te mandar. Você vai ver coisas ruins e coisas boas, frente a tudo isso, você tem que ficar forte. Por isso vou te mandar pra Terra”. Nhanderu falou isso para cada pessoa. “Vocês gente tem que acreditar para lembrar. Mesmo com todas as coisas ruins, vocês tem que lembrar”.

“Lembrar de Nhanderu” e fazer aqui na Terra as coisas como eles fazem nos planos celestes é a via para, pela afirmação do parentesco, receber as informações sobre a antecipação do futuro. Para falar dos vínculos entre a memória e a imitação/repetição, nada como a assertiva do *karai* (pajé) Augustinho: “Tudo o que vai acontecer já tinha acontecido”.

OMBO-JERA OU A AGÊNCIA TRANSFORMACIONAL DE NHANDERU

O que segue vai realocar a nossa reflexão na problemática da transformação. Vou apresentar dois processos de transformação *alternantes e mutuamente implicados*: *mbo-jera* e *aguyje*. O intuito é mostrar em que sentidos a troca — movimento de palavras, coisas e pessoas —, é o que mantém a articulação entre estes dois processos de transformação, sendo esta alternância o que permite a duração, ou seja, o âmago da estratégia inaugurada por Nhanderu Tenonde, o *Mbya reko*.

Mbo-jera é um modo de agência própria dos seres divinos, dos Nhanderu; faz referência ao surgimento do primeiro Nhanderu e à criação da Terra e de tudo o que há nela. Segundo Cadogan (1959), o conceito de *oguero-jera* faz referência ao brotar das flores, a um processo criativo que se refere a algo que se abre, que surge, que se desenvolve, remetendo à ideia de transformação. Segundo Pierri “o modelo sensível implicado nesse conceito de criação é o de uma transformação: aquela do botão em flor” (2013: 101). Este modo específico de transformação permeia toda a trama de invenção/criação de si e das distintas plataformas celestes por parte de Nhanderu.

“*Nhande Ru Pa-Pa Tenonde guete rã ombó-jera pytũ yma gui*”, é a primeira frase de *Ayvu rapyta* (Cadogan, 1959: 12) e é traduzida por Cadogan como: “Nosso pai

último-último primeiro para seu próprio corpo criou das trevas primigênicas” (1959: 13, tradução nossa). Nhanderu *oguero-jera* (faz brotar, florescer) as várias partes do que haveria de ser o seu corpo – as divinas plantas das mãos e dos pés, seus ramos floridos, o reflexo da divina sabedoria (os órgãos da visão), o divino escuta-tudo (o órgão da audição)¹². Depois de gerar o seu próprio corpo, como transformação das trevas primigênicas, Nhanderu “faz que se engendrem” (*oguero-moñe-moña*) o fogo e a fumaça – *tataendy* e *tataxina*¹³. Na sequência, gera (*ombo-jera*) o fundamento [aquilo que haverá de ser] palavra – *ayvu rapyta* rã – o fundamento do amor (e/ou da troca, como veremos) – *mborayvu rapyta* rã – e o fundamento dos cantos – *mba’e-a’ã rapyta peteĩ*, “a origem de um só hino sagrado a criou em sua solidão” (Cadogan, 1959: 20). Todas estas “invenções” de Nhanderu, florescem a partir de *oyvára py mba’ekuaa gui*, a “sabedoria contida em sua própria divindade” (Cadogan, 1959: 20).

12 | (Cadogan, 1959: 13)

13 | (Ibid., 19)

A vinculação entre a existência e a troca é aqui evidente. Nhanderu surge como um desabrochar (*mbo-jera*) daquilo que lhe constitui e que lhe predispõe para a troca: o corpo com as suas capacidades (caminhar, tocar, fazer, ver, ouvir), e a possibilidade de comunicação (as palavras, o amor/troca e os cantos) – a semiótica. A sequência lógica deste movimento divino de se fazer ser é a necessidade de criar aqueles com quem compartilhar as suas invenções, os “companheiros de sua divindade” (Cadogan, 1959: 21). Estes, que seriam os primeiros partícipes das criações de Nhanderu Tenonde, são os *Nhe’ẽ Ru Ete* – os “pais verdadeiros” dos *nhe’ẽ* (princípios anímicos celestes dos Mbya): *Nhamandu*, *Karai*, *Jakaira* e *Tupã*; eles mesmos transformações da “divindade” de Nhanderu, de sua “sabedoria divina” (Cadogan, 1959). É pelo movimento destas divindades e de suas criações (os *nhe’ẽ*) que a vida na Terra e, com ela, a socialidade Guaraní, se tornam possíveis. Frutos do desejo de partilhar de Nhanderu Tenonde (ele mesmo uma partilha, um corpo que projeta mundos), são eles os que fazem circular as suas dádivas entre os planos celestes e o plano terrestre: *Karai*, as fileiras das chamas (*tataendy nheychyro*); *Jakaira*, a fonte da neblina que engendra as palavras inspiradas (*tatachina nhe’engatu rapyta* rã) e *Tupã*, responsável pelo mar e todas as suas ramificações, aquilo que refresca a divindade (*yvára mboro’y* rã).

É notável, mais uma vez, o solapamento espaço/temporal da exegese guarani: a criação do espaço por parte de Nhanderu – via a diferenciação interna de seu próprio corpo – é ao mesmo tempo a origem do tempo histórico ou tempo diacrônico, que é também o tempo do parentesco, o qual se instaura quando Nhanderu Tenonde gera aqueles com quem haveria de compartilhar a sua divindade, os verdadeiros pais dos *nhe’ẽ*, cada um ocupando uma região nas plataformas celestes¹⁴ e diferenciando-se, concomitantemente, enquanto gerações decrescentes de germanos, após o qual florescem aquelas que haverão de ser as verdadeiras mães dos *nhe’ẽ*.

14 | Tais plataformas se distribuem seguindo as orientações Norte-Sul-Leste e Oeste.

A RENOVAÇÃO DOS CICLOS – AGUYJE

O outro processo de transformação ao qual nos referimos acima é o *-aguyje*. Se *mbojera* instaura as diferenças inaugurais do cosmos guarani, abrindo a possibilidade, pela própria sequencialidade das gerações, para um tempo linear e, portanto, histórico, o *-aguyje* denota a renovação cíclica, o tempo circular daquilo que se renova, de novo, sempre. Os atos inaugurais de Nhanderu são uma sequência de eventos que desabroçam. Assim, a qualidade cíclica do tempo representada pela alternância entre *Ara Yma* (tempo/espaco primigênio) e *Ara Pyau* (tempo/espaco novo), como veremos a seguir, faz com que se alcance, sempre de novo (*jevy-jevy*), a transformação originária – eis, justamente esta alternância, o âmago da estratégia para a duração pensada por Nhanderu.

Enquanto ciclo agrícola, *aguyje* se refere à maturação dos frutos, das flores, das sementes – em sua acepção mais comum, na linguagem cotidiana – mas também à renovação dos *nheẽ* (princípio anímico celeste) e dos *ãgue* (espectros dos mortos), assim como à transformação dos seres humanos perecíveis em seres divinos impercíveis – os *Nhanderu Mirim*, aqueles que alcançaram a *Yvy marã e'ỹ* ou Terra sem Mal (Cadogan, 1959; Clastres, [1978] 2007; dentre outros). O *aguyje* remete ao processo de renovação que inclui seres tanto dos planos celestes como do terrestre, de modo que a vida depende da interrelação entre os diversos ciclos em suas distintas temporalidades. O *aguyje* é um evento e/ou processo que qualifica o próprio tempo-espaco guarani, *ara*, como vemos na expressão *araguyje*:

ARAGUYDJE é uma palavra antiga e sagrada e tem o mesmo significado que ARAPYAU (tempo novo) [...] ARAPYAU significa o começo da transformação de um novo ciclo da terra, das plantas e dos seres vivos. (Moreira e Moreira, 2015: 17-18)

E também:

O Calendário Cosmológico também pode ser chamado de *Apyka Mirim*, um protótipo da grande organização cosmológica que nos serve como base de orientação e aprendizado. [...] *Apyka* é a transformação do ciclo e do signo, a fonte do saber. Agradecemos este círculo de sabedoria, que se retorna e se renova a palavra sagrada, de como observar e sentir o *Araguydje* para que os espíritos de nossos filhos possam caminhar neste mundo. (Moreira e Moreira, 2015: 17)

Como vimos acima, o tempo na Terra aparece como dependente dos movimentos no espaco – nos *amba* (lugares) ou *tẽtã* (cidades) – dos Nhanderu. *Ara Pyau* é o momento em que o sol (Nhamandu/Kuaray) mais se aproxima da Terra e, por isso, tempo do florescimento aqui na *yvy vai* (Terra feia/má). Começa em agosto/setembro e vai

até março/abril. É quando as árvores dão frutos, quando os animais se acasalam e quando o milho cresce. Na metade de *Ara Pyau* é o tempo da colheita do *avaxi* (milho) e da realização do *Nhemongarai*, principal ritual dos Guaraní (Ladeira, 2007; Pissolato, 2007; Ramo y Affonso, 2014; entre outros). Alcindo Wherá Tupã explica que “nesse tempo o nosso corpo físico e espiritual se renova dando abertura para o conhecimento e sabedoria. Assim como as plantas recebem todo o nutriente da terra, da chuva, do sol e do vento” (Moreira e Moreira, 2015: 18).

Os ciclos de vida pelos que passam as pessoas são dependentes dos ciclos pelos que passam os *nheẽ*, seus duplos celestes, o “corpo espiritual”. “*Arapyau nhane-nhe’e ipyau pa*” (“em Ara Pyau todos os nossos *nheẽ* se renovam”) (Adolfo Timoteo, SP). Por sua vez, os ciclos de transformação dos *nheẽ kuery* coincidem com o dos próprios Nhanderu. Assim, a alternância de *Ara Yma* e *Ara Pyau* que determina o calendário agrícola guarani expressa o ciclo vital dos seres imortais que habitam os planos celestes, sendo, justamente este, o fundamento de sua imortalidade; nas palavras de um *tamoi* a Ladeira:

Lá acontece assim: em *ara pyau* (tempos novos, “primavera”) Nhanderu *kuery* são novos também. Quando é *ara yma* (“inverno”) eles ficam velinhos também, mas quando acaba o inverno, eles ficam novos, mocinhos, outra vez é *ara pyau*. E aqui na terra não é igual, porque aqui em *yvy vai*, as pessoas nascem, ficam adultas, envelhecem, depois morrem porque não renovam outra vez. Em Nhanderu *retã* não existe doença, *mba’e achy*, Nhanderu *kuery* envelhecem e depois ficam novos de novo, sempre assim, *aérami*, *aérami*, *aérami* (Ladeira, 1999: 87).

A dinâmica da renovação aparece estreitamente vinculada a uma dinâmica da alternância no tempo e no espaço habitado pelos Nhanderu. *Ara Pyau* (tempo novo) é o tempo em que Nhanderu Tenonde abre as portas de sua *opy* (casa de reza), enquanto que em *Ara Yma* (tempo antigo) ele se reúne com a maior parte de sua parentela no interior da mesma. A abertura da *opy* (casa de reza), espaço ritual de Nhanderu, permite um maior trânsito entre as cidades celestes e a plataforma terrestre, favorecendo a saúde e a alegria dos humanos. Já em *Ara Yma*, quando Nhanderu fecha as portas de sua *opy*, em palavras de Augustinho da Silva (Araponga/RJ): “os nossos *nheẽ* já não estão com a gente”.

A diferenciação entre aqueles que entram na *opy* (casa de reza) e aqueles que ficam na *oka* (pátio) durante a noite¹⁵, ressoa a alternância nos planos celestes entre *Ara Yma* (quando todos os *nheẽ* se encontram fechados dentro da *opy*) e *Ara Pyau* (quando as portas da *opy* se abrem e é possível o trânsito entre as plataformas). Aqui o dia coincide com *Ara Pyau*, tempo em que os *nheẽ* (duplos celestes) transitam entre as plataformas, e a noite com *Ara Yma*, tempo em que os mesmos se reúnem dentro da *opy*, assim como se espera que façam os *Mbya*. As articulações entre três pares de oposição – *opy/oka*; *ara yma/ara pyau* e dia/noite – guardam os sentidos, ou alguns

15 | Esta diferenciação espacial coincide, em termos, com a oposição complementar entre o *karai* (pajé) e o *xondaro* (guerreiro).

dos sentidos, do *aguyje* – a transformação do velho em novamente jovem. O tempo não se limita a uma única direção, irreversível; antes, a alternância indica um duplo movimento do tempo o qual, por sua vez, nos leva de encontro à singularidade da termodinâmica postulada pela física guarani.

Este argumento faz aparecer uma estrutura constituída por alternâncias que engendram alternâncias, coincidindo, de formas com as quais valeria a pena aprofundar, com o papel da maloca e da caixa de penas como “máquinas do tempo” entre povos indígenas da bacia do alto Rio Negro, segundo apresentado em artigo de Hugh-Jones (2015), o qual teve uma importante influência no presente trabalho. A questão a elucidar, para o caso Guarani, é a possibilidade de superar a alternância entre a vida e a morte, alcançando o *aguyje* dos seres divinos por meio, justamente, da manutenção da relação de engendramento mútuo, por assim dizer, entre, pelo menos, três pares de alternâncias: dia/noite; *ara yma/ara pyau* e *opy/oka*, constituindo uma máquina anti-entrópica¹⁶ de supressão do tempo. E, no entanto, não se trataria tanto de suprimir a irreversibilidade do tempo entrópico, mas de conceber a possibilidade de existência de movimentos temporais multidimensionais, ou seja, que transcorrem em diversas direções e das interferências mútuas entre eles. Descobrimos, na física guarani, pelo menos dois: *ara yma* e *ara pyau*. Investigações mais aprofundadas se tornam necessárias para seguir em frente – paramos por aqui.

16 | Como me sugeriu Nicole Soares, uma máquina anti-entrópica pode ser pensada como aquela cujo funcionamento está a disposição da superação da alternância entre vida e morte.

A escalaridade (relação entre plataformas celestes e terrestre) pede ser pensada não somente em termos espaciais, como também temporais, criando uma profunda e complexa estética que vincula o *Nhanderu reko* – a estrutura do pensamento de Nhanderu – ao *Mbya reko* – o sistema de vida dos Guarani-Mbya. O que resta compreender é a alteração nestas composições, produto da transposição de escalas (trânsito entre plataformas), que fazem com que os *mbya* permaneçam, ainda, atrelados à entropia e, assim, à morte. É o *teko*, a regra, que mantém atuais as diferenças que permitem a alternância dos ciclos e, assim, a possibilidade de renovação e, portanto, de imperecibilidade. Para finalizar, quero mostrar como a troca – que é movimento (de coisas, palavras e pessoas) – permite iluminar estas questões.

DA DURAÇÃO E DAS DÁDIVAS EM MOVIMENTO

A reunião dos *nheẽ* (princípio anímico de origem celeste) no *Ara Yma* (tempo antigo) dentro da *opy* (casa de reza) de *Nhanderu*, é o momento em que a divindade pergunta aos *nheẽ* qual deles está disposto a voltar à Terra e qual prefere ficar, o que determina se a pessoa, na Terra, viverá um ano a mais ou não. A decisão do *nheẽ* depende, principalmente, do *teko* dos seus parentes – pais, cônjuge, filhos, netos, etc. – e do *teko* da própria pessoa a qual acompanha – o que come, com quem anda, com quem tem relações sexuais, etc.; mas depende também, de maneira crucial, da presença do milho:

“O *avaxi* [milho] é para o *nheẽ* ficar na Terra. Foi pra isso que *Nhanderu* criou o *avaxi* [...] Mesmo quando fazemos alguma coisa errada, o *nheẽ* não nos deixa. Eles ficam porque ainda existe o *avaxi*” (Augustinho da Silva, em *Guata Porã*, 2015: 25). A manutenção do movimento do *nheẽ* entre as plataformas celestes e terrestre, me parece, é a questão existencial (ou ontológica) por excelência, uma vez que se o *nheẽ* decidir não retornar à Terra, a pessoa aqui virá a falecer. Tal “manutenção do movimento”, tal *renovação*, depende da efetuação dos circuitos de troca nos quais os *nheẽ*, os *Nhanderu* e os *mbya* participam e que são objetificados como relações de parentesco.

A pergunta que *Nhanderu* faz aos *nheẽ* (princípio anímico da pessoa) a cada *Ara Yma* faz lembrar que a vida da pessoa, a sua “duração” na Terra (Pissolato, 2007), o seu *teko* (também traduzido como vida) é anualmente colocado em questão. Utiliza-se a expressão *maetỹ* (plantio) para se referir à idade, não é só pela coincidência temporal entre o ciclo da colheita e o ciclo anual, mas pelo fato de que para ficar é preciso plantar: “Quem acredita em *Nhanderu*, alguns que acreditam, podem chegar a ter 90 anos. Assim que eu cheguei, porque eu pedi pra *Nhanderu* para alcançar 100 *maetỹ*” (*Xeramõi* Augustinho da Silva, em *Guata Porã*, 2015: 25). O milho, epítome do alimento Guaraní, expande sua significação para além da satisfação das necessidades básicas de subsistência tornando-se gesto e, portanto, signo e comunicação; sinal de que os *mbya* ainda se *lembram* dos seus parentes do alto: “*Tembiu aguyje jaroayvu va’e rã nhande Aryguakuérype*” – “Temos que falar a respeito dos frutos maduros com aqueles que se situam em cima de nós” (Cadogan, 1992: 21, tradução nossa). Para que os frutos amadureçam é necessário que haja comunicação, troca de palavras.

Keller (2010) ilustra belamente esta dinâmica dos ciclos de renovação – do *aguyje* – em três escalas: a roça, a casa e a pessoa, tornando manifesta, concomitantemente, a estreita correlação entre as ações dos diversos *Nhanderu*: *Karai*, *Jakaira* e, veremos, também *Tupã* (lembrando que é o movimento de *Nhamandu*, trazendo o sol, que encarna tanto o ciclo diário como anual). Em relação às plantações dos Guaraní, e segundo o seu calendário agrícola, as roças são abertas mediante a tala de algumas árvores e queimando o lugar nos meses de junho e julho. É *Karai*, “dono do crepitar das chamas”, quem “incinera toda a vida sob o solo que se deseja cultivar (Keller, 2010: 33, tradução nossa). Por sua vez:

[...] a fumaça provocada pela queima, a posterior névoa de agosto e a neblina matutina da primavera, são representações da fumaça do cachimbo de *Jakaira*, substância vital com a qual tal divindade fumiga o solo calcinado, para benzer as sementes semeadas e ressuscitar a cobertura vegetal da parcela. (Keller, 2010: 33, tradução nossa)

Tataxina, tênue neblina que aparece no começo da primavera, é a origem de toda a vida (Cadogan, 1992: 169). À ação conjunta destas duas divindades (*Karai* e *Jakaira*), haveria de se acrescentar as chuvas trazidas por *Tupã* que, como me disse Ilda

(Araponga - Parati/RJ) limpam os alimentos, completando assim o ciclo que permite a maturação das plantações.

Eis o processo que designa o conceito de *aguyje* no ciclo agrícola. Ele é, por sua vez, complementado com o *Nhemongarai*, principal ritual dos Guaraní. É neste ritual que se descobrem os nomes das crianças e, conseqüentemente, a região celeste de origem de seus respectivos *nheẽ* (princípio anímico de origem celeste). A cada *Nhemongarai*: “as mães verdadeiras, os pais verdadeiros do *nheẽ porã* o fazem se batizar de novo; sendo assim em todos os *araguyje* (*arapyau*) de novo [as pessoas] ficavam saudáveis antigamente” (Vera Mirim, Brakui/RJ). Vera Mirim estava explicando o acontecido com uma jovem que, depois de pular ininterruptamente na dança da *opy* (casa de reza), desmaiou devido ao recebimento em seu corpo do “fogo de Nhanderu” (Pissolato, 2007 e Ramo y Affonso, 2014). É esse processo que se chama *nheẽ mongarai* - o “batismo¹⁷ do espírito”. Depois que a pessoa “desmaia”, aqueles que fumam (*opita’i va’e kuery*) se aproximam e espalham a fumaça sobre o seu corpo. É Keller (2010) quem chama a atenção para a simetria entre o *nheẽ mongarai* e o ciclo agrícola, numa sequência do fogo de Karai e da fumaça de Jakaira, a qual eu acrescentaria a água de Tupã (na forma de chuva na roça, e de infusão de erva-mate no xamanismo – após terem exalado a fumaça dos seus cachimbos, os *pajé* se revigoram consumindo a infusão da erva-mate). Segundo Keller (2010), este mesmo modelo (que ele considera agrícola) também se aplica ao trato com as casas e seus processos de destruição e renovação.

17 | “Batismo” é o termo que os próprios Guaraní utilizam, indicando reverberações que valeria a pena explorar em outro momento.

Até aqui foram apresentados exemplos que ilustram o *aguyje*, a renovação, enquanto modelo de transformação. Percebemos que aquilo que pode *aguyje* – as pessoas, as plantas e animais, os espíritos, etc. – são justamente as criações de Nhanderu, aquilo que ele *ombo-jera*. Notamos, também, o papel da circulação de dádivas divinas – o fogo de Karai, a fumaça de Jakaira e a água de Tupã, ao que temos de acrescentar as palavras e a alegria trazidas por *Nhamandu* a cada amanhecer – para que o *aguyje* seja possível. Eles vêm sempre um atrás do outro, em linha. Se a roça é o espaço para que as sementes de milho e outros alimentos *ijaguyje*, o interior da *opy* é o lugar onde o *nheẽ mongarai* acontece – “nascemos e morremos como o milho” (Nivaldo, Krukutu/SP). Todas estas composições de tempos e espaços, de pessoas e dádivas, se expressam em uma série de regras que são o *Mbya reko* em sua dimensão inteligível. Vejamos ainda como as palavras e a alegria também fazem parte disto que chamo a *estratégia do pensamento de Nhanderu*.

SOBRE A TROCA E AS PALAVRAS

Em suas falas diurnas, no contexto de reuniões e/ou encontros, os anciãos se referem ao amanhecer dizendo: *Nhamandu nhanhemopu’ã omoĩ porã ã ayvu reko rã ã, tory reko rã ã* – Nhamandu nos levanta e coloca as palavras certas e a alegria. “Eles mandam as

palavras, a fala, a alegria, a sabedoria” em *fileiras*, “uma atrás da outra (*omonhexyrõ*) [...] Cada dia, um atrás do outro, eles fazem os *mbya* viver” (Ramo y Affonso, 2014: 309). Um fragmento dos discursos de diversos anciões e anciãs de Santa Catarina (Brasil) nos ajudará a compreender:

Bom dia a todos! Espero que estejam todos bem. Nós todos nos levantamos bem hoje. É assim: todos somos iguais, todos somos levantados do mesmo jeito quando Nhamandu kuery vem. Eles nos trazem a fonte, o germe, da palavra (*Ayvu Rapyta*) para que todos nós, simples seres humanos, possamos nos levantar e falar. [...] Quantas vezes ele se levante e venha iluminando a Terra, ele nos levantará junto. Ele ilumina a nossa fala, para que nós, simples seres humanos, possamos conversar entre nós. Ele coloca belamente a palavra em nós para que possamos nos levantar e conversar. (Palavras dos anciões a anciãs, em Darella et.al., 2018)

Nestas palavras encontramos encontramos um duplo movimento: aquele que faz com que as pessoas se levanten e, enquanto erguidas, possam receber a fonte da palavra, a capacidade da fala, e aquele subsequente que define que as belas e boas palavras sejam trocadas entre os humanos (*teko axy kuery*) e que a alegria circule. Uma dádiva diária com o intuito de ser posta em movimento e, neste movimento, dar sustento às relações, ou seja, ao parentesco, resume, em todo seu esplendor, o modo como os Guarani percebem a troca – o *mborayvu*. A troca aqui indica duas orientações da dádiva: dos deuses aos humanos e dos humanos entre si.

Por sua vez, ao trocar as belas e boas palavras e fazer circular a alegria, os humanos atestam que se lembram dos *Nhanderu kuery*, renovando, a cada dia o compromisso dos *nheẽ* (princípio anímico de origem celeste) a respeito aos conselhos de *Nhanderu* antes de virem à Terra – o que nos redireciona ao vínculo entre a memória e a imitação:

Quando *Nhanderu* nos manda ele diz: “agora, minha filha, você vai descer lá na Terra. Lá na Terra, você tem também o teu pai e a tua mãe. Então, agora, você vai trabalhar bem com eles, de novo, que nem aqui. *Tamoi* Augustinho da Silva, Araponga, Parati/RJ (*comunicação pessoal*)

Se a gente tiver um filho, tem que falar, tem que aconselhar do mesmo modo que *Nhanderu* nos aconselha (*nhanhemongeta*) quando nos envia à Terra: para viver bem, não ser uma pessoa má, não fazer mal aos outros e, assim, não trazer doenças para nós. Os conselhos que a gente dá é como aprendemos. Não é só porque amamos muito o nosso filho, é porque *Nhanderu* nos ensinou a fazer do mesmo modo que eles falam ao nosso *nheẽ*. Quando estamos na Terra, somos nós que temos que aconselhar. Sei que muitas vezes os filhos não levam a sério os conselhos, aí, quando eles desobedecem aos pais aqui na Terra, o pai verdadeiro [*Nhanderu Ete*] fica desanimado com os filhos, fica triste. Assim, a gente acaba envergonhando ele com nossas desobediências. (*Tamoi* Aristides da Silva, em Pesquisadores Guarani, 2015: 23)

A expressão traduzida pelos meus interlocutores como “nos aconselha”, *nhanhemongeta*, também faz referência a uma conversa, uma troca de palavras, uma negociação; fazer lembrar, por sua vez, é um dos objetivos destes conselhos. Esta memória implica a atitude constante da escuta, fazendo referência à manutenção de um complexo circuito de troca de palavras entre deuses e humanos. Trata-se de uma relação (e não de um processo cognitivo) em renovação constante pela vinda ininterrupta dos *Nhamandu kuery* a cada dia [trazendo o sol] e pela disposição dos *mbya* de “cumprir os desígnios”, de atualizar o *teko* a eles designado (essas *regras* que são também dádivas sempre renovadas). No entanto, esta relação está enfraquecida na atualidade. Como diz o interlocutor de Keller:

O Sol afirma estar cansado de não ver [que se cumpram seus desígnios], pelo que não quer seguir iluminando; já não quer nos contemplar. Aquelas coisas que [certa vez] solicitou, aquelas coisas que criou na terra, não as vê mais, em todas as partes somente contempla a desídia, não nos escuta conversar sobre as coisas que deveriam ser lembradas; enfim, se cansou, está fadigado, não quer mais iluminar o lugar onde estamos. (Keller, 2012: 33)

Há uma quebra no movimento, na circulação tanto das palavras como das sementes e frutos que são a dádiva divina. Segundo Keller, algumas plantas cultivadas deixadas pelos deuses, como são o milho (*avaxi*), a batata-doce (*jety*), e a mandioca (*mandio*), à diferença de outras espécies tanto vegetais como animais, não resultam de um processo de transformação de uma substância originariamente humana e não contém aspectos da alma de antigos humanos - elas não são consideradas sujeitos, mas dádivas (2012: 38). Eis um fragmento da fala do interlocutor de Keller:

Então, tendo se fortalecido fizeram a roça. O Sol criou a planta da batata e a do amendoim, as quais [surgiram] espontaneamente [ao capinar] o local, mas ele [as criou] para que sejam resguardadas, para que sejam entesouradas, para que não se percam. Ao criá-las deixou claras estas condições (em Keller, 2012: 30-31, tradução nossa).

Esta fala afirma a necessidade de obter fortalecimento, ânimo, vontade - *oñemokyre'yĩ* (sobre *-kyre'yĩ* ver Montoya, [1639] 2011: 286)¹⁸. Ora, entre os Guaraní com os que trabalho, o ânimo, o fortalecimento e, principalmente, o fervor religioso, se obtém por meio dos cantos orientados aos *Nhanderu*, que, à noite, completam o circuito de troca de palavras iniciado com a vinda de *Nhamandu* (trazendo o sol) a cada novo dia (Ramo y Affonso, 2014). Assim, as expressões *-ñangareko* (cuidar), *-akate'yĩ* (defender por amor, ver Cadogan, 1992: 24)¹⁹ e *nokāny* (não perder) são as atitudes esperadas pelos doadores em relação ao que os donatários devem fazer com as dádivas. Tais atitudes de cuidado são também as próprias da relação dos pais para com os seus filhos, o que coincide com o fato dos *mbya* estarem na posição

18 | A tradução deste termo ao espanhol oferecida por Keller é “templar el espíritu”.

19 | É interessante que *akate'yĩ* também queira dizer “mesquinhar” (Cadogan, 1992: 24), e seja normalmente traduzido pelos Guaraní como “ter ciúme”.

de donatários de seus filhos: eles recebem os seus filhos dos deuses. Aqui se apresenta uma questão crucial ao argumento deste artigo. Os *mbya* são donatários de sementes/plantas cultiváveis e dos seus filhos, ambos sendo gerados – *ombo-jera* – por *Nhanderu kuery* (as divindades). Ser donatário, por sua vez, implica em cuidar, de forma que a dádiva (frutos e pessoas) possa alcançar o *aguyje*. Tal “cuidado” requer o constante movimento de coisas, palavras e pessoas, o *mborayvu*, a ética de reciprocidade Guaraní; a troca, em suma.

Há dois modos diferentes de ser “dono”, circunscritos a duas capacidades de transformação: aquele que faz, que gera, que inventa – *ombojera va’e* – e aquele que cria-cuida. Aquele que planta, cuida para que o plantio possa madurar, assim como o *nheẽ* deve cuidar do corpo para que o mesmo possa florescer, e, desse modo, chegar na *yvy marã e’y* (terra imperecível), alcançar o *aguyje* (a renovação); mas para isto é necessário que as redes de parentesco promovam a circulação de palavras para a alegria do *nheẽ*. Assim sendo, a renovação, o *aguyje*, de alimentos e pessoas depende da correta relação com aqueles que, de fato, são os únicos verdadeiramente capazes de ocupar a posição de “doadores” (aqueles que *ombo-jera*). Essa “correta relação” a que estou me referindo nos orienta, mais uma vez, ao *teko*:

Quando a gente planta, para crescer bem, ficamos contentes, alegres. Falamos com *Nhanderu* quando plantamos e fazemos também o *Nhemongarai* antes de plantar. Por isso que a planta cresce bem, porque primeiro faz o *Nhemongarai*. Antigamente todo mundo fazia *Nhemongarai*. A espiga vinha boa, a batata doce ficava grande, bonita. (Palavras dos anciões a anciãs em Darella et.al., 2018: 53).

Quando caçamos os animais, temos que repartir com todos e aproveitar tudo, não desperdiçar nada. Senão o dono dos animais (*mbai* – um homem pequenininho, anda só com uma espécie de tanguinha e uma bolsinha de caça, come passarinhos e bichinhos [...]) não dá mais a caça. *Koxi* (queixada), *mbore* (anta), tem que dividir. (Ladeira, 2008: 186)

Chegamos aqui a um ponto nodal da filosofia Guaraní: o *mborayvu*. A assimetria entre deuses (donos/doadores) e homens (donatários) seria irreversível caso não existisse a possibilidade de transformação do humano em divino – o *aguyje*. A assimetria entre os planos é colocada em questão quando se assume, aqui na plataforma terrestre, a posição de doador – que neste texto apareceu como a posição *tenonde*, daquele que inaugura um ato e a posição *ovaigua*, daquele que paga uma dívida. Mas além das posições, também o tempo é aqui fundamental; não só o tempo linear no parentesco ou o tempo circular na repetição, mas a alternância que integra a entropia inescapável e a anti-entropia estratégica²⁰. A dialética *opy/oka*, *ara yma/ara pyau* e *dia/noite* é obviada (ver Wagner, 1981) pela linha e o círculo, modulações estéticas do movimento, permitindo a passagem entre elas.

20 | “O tempo é irreversível porque, com o passar do tempo, a entropia aumenta. Por outro lado, máquinas que preservam alguma simetria, máquinas reversíveis, exigem a parada dos processos de entropia. Sem essa violação, nem a vida nem a cultura existiriam” (Almeida, 1990: 375).

O *Mbya reko*, enquanto transformação do *Nhanderu reko*, enquanto semiótica que garante o fluxo de palavras, coisas e pessoas, mantém a socialidade em perpétuo movimento. Trata-se, por isto, de uma *máquina de suprimir o tempo* (Lévi-Strauss, 2004: 35) ou seja, de uma estética *anti-entrópica* que suprime qualquer linearidade do tempo pela necessidade cíclica do *aguyje*, da renovação, e pela capacidade, que define a divindade, de *-mbo-jera*, de inventar. Uma sociedade para quem a convenção é, justamente, a transformação, a renovação, é uma sociedade que faz da troca – o vínculo entre *-mbo-jera* e *aguyje* – a dialética entre convenção e invenção, impedindo a convencionalização da dialética histórica entre classes (ver Wagner, 1981). Uma sociedade, enfim, “contra o Estado” (ver Clastres, [1974] 2003).

E, no entanto, dizem os Guarani que o fim do mundo se aproxima; ou será só o fim do humano? A plataforma terrestre, a *Yvy Rupa*, não comporta mais a quantidade de espectros dos mortos que aqui ficam, e o fato dos Guarani-Mbya não poderem mudar de aldeias torna o seu cotidiano muito complicado neste contexto. Em outros tempos, quando aqueles que são muitos, *heta va’e kuery* (os brancos), ainda não estavam aqui, havia vários Guarani-Mbya que *ijaguyje*, que encontravam o caminho para a *yvy marã e’y* (Terra sem Mal ou imperecível) e levavam o próprio corpo não deixando, portanto, um espectro (*teko axy kue*) na terra perecível. Hoje em dia, além dos brancos, também os mortos são muitos. “Varrer a Terra”, assim como se prepara a roça e se limpa o corpo: esta sempre foi a estratégia de *Nhanderu* porque os Guarani, como diz Pierri, “indicam que a criação e destruição reiteradas da plataforma terrestre, sempre reinaugura uma etapa que guarda diferença em relação às anteriores” (Pierri, 2013: 259).

Algumas palavras finais nos levam de encontro a uma derradeira reflexão a respeito da antropologia. O *teko*, dizíamos, expressa a articulação entre diversos modelos. Vimos aqui alguns deles, fundamentalmente modelos do movimento e da transformação de coisas, palavras e pessoas: *-mbo-jera*, o desabrochar, *aguyje*, a renovação, *nhechyrõ*, a sequencialidade da linha, *nheovanga*, a orientação anti-horário do círculo, assim como *ováigua* e *tenonde*, que indicam duas possibilidades inversas e complementares na distribuição das posições relacionais, ou a alternância entre *Ara Yma* e *Ara Pyau* e entre a *opy* (casa de reza) e a *oka* (pátio), compondo um ritmo comum. Em sua interdependência e imbricação mútuas, todos eles nos oferecem uma imagem do *mborayvu rapyta* rã, o fundamento ou modelo da troca criado por *Nhanderu*. A estética do *Nhanderu reko* (o modo de existência de *Nhanderu*) se manifestou, neste trabalho, como uma composição de estruturas modelares, fazendo ressoar alguns pequenos fragmentos da filosofia e da metafísica Guarani, dos seus mitos e suas histórias, da sua economia e socio-lógica, com intuições, conceitos e imagens colocados

em ação pelo estruturalismo levistraussiano. *Palavras que se acompanham*, como metodologia do pensamento, no intuito de fazer a análise antropológica aparecer como um fragmento de um grupo de transformações que inclui o pensamento indígena, os seus modelos, abdicando de pretender encontrar um modelo universalista que permita referendar todos os outros. Compreendo que esta aposta é, assim como as estratégias de Nhanderu, um escudo contra a entropia teórica.

Ana Maria Ramo é doutora em Antropologia pela UFF (Universidade Federal Fluminense/Rio de Janeiro) e doutora em Geografia e História pela UCM (Universidad Complutense de Madrid/Espanha). Atualmente é professora substituta no Departamento de Antropologia da UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina/ Florianópolis). Trabalha com populações Guaraní desde 2010. É consultora da Ação Saberes Indígenas na Escola/Núcleo Santa Catarina. Atua na área de antropologia, com ênfase nos seguintes temas: etnologia indígena, populações guarani, educação escolar indígena, teoria antropológica e xamanismo.

Contribuição de autoria: Não se aplica

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Mauro. 1990. “Symmetry and Entropy: Mathematical Metaphors in the Work of Levi-Strauss”. *Current Anthropology*, Chicago, v.31, n.4: 367-385.

CADOGAN, León. 1992. *Diccionario Español Guaraní-Mbya*. Asunción: CEADUC-CEPAG.

_____. 1959. *Ayvu Rapyta* *Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: FFLCH-USP, boletim n. 227, série Antropologia n. 5.

CLASTRES, Hélène. [1978] 2007. *Terra sem Mal*. Roraima: Ed. Tapé.

CLASTRES, Pierre. [1974] 2003. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac e Naify.

DANOWSKI, Déborah. 2011. “Ordem e desordem na Teodicéia de Leibniz”. *Revista Índice*, v.3, n.1: 41-55.

DARELLA, Maria Dorothea Post; RAMO Y AFFONSO, A. M.; GUEROLA, Carlos M.; MELO, C.R.; COLOMBERA, Ana C. (orgs). 2018. *Tape Mbaraete Anhetengua Fortalecendo o caminho verdadeiro*. Programa Ação Saberes Indígenas na Escola/ Núcleo SC. ASIE

DOOLEY, Robert. 2006. *Léxico Guaraní, Dialeto Mbya*. Summer Institute of Linguistic. Disponível em: <https://www.sil.org/americas/brasil/publicns/dictgram/GNDicLex.pdf>. Acesso em 20 de 02 de 2017.

- EPPS, Patience & SALANOVA, Andrés P. 2012. “A linguística amazônica hoje”. *Liames*, v.12: 07-37.
- HUGH-JONES, Stephen. 2015. “A origem da noite e por que o sol é chamado de ‘folha de caraná’”. *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 05, n.03: XX-XX.
- KELLER, Hector A. 2012. “El origen y la decadencia de los cultivos guaraníes, un relato mítico de los avá chiripá de Misiones, Argentina”. *Bonplandia, Corrientes* (Argentina), v.21, n.01: 27-44.
- _____. 2010. “Nociones de vulnerabilidad y balance biocultural en la relación sociedad guaraní y naturaleza”. *Avá*, Posada (Misiones/ Argentina), n. 18: 25-41.
- KELLY, José Antonio. 2018. “Figure ground dialectics in Yanomami, Yekuana and Piara myth and shamanism”. In: KELLY, J e PITARCH, P. (orgs). *The culture of invention in the Americas*, Londres: Sean Kingston.
- LADEIRA, Maria Inês. 2008. *Espaço geográfico Guaraní-Mbya*. São Paulo: Edusp, 2008.
- _____. 2007. *O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano*. São Paulo: Editora Unesp,
- _____. 1999. “Yvy Marãey - renovar o eterno”. *Suplemento Antropológico*, Paraguai, v. XXXIV: 81-100.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1962] 1989. *O pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus.
- _____. 2004. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac & Naify.
- LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Unesp, ISA; Rio de Janeiro: NuTi.
- MONTOYA, Antonio Ruiz de. [1639] 2011. *Tesoro de la lengua guarani*. Asunción: Centro de estudios paraguayos “Antonio Guasch”.
- MOREIRA, Geraldo e MOREIRA, Wanderley C. 2015. *Calendário cosmológico: os símbolos e as principais constelações na visão guarani*. Santa Catarina, TCC (Licenciatura Intercultural Indígena), Universidade Federal de Santa Catarina.
- PESQUISADORES GUARANI. 2015. *Guata Porã: Belo Caminhar*. IPHAN/CTI, São Paulo.
- PIERRI CALAZANS, Daniel. 2013. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. São Paulo, dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.
- PISSOLATO, Elizabeth de Paula. 2007. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Rio de Janeiro: NuTi.
- PRIGOGINE, Ilya & STENGERS, Isabelle. 1984. *A nova aliança: metamorfoses da ciência*. Tradução de Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília: Editora UnB.
- RAMO Y AFFONSO, Ana M. 2014. *De palavras e pessoas entre os Guaraní-Mbya*. Niterói, tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense.
- STRATHERN, Marilyn. [1988] 2006. *O gênero da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- VALENTIM, Marco Antônio. 2018. *Extramundandade e sobrenatureza. Ensaio de ontologia infundamental*. Curitiba: Cultura e Barbarie.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.. 2012. “‘Transformação’ na antropologia e transformação da ‘antropologia’”. *Mana*, Rio de Janeiro, v.18, n.1: 151-171.
- _____. 2006. “A floresta de cristais: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.14/15: 319-338.

_____. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, Rio de Janeiro, v.2, n.2: 115-143.

WAGNER, Roy. 2010. *Coyote Anthropology*, Lincoln e Londres, University of Nebraska Press.

_____. 1991. “The Fractal Person”.

In: STRATHERN, Marilyn e GODELIER, Maurice (org.). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*.

Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1981. *The invention of culture*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Recebido em 14 de abril de 2017. Aceito em 30 de julho de 2019.

Modos de orientação na floresta e as formas do *entender* no extrativismo comercial da castanha entre quilombolas do Alto Trombetas, Oriximiná/PA

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.168623>

Igor Alexandre Badolato Scaramuzzi

Universidade de Campinas / Campinas, SP, Brasil
igorabs@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-4654-1393>

RESUMO

Os quilombolas do Alto Trombetas, município de Oriximiná/PA, desde o tempo que se estabeleceram nesta região no início do séc. XIX até os dias de hoje, têm o extrativismo comercial da castanha como a principal modalidade de intercâmbio comercial desenvolvida com os diversos segmentos regionais que habitavam e habitam a região. Atualmente, os castanhais localizados no território dos quilombolas são de usufruto coletivo e para evitar a concorrência muitos extrativistas, por meio da restrição da transmissão de certos saberes relacionados ao ramo castanheiro, buscam a exclusividade de uso de fragmentos específicos destas florestas. Este artigo busca, por meio da descrição e análise etnográfica de algumas habilidades constituintes do ramo castanheiro, especialmente dos modos de orientação na floresta, demonstrar como os saberes expressos pelo conceito local de *entender* se produzem e se atualizam nesta atividade.

PALAVRAS-CHAVE

Conhecimento, Amazônia, Orientação, Quilombolas, Natureza

Orientation in the Forest and Forms of Knowing (Entender) in the Commercial Extractivism of Brazil Nuts Among Quilombolas in Alto Trombetas, Oriximiná, State of Pará, Brazil

ABSTRACT Brazil nut extractivism has been the main commercial activity for the Quilombola communities of Alto Trombetas, since their arrival in the region, in the beginning of the 19th century, until today. Currently, Brazil nut trees within Quilombola territories are communal property and to avoid competition, extractivists are very careful with the transmission of their knowledge, while often attempting to keep a specific fragments of the forest for their exclusive use. This article explores ethnographically some of the skills necessary for Brazil nut extractivism, particularly the ways of orienting oneself in the forest, by showing how the knowledge expressed by the local concept of *entender* is produced and constantly renewed.

KEYWORDS

Knowledge, Amazon, Guidance, Quilombolas, Nature

INTRODUÇÃO

Este artigo resulta da descrição e análise etnográfica do extrativismo comercial da castanha realizada em minha tese de doutorado (Scaramuzzi, 2016) entre os quilombolas do Alto rio Trombetas, situados no município de Oriximiná, no norte do estado do Pará¹. As comunidades quilombolas do município de Oriximiná/PA são constituídas pelos descendentes de escravos que no século XIX fugiram das fazendas e das propriedades que exploravam o cacau e a pecuária nas regiões dos atuais municípios de Óbidos, Santarém, Alenquer e Belém. Neste tempo, se estabeleceram nos trechos encachoeirados dos rios Trombetas, Cuminá e Erepecuru (Andrade, 1995)².

Pode-se dizer que, desde a formação dos quilombos na bacia do rio Trombetas até os dias de hoje, o extrativismo comercial da castanha do Pará, castanha do Brasil ou castanha da Amazônia é a principal modalidade de intercâmbio comercial praticada pela população quilombola com os diversos segmentos regionais que habitavam e habitam atualmente a região. As fontes escritas e orais sobre a história quilombola na região do Alto Trombetas salientam que as atividades extrativistas foram fundamentais para, por um lado, garantir a autonomia econômica desta população no tempo da escravidão e, por outro, assegurar a continuidade da ocupação do mesmo território até os dias de hoje³.

Nativa da Amazônia, a castanheira (*Bertholletia excelsa*) é uma árvore de grande porte e longevidade que se encontra distribuída de forma descontínua em todo bioma amazônico, notadamente em florestas de terra firme. Geralmente, as castanheiras habitam ambientes com alta densidade populacional de sua espécie, lugares que são conhecidos tanto na literatura científica, quanto pelos quilombolas, como *castanhais*⁴. Os castanhais têm como característica principal a presença em espaços circunscritos de grandes aglomerados populacionais de castanheiras dominando o dossel da floresta. As sementes das castanheiras, as castanhas, são abrigadas em fruto lenhoso chamado de ouriço, são altamente nutritivas, de agradável sabor e muito apreciadas no mercado internacional e nacional. A coleta da castanha é realizada quando os ouriços ficam maduros e caem ao chão. Sabe-se que as castanheiras são manejadas por populações indígenas desde os tempos pré-colombianos e que sua comercialização em grande escala ocorre desde o séc. XIX (Ramires & Shepard, 2011).

No Alto Trombetas, as castanheiras, embora tenham certas preferências, vivem em vários tipos de ambiente: nas *várzeas*, na *mata bruta*, nas *baixas*, nas ilhas, em lugares muito próximos ou muito distantes das águas⁵. Na porção do território quilombola no Alto Trombetas, a região da margem esquerda - em sobreposição com a Reserva Biológica do rio Trombetas - é aquela onde há a maior população de castanheiras. Na margem direita, com exceção do entorno das áreas habitadas e das margens dos grandes lagos, não há a ocorrência abundante de castanha. As áreas de castanhais do território dos quilombolas são muito extensas, formando

1 | Minha tese de doutorado "Extrativismo e as Relações com a Natureza em Comunidades Quilombolas do Rio Trombetas/Oriximiná/Pará" foi orientada pela professora Nádia Farage e defendida na Universidade Estadual de Campinas/Unicamp em 2016. A pesquisa foi financiada pela agência FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

2 | A formação dos mocambos ou quilombos na bacia do rio Trombetas foi documentada através de uma série de fontes históricas escritas que foram analisadas na tese de doutorado (1995) e em uma série de artigos posteriores (1999, 2004, 2007, 2009) do historiador Eurípedes Funes; no livro a respeito da escravidão e formação dos quilombos na região, de Acevedo & Castro (1998) e em trabalhos que tratam da história da escravidão na Amazônia e no estado do Pará de forma mais genérica como Salles (1988).

3 | O extrativismo comercial da castanha se tornou um importante elemento constituinte do modo de ser e viver desta população que é usado nos contextos de negociação com segmentos estatais para a distinção sociológica em relação à população rural e ribeirinha habitantes da mesma região. O termo extrativismo, como salienta Almeida (2012: 125), pode ser associado a um tipo de economia florestal predatória, ligada a relações sociais de dependência e dominação dos tempos em que os produtos florestais amazônicos estavam em alta no mercado internacional, na primeira metade do século

um *continuum* de milhares de hectares que interliga diversos aglomerados populacionais da espécie.

Além de *castanhal*, os extrativistas possuem outros termos para designar coletivos de castanheiras. O mais usado pelos castanheiros com os quais realizei minha pesquisa de campo é *ponta de castanha*. *Pontas de castanha* são porções de terra circunscritas, geralmente de pequena extensão em comparação aos espaços que chamam de *castanhais*, povoadas quase em sua totalidade por castanheiras. As *pontas de castanha* são as unidades de manejo onde o conhecimento sobre o ambiente do castanhal se desenvolve no âmbito da atividade extrativista ou, de acordo com alguns castanheiros, onde se desenvolve o *entender* sobre as matas de castanhal.

Atualmente, no Alto Trombetas os castanhais são de usufruto coletivo e, para evitar a concorrência, muitos extrativistas prezam, através da restrição da transmissão de certos saberes, pela exclusividade de uso de fragmentos florestais específicos nos locais em que trabalham e circulam. Boa parte dos saberes que embasam os modos de conhecer dos quilombolas relacionados ao ramo castanheiro foram assinalados por meus interlocutores através do conceito local denominado *entender*. *Entender* uma mata de castanhal se faz pela prática contínua e por um longo tempo da coleta da castanha em escala comercial e das atividades paralelas como a caça, a pesca e a coleta de outros gêneros vegetais nos mesmos fragmentos florestais. Através da descrição e análise etnográfica de algumas habilidades constituintes do ramo castanheiro, especialmente dos modos de orientação na floresta, pretendo demonstrar como os saberes expressos pelo conceito de *entender* se produzem e se atualizam nesta atividade.

MODOS DE SE RELACIONAR E CONHECER OS AMBIENTES

A discussão proposta neste artigo visa contribuir para o debate na antropologia sobre os modos como as pessoas conhecem os ambientes onde vivem e com os quais se relacionam. Uma questão importante deste debate na disciplina é que pretendo dar enfoque no que segue é a que problematiza a relação entre a prática/processos e mente/cognição na produção e atualização dos conhecimentos relacionados ao ambiente.

Na literatura antropológica, este debate está sintetizado por Ingold (2005) que, em um ensaio profundo e detalhado, distingue duas linhas teóricas e analíticas que abordam esta relação.

A primeira é denominada por ele de “cognitivista”. Ela parte do pressuposto de que os conhecimentos ambientais estão inscritos nas paisagens e nos seres vivos que compõem os ambientes. A experiência e a relação contínua com o meio permitem aos humanos a identificação e a memorização destes elementos que são sistematizados na mente em forma de “mapas cognitivos”. Ela está representada no ensaio de Ingold pela abordagem de Alfred Gell (1985) dedicada ao tema

XX. Pode também, tal como é usado pelo autor e adotado na descrição etnográfica do extrativismo da castanha que desenvolvi em minha tese de doutorado (Scaramuzzi, 2016), estar associado a um modo de vida florestal no qual a venda de produtos florestais, como a castanha, é uma das atividades que está integrada a um sistema amplo de atividades, que conformam usos e ocupações territoriais de “baixo impacto ambiental” e que viabilizam, em um tempo de longa duração, a existência, a dignidade e a convivência das populações humanas com uma grande diversidade de vida. Creio que as populações quilombolas da bacia do rio Trombetas se encaixam nessa acepção, pois habitam, há mais de 200 anos, em boa convivência, uma das regiões amazônicas mais preservadas do país. Desse modo, além do fato de serem comunidades remanescentes de quilombos, o que lhes garante constitucionalmente o direito às terras tradicionalmente ocupadas, a atividade extrativista, seguida do fato de também se identificarem como “castanheiros, compõem a produção discursiva enunciada em diversos contextos para justificar, perante os segmentos do Estado Nacional, seus direitos territoriais.

4 | Os termos locais mais relevantes à descrição proposta no artigo estão grafados em itálico. Em razão de conflitos existentes com uma unidade de conservação de proteção integral - a Reserva Biológica do Rio Trombetas/REBIO Trombetas - optei por não divulgar as identidades de meus interlocutores.

5 | A taxonomia dos ambientes dos quilombolas não será

da orientação e do conhecimento ambiental na navegação entre marinheiros indígenas da Micronésia.

A segunda, denominada por ele de “processualista”, inclui sua própria abordagem analítica da questão. Esta parte do pressuposto de que o conhecimento não se sistematiza como um conteúdo mental e não consiste somente na aquisição de saberes fisicamente localizáveis que estão inscritos no meio, como elementos externos a serem identificados e sistematizados na cognição. O conhecimento se realiza e permanece conectado nas próprias relações dos humanos com o ambiente, não se armazena em um “sistema cognitivo” e não possui uma existência “externa” a tais processos.

O ponto principal de discordância levantado por Ingold entre as duas abordagens consiste basicamente na questão de saber se o conhecimento sobre o ambiente pode ou não existir “fora” de seus contextos e dos locais onde são produzidos e se podem, portanto, existir ou não como um “conteúdo mental”. Há, no meu entender, nas formulações de Ingold, mais precisamente em seu ensaio denominado “Da transmissão de representações à educação da atenção” (2010:18), um aspecto fundamental que assinala tal discordância, que é a distinção entre conhecimento e informação. Os elementos fisicamente localizáveis, que na abordagem de Alfred Gell podem ser sistematizados na memória, situados e transmitidos fora dos contextos onde são apreendidos, são na visão ingoldiana “informação”. Com efeito, a transmissão fora dos contextos e dos locais de produção do conhecimento - na abordagem de Ingold - é um aspecto muito importante para o movimento e um caminho para o conhecimento, mas ela não veicula em si o conhecimento, pois como salientado este não pode ser desvinculado de seus locais e de seus processos de produção (idem).

Como procurarei demonstrar a seguir, a análise do conceito quilombola de *entender* possui pontos de concordância e de semelhança com as duas abordagens e evidencia que a produção e atualização dos conhecimentos sobre o ambiente não operam necessariamente segundo esta distinção ingoldiana. O conceito de *entender*, para os meus interlocutores é concretizado e atualizado nas experiências nas *matas* e pela execução frequente e repetitiva das atividades e das práticas que compõem o ramo extrativista, tal como ilustra Ingold pela abordagem “processualista”. De mesmo modo, o *entender* é composto, na visão dos quilombolas, por elementos que estão inscritos na paisagem e que podem ser apreendidos, sistematizados e encaixados na memória. Tal como advoga a abordagem de Alfred Gell, os quilombolas argumentam em seus discursos exegéticos sobre esta questão que, através da experiência e convivência de longa duração com os lugares, o *entender* pode ter uma existência apartada dos lugares e das relações onde foi produzido. Eventualmente, pode ser transmitido pelos relatos e narrativas e apreendido por aqueles extrativistas que possuem pré-requisitos para compreender e assimilar posteriormente na prática o que está sendo dito.

tratada em detalhes neste artigo, mas, sem dúvida, é um tema de grande rendimento nas sociedades de tradição oral de modo geral e relativamente pouco tratado, principalmente na antropologia. Dentre os trabalhos que abordam o assunto em grande detalhe destaco a tese de doutorado em Antropologia de Cabral de Oliveira (2012) entre os Wajãpi do Amapá e a tese de doutorado em Etnobiologia de Couly (2009) sobre os ribeirinhos da Floresta Nacional do Tapajós no Pará.

Desse modo, tentarei demonstrar com a descrição e a análise que, para meus interlocutores, os saberes assinalados pelo conceito de *entender* são compostos por estruturas e processos que são inseparáveis e que se informam mutuamente.

ENTENDER

Durante minha pesquisa de campo, meus interlocutores invariavelmente enfatizavam que somente se coleta castanha em escala comercial com sucesso em lugares onde se *entende a mata* (o local de trabalho) e/ou com quem *entende*. Quando um bom castanheiro diz que *entende* uma mata de castanhal, ele geralmente se refere a um conjunto circunscrito de *pontas de castanha*. Quando se faz esta afirmação no ramo castanheiro, isto quer dizer que se sabe detalhadamente em determinado espaço os melhores acessos às castanheiras, tanto por terra quanto por água; a localização precisa, a qualidade das amêndoas e a produtividade de muitas castanheiras específicas; os locais mais apropriados no entorno para a caça, a pesca e para a coleta de outras espécies vegetais; os detalhes sobre os tipos de vegetação e sobre as características de relevo e hidrografia das *pontas de castanha*; os nomes e as histórias associados às *pontas de castanha* e onde elas “começam ou terminam” em várias direções.

As *pontas de castanha* possuem como limites elementos muito diversificados, tais como *cabeceiras*, morros, *baixas* (como são conhecidas algumas áreas de florestas sujeitas à inundação no tempo das chuvas), castanheiras e outras árvores específicas, estradas e caminhos⁶. Seus topônimos podem ser ou não estáveis e seus limites podem ser muito variáveis. Castanheiros diferentes que trabalham em uma mesma ponta podem delimitá-la de modo diverso e dar nomes diferentes para ela, de acordo com suas experiências particulares atreladas a este lugar.

Como já salientado, embora não seja algo isento de conflitos, atualmente no Alto Trombetas as matas de castanhal podem ser frequentadas livremente por qualquer habitante local. Entretanto, mesmo sem haver restrições formais de manejo e uso, o que ocorre na prática é que cada indivíduo, *família* ou grupo doméstico pratica o extrativismo comercial da castanha em fragmentos específicos do espaço territorial. Existem alguns fatores, que podem ou não estar conectados entre si, que direcionam o estabelecimento deste tipo de relação dos castanheiros com fragmentos específicos dos castanhais: o local de origem e de nascimento do indivíduo e de seus antepassados; a distância geográfica dos castanhais do local de habitação permanente; o estabelecimento de parcerias masculinas ao longo da vida; a capacidade individual exploratória e de *descobrir* novos lugares e, por fim, predileções de ordem espiritual.

A despeito destes fatores, o elemento mais importante que orienta esta forma de uso e de manejo dos castanhais, e que constitui o *entender* no ramo castanheiro, é a prática contínua e de longa duração das atividades constituintes do extrativismo comercial da castanha em fragmentos específicos dos castanhais. Para detalhar a

6 | *Cabeceiras*, na terminologia local, são cursos d'água interligados aos igarapés e, principalmente, aos lagos que podem adentrar quilômetros na floresta, em tipos de ambientes que localmente se denomina *baixas*. Na época das cheias seus cursos d'água correm na direção do interior da floresta e na vazante, época de verão, correm na direção das águas que as originam, principalmente as dos lagos. *Cabeceiras*, embora tenham cursos d'água definidos, diferem dos igarapés, pois elas não têm nascentes e não possuem seus cursos d'água em um único sentido. As cabeceiras podem, dependendo de sua extensão, ser de caráter ou sazonal – caso das pequenas, que existem somente na época das chuvas – ou permanentes – caso das grandes cabeceiras.

compreensão deste conceito, há primeiramente dois aspectos importantes que devem ser salientados sobre os saberes assinalados pelo *entender*. O primeiro é que eles precisam estar sempre se atualizando, pois como dizem os castanheiros, *o mato está sempre mudando*. O segundo, é que alguns destes saberes devem se manter restritos para ampliar o sucesso das atividades extrativistas e, assim, ajudar a manter os vínculos dos castanheiros com seus lugares de trabalho:

S.E.A.: (...) esse negócio de não levar em castanheira, a gente chama para isso, reservado. Isso veio desde o princípio. Veio, até os velhos que... e eles que tinham mesmo isso. É costume mesmo deles, olha eu tenho certeza que tem nego aí que já morreu, que eu conheci, que tem castanheira que nunca mostrou para ninguém, nunca na vida! Tem uns que ainda mostram para filho, mostravam. Desses agora que sabem, mas tinha deles, que não, não mostrava mesmo, de jeito nenhum! Onde ele ia numa castanheira, “já terminou a castanha”, “já, está no vasculho, agora eu vou lá no meu reservado”; às vezes ele falava para a mulher, “olha, eu vou para tal lugar”, às vezes, nem para a mulher. E já chegava com o paneiro cheio de castanha: “andando por aí, achei uma castanheira em tal lugar”, não, ele já sabia daquela castanheira há muitos anos, deixou cair tudo pra ir lá buscar. Mas isso rolava muito entre os antigos...

A maneira mais eficaz e mais radical de se impedir a concorrência é dificultar que outras pessoas conheçam e tenham acesso a certos lugares onde se costuma trabalhar com a castanha. Quando muita gente passa a frequentar um lugar antes conhecido por poucas pessoas, se costuma dizer que *estragaram o lugar* ou *o lugar está estragado*:

S.E.A.: Seja para onde a gente conhece, mas aonde mais ou menos a gente calcula que a gente dá conta de andar, nós não fazemos caminho. E onde esse pessoal que vem de fora anda, ali perto do lago onde eu morava, tem um senhor que não é dali; você tinha gosto de andar na estrada dele. Tanto faz se em terra, como na água, sua canoa não esbarrava tanto no mato, só naqueles paus mesmo que tinha que esbarrar, mas era tudo limpo. Cabeceiras fundas assim, grandes; ele fazia as estradas, ele era o castanheiro lá. Eu ia lá no fim dela tranquilo. E nós daqui do Trombetas já não temos esse costume.

Para evitar que outros acessem alguns de seus pontos de trabalho, os extrativistas do Alto Trombetas desenvolveram diversas estratégias e habilidades que hoje em dia são cultivadas por todos aqueles que trabalham com assiduidade no ramo castanheiro. Primeiramente, como salienta o depoimento acima, não são feitos caminhos ou trilhas demarcadas pela mata. O caminhar e o navegar devem ser sempre sutis: sem fazer muita *zoada*, cortando somente os galhos e o mato que realmente atrapalham a passagem. Isto implica em andar invariavelmente entre uma vegetação muito densa, o que requer os sentidos atentos com galhos que dificultam os deslocamentos, com os espinhos que podem causar ferimentos e com as formigas e insetos que picam. Quando se transita pelos igapós e igarapés pouco frequentados, costuma-se

navegar com embarcações muito pequenas e instáveis pelo meio da vegetação submersa. O caminhar requer passos calculados e a velocidade da caminhada não aparenta ser o mais relevante. Mais importante é evitar quebrar galhos e alterar o menos possível o entorno. No caso do caminhar, com a ausência de trilhas demarcadas, muitas vezes são as castanheiras que ditam o percurso a ser feito. A ordem das castanheiras que serão visitadas pode ser diferente quando se coleta a castanha na mesma região mais de uma vez na safra. Este modo de locomoção e de coleta das amêndoas deixa poucos vestígios e torna difícil para aqueles que não conhecem e não possuem intimidade com os lugares em questão, descobrir os melhores acessos à determinada *ponta de castanha* e a localização das castanheiras mais produtivas e com amêndoas de melhor qualidade.

ORIENTAÇÃO NOS CASTANHAI

No contexto do extrativismo onde imperam tais estratégias, habilidades e modos de relação com o ambiente, além dos conhecimentos sobre as castanheiras e sobre outros seres vivos que habitam os castanhais, dá-se muito valor, quando se fala em *entender a mata*, à capacidade de se orientar com perspicácia sem caminhos delimitados, de se locomover por atalhos e chegar de forma rápida e sem muito trabalho onde se necessita. O modo de orientação que utilizam para circularem nestes lugares sem o auxílio de caminhos ou trilhas delimitadas se torna possível pela percepção e interação com elementos muito diversificados que em alguns casos se apresentam sobrepostos entre si:

S.E.A: *São as árvores, as pontas de terras, as bocas de cabeceiras; quantas cabeceiras a gente passa pra chegar no ponto que a gente quer, quantas pontas a gente passa pra chegar naquele lugar que a gente quer; inclusive, pra ali por onde nós vamos com o E., acontece isso com nós. Tem vezes que erramos, “mas nós passamos tantas cabeceiras, tantas pontas, a ponta tal, nós ainda não passamos, está pra frente...”, é assim que nós fazemos. Boca de cabeceira é o que a gente mais usa, vamos conferindo as bocas das cabeceiras. Pelas enseadas, que a gente chama curva, vai conferindo e aí quando, por exemplo, passam três, quatro, “olha rapaz, já passamos as três pontas ou as três enseadas, já está próximo de onde a gente tem que chegar”; porque nós não temos costume, como o pessoal aí de fora que vem pra cá, pra esses nossos matos, eles têm o costume de cortar mato, fazer o caminho deles.*

Quando circulam por onde *entendem a mata*, na maior parte das vezes, os bons castanheiros se locomovem por atalhos e planejam seus percursos de acordo com as árvores que querem visitar durante o dia, caso a atividade seja a coleta de castanha. Caso a atividade seja a caça ou a pesca, as referências dos percursos são as *fruteiras* e os ambientes preferidos das várias *qualidades* de animais caçados e pescados. Na

coleta da castanha, a boa orientação na mata aperfeiçoa o trabalho e o torna mais eficaz em relação ao tempo, ao esforço e à produtividade.

O modo de orientação nas *matas* onde o castanheiro *entende* é fundamentado em duas premissas importantes do trabalho com a castanha e saber colocá-lo em prática em variadas situações é algo muito valorizado.

Primeiramente, ele auxilia no cumprimento da rotina e dos planejamentos durante a safra. A locomoção por atalhos permite executar as tarefas planejadas de forma mais rápida, mais objetiva e com menor esforço. Do mesmo modo, possibilita uma mudança de planos com a menor perda de tempo possível, caso o que foi planejado não possa ser executado. Um exemplo prático da virtude dessa habilidade pode ser vislumbrado quando um castanheiro vai à determinada *ponta de castanha*, distante de seu *barraco* ou moradia, esperando que os ouriços das castanhas deste local já estejam no chão. Por alguma razão, ou porque os ouriços não amadureceram bem, ou porque alguém já os coletou, o castanheiro pode, portanto, não encontrar o que queria. Quando isso acontece, ele pode ir por via de atalhos para outra *ponta de castanha* e averiguar as árvores, sem perder o período ou o *turno* de trabalho. De mesma forma, isso vale para a navegação e a pescaria. Quando, por exemplo, se vai a uma *fruteira* e os peixes não estão aparecendo, é viável ir pelo uso de atalhos a outros pontos de pesca e aumentar a possibilidade de levar *comida* para casa. Em segundo lugar, quando executado com excelência, o modo de orientação na floresta contribui para garantir a exclusividade em certos locais de trabalho sem aumentar a necessidade de maior esforço, de gastar mais tempo e sem prejudicar a produtividade. Fazer bem o uso de atalhos e se movimentar sem caminhos delimitados não deixa *indícios* e, além disso, contribui para a diminuição do tempo de permanência na floresta o que, conseqüentemente, diminui o cansaço e a possibilidade de acontecer acidentes de trabalho.

Algo importante e, talvez, determinante, para este modo de orientação na *mata*, é o que alguns castanheiros chamam de “*jeito da terra*”:

S.E.A: (...) *conheço o jeito da terra; se eu fizer o cálculo que eu vou parar numa paragem e de repente eu varar em outra, já conheço o jeito da terra, já sei que eu não estou no lugar que eu queria ir. Já sei que não estou naquele lugar que eu queria ir; porque pra nós, por mais que nós conheçamos o mato, mas tem hora que a gente vacila. A gente confia que conhece e quando pensa que não, em um segundo a gente sai. Eu não sei se o senhor prestou atenção naquele dia que nós fomos no Jan. (ponta de castanha), que nós vínhamos vindo, aí o J. tombou um pouco pra lá da estrada e a vista já meio curta, estava meio escuro e a direção era aquela que eu vinha. De repente o J. e o senhor entraram ali assim; aí nós andamos um pouquinho, aí eu parei, não sei se o senhor prestou atenção...aí eu olhei e disse, “não é pra cá a estrada; a estrada está pra ali”, eu reconheci nos matos. Aí foi que nós dobramos e pegamos a estrada.*

No *jeito da terra*, incluem-se as árvores e tipos vegetais, as variações de relevo, os percursos dos cursos d'água, as estradas, os caminhos:

S.E.A: *Eu já tenho variado ali para o rumo do S. (ponta de castanha) assim, para lá também não tem estrada, eu já tenho varado em paririzeiro (arvore frutífera) que eu chego lá, reconheço ele e aí eu já sei onde estou. Em caçada, você vê jabuti, a gente roda para cá, vai para ali e aí de repente eu dou uma tortubiada naquele sentido, "poxa, varei no paririzeiro tal"; lá tem o paririzeiro do Veado, que chamo, eu topei uma vez um veado lá, que a onça matou, lá no S. Eu já dei uma rodada por lá procurando jabuti, eu pensei que estava indo para lá para a frente e quando acabou, estava já voltando. De repente, varei nele e reconheci, "poxa, mas eu já estou no caminho de novo...". Porque nós, não sei se você já prestou atenção, na castanheira essas coisas, no que chegamos no pé deles, é onde olhamos logo é diretamente pra cima mesmo; tu olhou pra cima, pegou a posição da terra, se é na beira de uma baixa, se é no oiteiro, pronto, já está gravado.*

Como se pode notar nos relatos, com o uso da expressão *jeito da terra*, os castanheiros destacam as variações ambientais percebidas como contrastes paisagísticos, assim como alguns elementos dos ambientes que se salientam pela percepção ou pelas experiências que tiveram nas relações com os lugares. Tais contrastes paisagísticos e elementos do ambiente, invariavelmente, funcionam como pontos de referência para a circulação e para a execução da atividade que se deseja no castanhal e são acionados de modo sobreposto ou não. O papel das árvores para saber o *jeito da terra* no modo de orientação dos extrativistas é algo que ainda não compreendi. No relato acima, o castanheiro explica que ele sempre olha para cima quando chega à base de uma grande árvore, o que parece revelar uma forma de cálculo por ele realizado para saber a posição da terra e o tipo de ambiente.

Um aspecto bastante destacado no trabalho com extrativismo, e também nas atividades de caça e pesca, é a possibilidade latente de se perder, mesmo que se *entenda* a mata. Alguns extrativistas têm alguns dizeres que enfatizam essa probabilidade: "o *mato* é *bruto* na hora dele" ou "sobre o *mato*, basta dizer que é *mato*, quem precisa dele já sabe". O *mato* por ser *mato* carrega consigo uma gama de possibilidades e, sem dúvida, uma das mais mencionadas é a possibilidade de se desorientar ou de se perder. Como comentou o castanheiro na penúltima narrativa, certa vez estava eu, ele e dois de seus filhos em uma das caminhadas buscando a castanha. Já era fim da tarde e andávamos por uma *baixa* que sabíamos de antemão ser imensa. O rapaz mais velho andava à frente e logo seu pai percebeu que estávamos adentrando nela e não saindo, como era de se esperar. O rapaz não desconhecia o lugar, mas se confundiu e tomou o *rumo* errado. Após a explicação didática, segundo o *jeito da terra*, de que estávamos na direção errada, disse o pai ao rapaz que caso continuássemos naquela direção, era certo que dormiríamos no *mato*, pois naquela *baixa* ele já havia andado muito e nunca tinha chegado ao *fim* dela no *rumo* onde estávamos indo.

Perder-se ou se desorientar na *mata* também é algo influenciado por entes sobrenaturais como o *curupira*, o *matinta pereira*, as *mães* dos animais, bem como por seres monstruosos e com grande potencial de agressão aos humanos, como *jiboias* e/ou as *cobras grandes*. Como também se observa em estudos etnográficos sobre outras populações da Amazônia, tais criaturas podem, pelo terror e por sua capacidade de ludibriar ou enganar os humanos, fazer com que extrativistas muito experientes fiquem reféns do medo e se percam na *mata*. Existem muitas histórias com esse tema no Alto Trombetas.

Certa vez, em uma conversa noturna, um velho castanheiro me relatou que estava trabalhando em uma *mata central*, distante dos lugares habitados e, no caminho de volta para o *barraco*, navegando por um extenso igapó, ele e seus parceiros se perderam. Perceberam isso de forma contundente quando começaram a andar em círculos e voltar sempre ao mesmo lugar. Isso aconteceu por várias vezes seguidas. Já era fim de dia e logo anoiteceu. Mesmo no escuro, não desistiram de tentar achar o caminho de volta. Continuaram navegando pelo igapó, área de floresta que fica submersa no período das chuvas, quando, de repente, ouviram uma “*zoada* muito *feia*”, que vinha de um lugar não muito distante de onde estava o *bote*, a embarcação. Ficaram todos muito assustados e dois dos parceiros (estavam em quatro pessoas), tomados de medo, tentaram saltar na água para se dirigirem nadando à terra, mas foram dissuadidos pelo mais velho, que desconfiava ser a *zoada* obra da *jiboia* ou da *cobra grande*. Caso saltassem do *bote*, era certo que ela poderia comê-los, disse-me o velho castanheiro. Passaram algum tempo no *bote*, aterrorizados, pois a *zoada* era ininterrupta. Então, em determinado momento, o mais velho entre eles começou a falar de forma solene e calma. Disse se tratar da *cobra grande* e que a maneira que tinham de sobreviver e achar o caminho de volta era ficarem sem o medo e o mais tranquilo que pudessem. A fala do ancião ajudou acalmar a todos e logo a criatura foi embora. Desembarcaram em terra e passaram a noite na *mata*. Logo de manhãzinha, acharam facilmente o *rumo* do *barraco*. O velho castanheiro que me contou essa história disse que se não fosse a fala e a atitude do ancião, todos iriam se entregar, pois aterrorizados tentariam sair do *bote* e seriam devorados pela criatura.

Outro castanheiro contou-me que estava com um grupo de parceiros *quebrando* castanha também em uma *mata central*. No caminho de volta para o *barraco*, ainda em terra, perderam a localização do *bote* e, logo depois, começaram a ouvir uma grande *zoada*, vinda de vários lugares diferentes, parecida com paus quebrando e estralando. Mais uma vez, o mais velho extrativista da empreitada, disse se tratar do *curupira* e, para que não tivessem problemas, deveriam fazer um fogo bem alto. Como já estava escurecendo, deveriam passar a noite bem quietos e calmos, pois assim ela ou ele logo partiria.

Nas duas histórias é possível notar que há modos de livrar do infortúnio causado por tais criaturas: nunca ser dominado pelo medo, manter a cabeça fria, não

tomar atitudes precipitadas e radicais e, se possível, recorrer a alguma *oração* que possa espantá-las. Dizem que a capacidade ou a *virtude* de tais criaturas nesse tipo de relação com os humanos se perde quando o medo e o susto desaparecem, tal como evidenciam os desfechos das histórias. Na maior parte das vezes, são os mais velhos, com mais experiência e vivência na *mata*, que conduzem as atitudes a serem tomadas e dirigem os outros a terem a conduta adequada para enfraquecer a capacidade de ação dos entes sobrenaturais agressores.

O ENTENDER E A CONDUTA NAS MATAS

Nos trabalhos na *mata*, especialmente no extrativismo comercial da castanha, *entender* ou não o espaço onde se trabalha é algo que define a conduta dos quilombolas na floresta:

Igor: *Há quanto tempo o senhor estava sem andar por lá? (Me refiro a um lugar chamado “terra firme” de uma ponta de castanha específica)*

S.E.A: *Olha, eu cheguei lá estava com o que... uns oito anos que eu não ia lá. Eu gostava de ir lá, até quando eu estava criando meu filho S. sempre ia para lá. Mas assim, no vasculho, porque só saio do castanhal onde trabalho quando ele fracassa, que eu já estou vasculhando.*

Igor: *Depois a gente foi no Igarapé que divide (três pontas de castanha específicas) que pertence ao Igarapé do E.?*

S.E.A: *Isso, isso. Foi. Fomos no Igarapé que vai para o C., foi verdade, no segundo dia.*

Igor: *Lá o senhor não entende muito né?*

S.E.A: *Não. Lá eu andei assim... nessa temporada que estou lhe dizendo, tem uns oito anos, e tinha dois anos que eu não ia lá. Eu ia lá porque você sabe, a gente que trabalha no mato, nós somos curiosos, a gente não tem... a gente diz assim, o terçado leva, ele traz; porque a gente vai cortando; quando a gente vem, a gente vem por onde nós cortamos; e é por isso que eu ia, mas eu sabia que tinha castanheira para lá; eu não ia porque não tinha necessidade.*

O assunto abordado nesta conversa se passou durante o período de cerca de dez dias em que acompanhei meu interlocutor em um *vasculho*, no ano de 2014⁷. Nesse referido ano a safra de castanha foi ruim e nos lugares onde esse castanheiro costuma trabalhar e que ele *entende* muito bem a *mata*, deu muito pouca castanha. Buscando uma maior produção ele adotou, no *vasculho*, a atitude de andar no entorno de seus locais de trabalho, em lugares que não lhe eram totalmente desconhecidos, mas que há algum tempo não frequentava. Nessa ocasião, pude perceber a diferença drástica de atitude e de comportamento entre quando se está em uma *mata* que se *entende* e em outra que não.

Em primeiro lugar, nas *matas* que ele não *entendia*, era clara a dificuldade de navegar pelos igapós e achar o *porto do mato*, modo como chamam o lugar correto de

7 | *Vasculho* é o trabalho de coleta feito no final da safra, em lugares de acesso mais difícil ou distante dos lugares onde o castanheiro trabalhou durante a safra que dura um total de quatro meses aproximadamente. O trabalho de *vasculho* pode ser realizado buscando apenas algumas castanheiras específicas ou ir a *pontas de castanha*, geralmente de pequeno porte. A característica principal do *vasculho* é que a coleta é realizada em pequena quantidade; se a safra é boa, o resultado dessa coleta não é a comercialização, mas a castanha para comer durante o ano. Caso seja um ano de safra ruim, o *vasculho* adquire importância maior e é realizado com mais assiduidade e com fins estritamente comerciais.

desembarcar em terra e adentrar na *mata* de um castanhal. Saber localizar o *porto do mato* é algo muito importante na coleta de castanha no Alto Trombetas e fazê-lo sem titubear é um sinal de que se *entende* muito bem uma *mata*. Para se achar o *porto do mato* é necessário saber de antemão os tipos de ambientes do entorno das castanheiras, para que se possa colocar o *bote* em lugar seguro e ter a certeza de que no percurso a ser realizado a pé não se topará com lugares alagados, onde não é possível atravessar. Por isso, é necessário saber a localização das *cabeceiras*, das *baixas* e de seus lugares alagados, assim como também dos lugares de terra firme, onde geralmente estão as castanheiras. Portanto, é fundamental possuir um saber ambiental/paisagístico elaborado para poder transitar nesses percursos de modo adequado. É preciso dizer que, muitas vezes, o desembarque no *porto do mato* não é exatamente nas imediações das *pontas de castanha*, sendo então necessário andar por longos trechos de *baixas* e de ribanceiras para chegar aos trechos de terra firme onde geralmente moram as castanheiras.

Em segundo lugar, ao contrário da desenvoltura e rapidez com que andava a pé nos lugares que *entedia a mata*, durante o *vasculho*, o castanheiro necessitou da ajuda do terçado, ou facão, e sentiu a necessidade de fazer trilhas demarcadas: “o terçado leva e o terçado traz”. Nas *pontas de castanha* que ele sabia que havia alguns caminhos de acesso, houve a preocupação de encontrá-los como forma de se orientar e de se locomover com maior facilidade.

Por fim, outra diferença muito importante que pude notar diz respeito à extensão dos percursos realizados nas duas *matas*. Enquanto que nos lugares que *entendia* ele não tinha problemas em se dirigir ao *rumo do centro* ou em se distanciar dos cursos d'água, onde não *entendia* seus percursos eram sempre limitados pelos igarapés, *cabeceiras* e igapós. Em nenhum momento ele se distanciava das *beiras* de modo a não se desorientar. Um exemplo que ilustra de forma muito clara a diferença entre trabalhar em um lugar onde se *entende* a mata e em outro que não ocorreu em uma situação em que fomos a uma *ponta de castanha* onde, a partir da embarcação, estávamos próximos à *beira*, víamos perfeitamente as castanheiras, mas como não encontramos o *porto do mato*, mesmo estando tão perto, não conseguimos desembarcar *em terra* para ir até elas.

OUTROS MODOS DE ORIENTAÇÃO NA FLORESTA

Há também modos de orientação específicos para serem usados em *matas* que não se costuma frequentar. Eles são usados para tentar manter a discricção em empreendimentos denominados de *exploração*, como também para manter a exclusividade de circulação sobre lugares não muito frequentados e bem conhecidos, mas que possuem potencial para o extrativismo vegetal ou para a caça e/ou a pesca.

O que os extrativistas chamam de *exploração* é uma empreitada realizada através da formação de parcerias masculinas destinada exclusivamente a procurar

com finalidade comercial gêneros vegetais em lugares pouco frequentados e distantes dos locais habitados. Geralmente, denomina-se *exploração* as ocasiões em que ocorre tanto a avaliação das potencialidades de lugares ainda desconhecidos para fins extrativistas visando retornos posteriores, como também as expedições para busca imediata em locais distantes de tais gêneros vegetais alvos do extrativismo comercial. Ao contrário do modo de orientação nos lugares onde se *entende a mata*, em que o objetivo é se locomover por atalhos para a circulação rápida e precisa, nesse caso trata-se principalmente de tentar *descobrir* e explorar novos lugares sem deixar vestígios a outros extrativistas.

O primeiro modo de orientação usado nas matas que não se *entende* foi apresentado para mim por um velho extrativista como a “*matemática do sol*”:

S.T.M.C: (...) porque hoje, essa natureza nós trabalhamos pelo sol, pelo sol. O Sol sai aqui, você pode marcar aqui, você vai até ele empinar, quando ele já estiver quase pro lado de empinar, você já vai marcando com o terçado, você marca a sombra dele, está aqui, assim; e quando é de tarde, aí você já tem que vir de frente com ele e às vezes dobrando de frente com ele, pode vir de frente com ele... É o mesmo rumo, é. Quando você vai, você vai de frente com ele. Quando já é de tarde, você dobra [e] vem de frente com ele; todo tempo que você vem direto; e aí através desse rumo, aí você vem tirando os galhos, “tira o rumo tal”, aí você vem, “cadê o Sol”, “ah, está para cá”

Trata-se, como explicado acima, da orientação empreendida de acordo com as “posições do sol em relação à terra” e a um ponto de referência específico. Esse tipo de orientação funciona da seguinte maneira: quando escolhido um *rumo*, na partida para a *mata*, é observada a posição do sol e procura-se acompanhá-lo no decorrer do caminho. Assim, por exemplo, se a partida para a *mata* ocorre no amanhecer do dia e se está caminhando com os raios de sol batendo no peito (caminhada na direção oeste para leste), no fim do dia, no caminho de volta (que deve ser direção leste para oeste), o sol deve estar novamente batendo no peito, no *rumo* do poente. Quando se está dentro da *mata* e não é possível ver claramente a *posição do sol em relação a terra*, o terçado é colocado com a ponta para o solo e é observada a posição da sombra do cabo no chão. Dependendo do movimento da sombra (esse procedimento é feito várias vezes durante a caminhada), é possível saber, no decorrer do dia, mesmo no interior da floresta, a direção para onde estão se dirigindo os raios de sol e, assim, continuar seguro na caminhada. Nesse modo de orientação, também é importante ter em conta a direção de certos pontos de referência em relação à própria localização, como o rio Trombetas, alguma comunidade ou a mineração Rio do Norte. Desse modo, caso fique *variado* e seja necessário dormir na *mata*, no dia seguinte, sabendo a direção de um desses pontos, o extrativista pode reorientar-se e achar um caminho alternativo de volta. Outro recurso bastante usado a fim de evitar demarcar caminhos durante *explorações* é quebrar galhos pequeninos durante o caminho,

apontando-os para o *rumo* do caminho de volta, seja do *barraco*, de casa ou para onde se quer retornar.

Existem também modos específicos de se orientar e de se locomover quando se deseja o deslocamento da *beira - matas* perto dos lugares habitados e dos cursos d'água conhecidos - para o *centro - matas* distantes dos lugares habitados e dos cursos d'água - ou vice-versa. A busca pelo *centro*, a partir da *beira*, é um procedimento importante no extrativismo comercial do óleo de copaíba (*Copaifera langsdorffii*), por exemplo. Quando se encontra copaibeiras na beira de um igarapé ou de uma *cabeceira*, dizem que é certo, mesmo que elas desapareçam por algum tempo no caminho, que outras serão encontradas no *rumo* do *centro*, em lugares de terra firme. Na prática da *exploração*, muitas vezes descobrir o *rumo* do *centro* se torna um problema. Em muitas situações, é comum deduzir que o deslocamento está ocorrendo no *rumo* do *centro* e depois de horas de caminhada encontrar uma *cabeceira* ou uma grande *baixa* que indicam que a direção tomada foi errada. Uma das maneiras de ter certeza de que a caminhada está seguindo *rumo* ao *centro* é averiguar o curso de igarapés que foram encontrados no caminho, o que pode ser muito difícil, especialmente em lugares alagados onde a correnteza é quase imperceptível. As águas de um igarapé vão sempre em direção à *beira*, a um curso d'água maior, como um lago ou outro igarapé. Esse recurso é importante não somente para achar o *rumo* do *centro*, como também para voltar à *beira*, caso se fique perdido em uma *mata central*.

Por fim, existem modos de orientação específicos para a navegação e para a orientação nos igapós ou nos trechos de floresta alagados. Igapós, dependendo do lugar onde estão localizados, podem ser de grande extensão e, na ocasião de uma *exploração*, é possível se perder neles pela dificuldade de se conseguir encontrar a direção do leito da *cabeceira* ou do igarapé que o originou e pelo qual se estava navegando inicialmente. É necessário lembrar que as águas dos igarapés e das *cabeceiras* na época do inverno se estendem por muitos quilômetros fora do leito original, formando assim imensos igapós. De fato, é muito grande a possibilidade de se perder quando se distancia navegando pelos igapós dos leitos de uma *cabeceira* ou de um igarapé. Por esta razão, há de se ter nessas situações maneiras de encontrá-los ou de distinguir as águas dos trechos alagados que ficam próximos e distantes do curso original. O primeiro procedimento que deve ser feito quando se está nessa situação é observar a coloração da água. As águas das florestas alagadas distantes dos cursos originais dos igarapés ou *cabeceiras* são mais turvas e escuras pela concentração de matéria orgânica. O segundo é observar, geralmente com o uso do remo, a profundidade. Os leitos dos igarapés e das *cabeceiras* são sempre mais profundos do que os trechos de floresta alagada. O último é observar o movimento das águas. Quando se está próximo do curso original de um igarapé ou de uma *cabeceira*, as águas são mais movimentadas e seguem uma direção mais definida, daí a necessidade de seguir a direção do fluxo da água quando é possível percebê-lo.

Por fim, uma peculiaridade específica dos igarapés, pois as *cabeceiras* se encontram sempre em ambientes de *baixa*, é a presença de *matas* de terra firme ou *matas brutas*, relativamente próximas ao curso original. Quando encontrados trechos de *mata* de terra firme é sinal de que se está próximo do leito de um igarapé.

Como foi possível notar, encontrar os leitos de *cabeceiras* e de igarapés quando se está perdido em igapós pode ser uma tarefa muito complicada. Pude testemunhar a necessidade de realizar tais procedimentos em uma *exploração* na busca da copaíba. Na ocasião, estávamos em um igapó muito extenso e queríamos encontrar um igarapé sobre o qual tínhamos a informação de que moravam muitas copaibeiras próximas ao seu leito. Passamos muitas horas, quase um dia todo, fazendo esses procedimentos: verificando a coloração, a profundidade, a direção da água e a presença de matas de terra firme, até encontrá-lo. Cabe lembrar que tais procedimentos são correntes no Alto Trombetas, pois na navegação não se corta o mato e o deslocamento é realizado com embarcações leves e pequenas para não deixar *indícios* de atalhos, dos melhores lugares de passagem e do rumo de aonde se pretende ir.

APRENDIZADO E A ATUALIZAÇÃO DO ENTENDER

A necessidade de atualização do *entender* é sempre explicada pelos extrativistas com o argumento de que “*o mato está sempre mudando*”. Os fatores que para os extrativistas ocasionam as mudanças importantes nos ambientes florestais são a intensidade e a quantidade de chuvas e de luz solar; as variações de temperatura nos diferentes períodos sazonais; a força dos ventos, o rebuliço das tempestades e as quedas das grandes árvores. Estes fatores, pelas mudanças ambientais que ocasionam, possibilitam o surgimento de muitas formas de vida diferentes que não existiam ou que não exerciam influência em determinado lugar. Esta dinâmica torna possível em pouco tempo mudanças importantes na composição florística e na paisagem das florestas. Nos castanhais, por exemplo, *paus de folha* de todos os tamanhos caem por variados motivos abrindo clareiras que possibilitam, pela maior incidência de luz solar, o nascimento e o desenvolvimento de tipos vegetais que não estavam presentes anteriormente no ambiente mais sombreado, como também o aparecimento de muitos tipos de animais que passam a morar ou a frequentar este espaço modificado, desencadeando, por sua vez, outras mudanças significativas. Um inverno com excesso de chuva ou um verão muito seco também mudam a vegetação e o solo de um ano para o outro. As próprias inundações anuais de áreas florestais, no tempo das chuvas, por si sós alteram a paisagem de determinado lugar no verão e no inverno seguintes. Extrativistas experientes argumentam que quando se passa mais de dois anos sem ir a determinado lugar que frequentaram com assiduidade, já não são capazes de se movimentar por atalhos e há a necessidade de se fazer caminhos com o auxílio do *terçado*. Portanto, sem a frequência e a relação contínua com os lugares, o *entender* vai perdendo sua plenitude.

Além da constante necessidade de atualização, sempre existe para os extrativistas a possibilidade de desenvolver e ampliar o leque de lugares que *entendem* no decorrer da vida, especialmente a partir da *descoberta* de novos lugares com potencial para o extrativismo:

S.E.A: *Só que tem várias castanheiras ali, várias mesmo. Eu descobri essa ponta de castanha correndo atrás de porcão na época que dava aqui. Eu fui lá pra outra paragem, aí topei um bando de porco lá no fim daquela cabeceira onde nós encostamos naquele dia; eu topei um bando lá e aí eu corri atrás deles, matei dois; mas lá já era muito longe; aí eu estava lá ajeitando eles, tirei os buchos, estava lá ajeitando, amarrando pra eu trazer, aí escutei a castanha cair, “pei”, olhei, não vi castanheira, nada, “rapaz, a castanha caiu pra cá”, aí eu saí naquele rumo...varei em uma castanheira, não tinha nada, “não foi aqui que caiu”; andei mais pra frente, a bicha estava bonita lá...aí comecei a andar por lá e fui descobrindo as castanheiras; quando foi ano passado nós fomos lá com o S.G.S.R. e ainda tiramos umas caixas lá; só que eu nunca andei toda a ponta.*

Quando um extrativista *descobre* uma *ponta de castanha*, dependendo dos atributos das castanheiras, da facilidade de acesso, como também da ausência ou presença de *indícios* de que alguém a esteja frequentando, pode incluí-la entre seus lugares de trabalho. O encontro com castanheiras de forma não planejada é muito mencionado por quem trabalha nessa atividade. Geralmente, isso acontece quando ocorre a desorientação momentânea na *mata* ou quando se está caçando ou pescando. Isso pode acontecer tanto no tempo de castanha como fora da época de safra. Esse é um dos contextos em que se pode dar início à produção do *entender* em lugares com ocorrência de castanheiras que não se frequentava anteriormente.

Entender com plenitude um fragmento de castanhal é algo que demanda tempo. Como no caso contado acima, pode acontecer de alguém *descobrir* uma *ponta de castanha* e demorar muito tempo para percorrê-la em toda a sua extensão. Disse-me o castanheiro que acompanhei por mais tempo em minha pesquisa de campo que foram necessários cinco anos ininterruptos de trabalho durante praticamente toda a duração das safras de castanha (cerca de cinco meses/ano) para a aquisição do *entender* nos lugares onde trabalha atualmente. Argumentou que é possível adquirir conhecimento de forma satisfatória em um lugar sobre a localização das *fruteiras* e das castanheiras, sobre as configurações paisagísticas e adquirir a capacidade de se mover por via de atalhos em mais ou menos três anos seguidos de trabalho. Mais demorada, cerca de quatro ou cinco anos, é a aquisição dos saberes específicos sobre os indivíduos castanheiras, pois há conjuntos de *pontas de castanha* com centenas de árvores em perímetros às vezes muito extensos. Quanto mais se souber a respeito das castanheiras no âmbito individual, mais pleno será o *entender* e maior, portanto, a chance de se conseguir uma produção grande e de qualidade.

É também possível, como já salientado, encontrar *pontas de castanha* e dar início ao *entender* com a prática da *exploração*. Portanto, além dos encontros não necessariamente intencionais, o início de uma relação com os lugares pode ocorrer durante uma atividade voltada para este objetivo específico:

S.S.T: (...) Nós vamos aqui, tirar uma castanha e de repente dá vontade da gente andar bem mais longe desse quadro que nós estamos acostumados a andar todos os dias; aí a gente tira o rumo, e dentro desse rumo, às vezes ele dá em cima de uma ponta de castanha que ninguém conhecia ali. (...) olha, até hoje tem vezes que nós achamos uma ponta de castanha lá que, castanha de todo ano está ali...

S.R.T: Olha, no Igarapé das A., nós entramos aí e todo mundo sabe que aí é uma castanheira que fica longe uma da outra. Nós fomos atrás de uma copaíba. Olha, subimos, demos uma volta lá, aí chegamos até lá, “não é grande a ponta de castanha”, já era tarde também, negócio de três horas da tarde, nós íamos em mais quatro, olha castanha está lá, amontoada, todo ano. Castanha graúda, nós trouxemos duas caixas, foi só o que a vasilha nossa aguentou e ficou de nós irmos lá, nunca mais achamos, a castanheira está lá; o S.C.T já rolou pra acertar e ainda não acertou!

Algo muito comum de acontecer nos encontros não intencionais e, igualmente, naqueles frutos da *exploração*, é encontrar uma *ponta de castanha* e, posteriormente, tentar retornar ao lugar descoberto e não conseguir encontrá-lo. Existem muitas histórias, como a relatada acima, com esse enredo: o encontro com castanheiras, copaibeiras e árvores de breu e, na tentativa de retorno, não se conseguir achar o lugar novamente.

Esse fato recorrente revela uma característica muito importante do *entender* para os quilombolas. Ele necessita sempre estar *gravado na cabeça*. Pode, por isso, ser eventualmente transmitido através de relatos e explicações para aqueles extrativistas dotados de certos pressupostos que os possibilitarão decifrar o que está sendo transmitido. Ter também tais pressupostos *gravados na cabeça* é para os quilombolas fundamental para apreender o conteúdo dos relatos e narrativas. Quando se menciona a composição da paisagem, por exemplo, é necessário ter claro de antemão os elementos que definem e também os contrastes que diferenciam os diversos tipos de ambientes das águas e das florestas. Isto se adquire quando se inicia o trabalho no extrativismo, geralmente ainda na infância, acompanhando os mais velhos e experientes.

A transmissão do conhecimento pelos relatos e narrativas é particularmente importante na atividade de *exploração*. Quando um grupo de parceiros masculinos parte para uma *exploração* em busca de gêneros vegetais, é comum ter informações prévias, dadas de forma intencional ou não, adquiridas através de relatos ou explicações de outros extrativistas. A partir destes relatos, pode-se então com a relação direta com o ambiente encontrar os lugares mencionados e talvez concretizar a aquisição do *entender*. Com efeito, há de se dizer que a aquisição do conhecimento para os quilombolas não acontece exclusivamente pela prática e pela relação direta com o meio. Estes aspectos são de importância fundamental, como procurei demonstrar,

mas, em parte das vezes, não atuam por si sós no processo de produção do conhecimento sobre os lugares.

Por fim, outros elementos evidenciados na narrativa anterior e que também são importantes para a aquisição do *entender* é a *curiosidade* e a aptidão exploratória. Essa qualidade é muito valorizada e não somente no extrativismo da castanha. Em outros tipos de extrativismo vegetal, como o da copaíba, em que a produtividade das árvores é limitada e demora a se renovar, a busca de novos lugares para encontrar novas árvores exige também tal aptidão. Existem alguns extrativistas que a possuem e, por isso, são muito reverenciados. Alguns gostam de praticar a *exploração* sozinhos ficando dias e dias andando e navegando pela *mata*, *descobrimdo* lugares, caçando, pescando. Dizem que essas pessoas são as que *entendem* uma maior quantidade de lugares e as maiores extensões do espaço compreendido como território. Por isso, são muito procuradas para o firmamento de parcerias no ramo extrativista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para os quilombolas do Alto Trombetas, o *entender* deve ser continuamente atualizado pela prática e pelo convívio cotidiano com os lugares e também *gravado na cabeça*. Isto faz com que, na concepção dos meus interlocutores, *entender* simultaneamente se concretize e se atualize com a ação humana sobre o ambiente, como também, tenha uma existência autônoma em relação aos locais em que os saberes que assinala foram produzidos.

No que diz respeito ao debate antropológico sobre a relação entre processos/prática e mente/cognição nos modos de conhecer os ambientes, nota-se que, primeiramente, na teoria quilombola, o *entender* não muda de estatuto - de conhecimento para informação - quando ele se expressa fora dos contextos de ação e prática. Desse modo, os saberes por ele assinalados podem para os quilombolas ser transmitidos de forma integral fora dos locais onde são produzidos e atualizados.

Nesse sentido, o *entender* para os quilombolas se assemelha à parte dos argumentos de Alfred Gell (1985) sobre o conhecimento humano do espaço, tendo em vista as técnicas de navegação e de orientação dos marinheiros da Micronésia. Para o autor, o conhecimento do espaço, ou a conformação de um “mapa cognitivo” sobre uma região, é um conhecimento “não indexável”, ou seja, não precisa estar situado no lugar onde foi produzido ou conectado diretamente à posição no mundo daquele que o produziu para existir ou adquirir veracidade. Segundo o autor, os marinheiros da Micronésia efetuam seus percursos entre as diversas ilhas de seu território através dos “cursos das estrelas”; as posições desses astros no céu que são referência para localizar determinadas ilhas. Desse modo, ao marinheiro é necessária a aquisição de um repertório adquirido com a prática da navegação, que

associa a posição das estrelas à localização de lugares, algo parecido, portanto, com a maneira como funciona para os quilombolas em seus modos de orientação o *jeito da terra*. Tal como o curso das estrelas, o *jeito da terra*, assinala a associação entre os contrastes paisagísticos e as variações ambientais com a localização de lugares importantes para o ramo castanheiro. Os elementos assinalados pelo *jeito da terra* podem ser colocados em série, respeitando a posição inicial e onde se quer chegar. Assim, é necessário, para chegar a um determinado lugar, por exemplo, identificar e contar o número de *cabeceiras*, o número de *baixas*, passar por um “*pé de serra*, um *oiteiro* ou uma grande castanheira.

Por outro lado, pode-se observar convergências da teoria quilombola com aspectos importantes salientados pela análise processualista de Ingold. Como vimos, somente a execução por um longo tempo das atividades ligadas ao extrativismo é que permite que um castanheiro adquira com fluência e profundidade os saberes assinalados pelo *entender*. Isto exige a observação contínua e a conexão com os seres vivos habitantes das florestas e com as dinâmicas de transformação dos ambientes. Além disso, vimos também que é necessária do ponto de vista subjetivo a *curiosidade*, o ímpeto exploratório, a disposição de se conectar por longo tempo no espectro de relações de outros seres vivos e de dissolver nestes contextos as fronteiras com a natureza para compreendê-la de modo profundo.

De forma semelhante ao que argumenta a abordagem ingoldiana, para os quilombolas, o *entender* não assinala somente saberes fisicamente localizáveis que são alojados em categorias fixas de forma sistemática na memória e na cognição. Ele é constituído de forma processual e colocado em um movimento ininterrupto pela relação dos extrativistas entre si, com os lugares e com seres vivos nas florestas onde trabalham. Estas relações dão vivacidade e continuidade no tempo e no espaço aos conhecimentos acumulados por gerações pelos quilombolas. Com efeito, seria, portanto, algo simplista afirmar que o *entender* esteja conformado somente de forma esquemática na mente, como um “mapa cognitivo”. Ele se faz através dos sentimentos advindos das relações de longa duração com os lugares, pelas experiências subjetivas nos castanhais e pelas relações de parceria com outros extrativistas. De mesmo modo, se produz, se atualiza em um processo contínuo pela inscrição no corpo da conexão com o ambiente advinda da observação cotidiana, do manuseio correto dos artefatos e da execução com maestria das atividades constituintes do extrativismo comercial da castanha.

Todos estes elementos, mobilizados na produção e na atualização dos saberes evidenciados pelo conceito de *entender*, estão presentes nas vidas de todos os castanheiros. Eles atuam em conjunto e se revitalizam em confluência através das relações com os lugares, com os seres das florestas, com os entes sobrenaturais, e com outros castanheiros no espaço compreendido por esta população como seu território.

Igor Alexandre Badolato Scaramuzzi é doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas, desenvolvendo pesquisa sobre o extrativismo da castanha do Pará com ênfase nas relações e na produção e transmissão de conhecimentos sobre a Natureza na região do Alto Trombetas/Oriximiná/ Pará.

Contribuição de autoria: Não se aplica

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEVEDO, Rosa & CASTRO, Edna. 1998. *Negros de Trombetas: guardiões de matas e rios*. 2ª ed. Belém: Cejup/UFPA-NAEA.
- ANDRADE, Lúcia M.M. de. 1995. "Os quilombos da bacia do rio Trombetas: breve histórico". *Revista de Antropologia*, v. 38, n.1:79-99.
- CABRAL DE OLIVEIRA, J.C. 2012. *Entre plantas e palavras. Modos de constituição dos saberes entre os Wajãpi (AP)*. São Paulo, tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- COULY, Claire Couly. 2009. *La biodiversité agricole et forestière des Ribeirinhos de la forêt nationale du Tapajós (Pará): usages, gestion et savoir*. Tese de Doutorado em Etnobiologia, Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris.
- FUNES, E.A. 2009. "Mocambos: Natureza, Cultura e Memória". *História Unisinos*, v. 13 n.2: 147-153.
- _____. 2007. "Comunidades Negras - resistência e Africanidade na Amazônia Brasileira". *Territórios e Fronteiras*, v. 7: 47-72.
- _____. 2004. "Mocambos do Trombetas: História, memória e identidade". *EA Virtual (Barcelona)*, Barcelona-Espanha, v. 1, n.1: 05-25.
- _____. 1999. "Áreas das cabeceiras - terra de remanescentes - Silêncio, Matá, Castanhaduba, Cuecé, Apui e São José". *Boletim da Comissão Pró Índio, São Paulo*, v. 1: 01-39.
- _____. 1995. "Nasci nas matas nunca tive senhor: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas". São Paulo, tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- GELL, Alfred. 1985. "How to read a map: remark on the practical logic navigation". *Man*, (NS) v.20: 271-286.
- INGOLD, Tim. 2010. "Da transmissão de representações à educação da atenção". *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1: 6-25.
- _____. 2005. "Jornada ao longo de um caminho de vida: mapas, descobridor-caminho e navegação". *Religião e Sociedade*, v.26, n.1: 76-110.
- _____. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London, Routledge.

RAMIREZ, Henri & SHEPARD JR. Gleen. 2011. "Made in Brazil: Human Dispersal of the Brazil Nut (BEL) in Ancient Amazônia". *Economic Botany*, v.65, n.1: pp.44-65.

SCARAMUZZI, I. 2016. *Extrativismo e as Relações com a Natureza em Comunidades Quilombolas do Rio Trombetas/Oriximiná/Pará*. Campinas, tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas.

Recebido em 30 de maio de 2017. Aceito em 19 de março de 2019.

Intimismo entre humanos e animais em um zoológico na Amazônia (Belém - PA)

DOI
<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.168620>

Flávio da Silveira

Universidade Federal do Pará / Belém, PA, Brasil
flabreu@ufpa.br | <https://orcid.org/0000-0001-9421-5966>

Matheus Pereira Da Silva

Universidade Federal do Pará / Belém, PA, Brasil
matheusk11@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7777-4675>

RESUMO

O presente artigo parte de uma etnografia sobre as relações entre humanos e animais em um zoológico na Amazônia (Belém – PA), a partir das experiências interspecíficas diárias entre os profissionais nomeados tratadores e os animais cativos que constituem o acervo de espécies do pequeno zoo abrigado em seu interior. Através do acompanhamento das atividades diárias dos tratadores a título de alimentação, higienização dos viveiros e as motivações que orientam os cuidados diversos, problematizamos as negociações de sentido imputadas ao cumprimento de suas tarefas e ao estabelecimento de relações, engajamentos, estranhamentos e rupturas temporárias em seus laços, considerando as trocas de afetos e olhares que apontam para o que chamamos de intimismo em seus (des)encontros diários.

PALAVRAS-CHAVE

Animais,
Humanos,
Intimismo,
Zoológico,
Amazônia

Intimism Between Humans and Animals in a Zoo in the Amazon - Belém (PA)

ABSTRACT The present article is based on an ethnography on the relationship between humans and animals in a zoo in the Amazon (Belém - PA), based on the daily interspecific experiences between the professionals named caretakers and the captive animals that constitute the collection of species of the small sheltered zoo inside. Through the monitoring of the daily activities of the caregivers as food, sanitation of the nurseries and motivations that guide various care, we problematize the negotiations of meaning attributed to the fulfillment of their tasks and to establish relationships, engagements, estrangement and temporary breaks in their ties, considering the exchanges of affections and looks that point to what we call intimacy in their daily (dis) encounters.

KEYWORDS
Keywords, Animals, Humans,
Intimism, Zoo, Amazon

1. ENCONTROS ENTRE ANIMAIS E HUMANOS NO BRAJBA

O presente artigo¹ foi elaborado a partir de uma etnografia junto aos profissionais da Equipe da Fauna (biólogos, médicos veterinários e tratadores, que aqui enfocamos) e os animais que constituem a coleção natural do Bosque Rodrigues Alves – Jardim Botânico da Amazônia (BRAJBA), no período correspondente de agosto de 2011 até agosto de 2016.

O Bosque Rodrigues Alves é um patrimônio estadual (Silveira, 2014 e 2016) tombado por lei e é detentor de edificações que datam da chamada Belle Époque Paraense – a qual foi impulsionada pelo boom da borracha na virada do século XIX para o XX –, constituindo-se como um jardim botânico histórico inspirado no *Bois de Boulogne*, localizado na França. Nesse sentido, foi preservada parte da vegetação original existente na área de terra firme que abriga uma rica parcela da biodiversidade da Amazônia paraense.

No Bosque existem espécies vegetais ameaçadas de extinção, e algumas árvores com idade em torno dos 800 anos. Trata-se de um espaço verde que atualmente possui uma área total de 15 hectares (151.867 m²) distribuída em quatro quadrantes (Q I, Q II, Q III e Q IV) e 112 canteiros, contendo vegetação nativa de terra firme no contexto urbano. Os quadrantes possuem a mesma dimensão (3.750 m²) e apenas o quadrante Q IV não é aberto ao público, sendo considerada área restrita com instalações da equipe da Fauna: a cozinha, onde se armazenam e preparam os alimentos; o Setor Extra, os animais que são encaminhados para Bosque passam por um período de adaptação em uma de suas salas sob estrita supervisão dos profissionais, o local abriga as espécies em três salas; a Quarentena, para as suas instalações são destinados os animais com problemas de saúde; e por fim as salas para armazenamento dos materiais de trabalho e para planejamento de tratadores, biólogos e médicos veterinário.

A importância deste espaço verde no contexto urbano, em termos de conservação da biodiversidade amazônica está no fato de que ele apresenta um papel significativo para a preservação *ex situ* e *in situ* de espécies animais representativas da fauna neotropical. No primeiro caso, pela existência de um pequeno Jardim Zoológico com diversas espécies regionais ameaçadas de extinção – e que, geralmente são oriundas de doações de pessoas que não podem, ou não querem, mais criá-las em cativeiro – e, no segundo caso, por conter uma variedade de fauna nativa de vida livre e semi-livre que encontram no Bosque condições adequadas para a sua sobrevivência, constituindo, assim, parcela importante da fauna nativa urbana.

Os tratadores são responsáveis pelos cuidados diários com os animais. Eles contribuem com os programas de manejo, visando a saúde e o bem-estar animal, ao passo que os mantêm em exposição nos seus recintos e viveiros com diversos propósitos, como atividades educativas e o salvaguardo de sua vidas. O papel de um tratador também envolve muito trabalho físico, incluindo levantar, ajuntar e

¹ | Gostaríamos de agradecer aos tratadores e demais funcionários do "Bosque" por nos permitirem a realização da pesquisa; ao CNPq pelo financiamento da pesquisa por meio do Projeto de Bolsa de Produtividade intitulado: "Estudo antropológico das interações de humanos com os não-humanos no Bosque Rodrigues Alves, na cidade de Belém (PA). Paisagens de evasão, conservação da biodiversidade e imaginário urbano"; e por fim, aos pareceristas anônimos da Revista de Antropologia pelas sugestões e revisão.

carregar seus materiais de trabalho, bem como, esfregar e limpar os recintos, preparar alimentos e empurrar carrinhos de mão; e mesmo auxiliar na captura e restrição de animais para treinamento ou propósitos biomédicos. Os profissionais também interagem bastante com os visitantes, principalmente informando ou ensinando-os algo sobre os animais.

A passagem entre os gradeados que a priori “separam” os humanos dos animais é necessária ao exercício profissional dos tratadores (Estebanez, 2010), principalmente se consideramos as atividades técnicas e manejos cotidianos realizados diariamente. Tais relações no interior dos recintos conferem ao tratador um acesso privilegiado em relação ao animal, ao passo em que organizam um distanciamento relativo no ato de “guardar” o animal sob as dependências e proteções humanas - visto que ainda no zoológico, o animal deve permanecer em suas paisagens e instalações sob observação constante dos trabalhadores da Equipe da Fauna.

No total são cinco tratadores: Elinaldo, Gelson, Moisés, Paulo Vitor e Salomão, que se organizam e dividem suas tarefas no local, porém nos finais de semana o plantão dos profissionais conta com três tratadores que se revezam nos afazeres estabelecidos, por isso todos devem saber realizar as atividades em todos os setores, como preparar a alimentação ou limpar os recintos. Os tratadores Elinaldo e Gelson ficavam responsáveis pela limpeza dos viveiros e o serviço da alimentação ao longo do Bosque; Paulo Vitor limpava e servia a alimentação para os animais na Quarentena e Setor Extra. Já, Moisés, ia buscar o capim-gordura, principal alimento para o peixe-boi, junto a outros trabalhadores em um veículo, sobretudo nas terças-feiras e servia a alimentação para os animais. Por último, Salomão administrava os afazeres na cozinha e preparava os alimentos a serem servidos.

Os tratadores entram nos recintos e viveiros diariamente e, por isso, estabelecem uma relação mais estreita com os animais em cativeiro, o que exige maiores responsabilidades no que concerne aos cuidados diários com a vida das espécies em confinamento. Por ser uma profissão que atua diretamente com animais “selvagens”, ao acompanharmos os tratadores foi possível perceber as dificuldades/periculosidades relacionadas aos contatos, bem como as trocas de afetos, a dedicação e a responsabilidade para com os animais que nutrem suas afinidades tecidas ao longo dos anos. Não raro foi possível ver junto ao público os tratadores entrarem nos recintos e realizarem gestos afetuosos nos animais. São comuns carinhos realizados na arara-azul Duda², no quati Wesley, ou na jaguatirica Nina, por exemplo.

Ao longo dos diálogos os tratadores contaram diversos acontecimentos envolvendo acidentes em seus encontros e visitas, relacionados a estranhamentos e ataques de animais no interior dos recintos. Em outras ocasiões foi possível acompanhar alguns episódios dessas tensões, como na entrada do tratador Paulo Vítor no viveiro dos papagaios-jandaia, quando as aves o atacaram agarrando-se em suas

² | Os animais no Bosque têm seus nomes atribuídos pelos profissionais da Equipe da Fauna e se relacionam as suas afinidades e proximidades. Por certo os nomes integram a história de vida de cada animal, onde é possível narrar suas vidas através de suas ações, comportamentos e acontecimentos que os envolvam. Por ser um tema complexo iremos tratar de maneira mais adequada em um trabalho posterior.

costas; noutra situação as aves o feriram em um dedo. Dessa forma, o cotidiano de encontros entre tratadores e animais é aberto às vicissitudes do encontro, podendo-se, não raro, ter que lidar com o inesperado durante seus manejos nos recintos.

Por isso os tratadores adotam medidas e cuidados para entrarem nos espaços destinados aos animais. É preciso sempre observar com atenção as condições e posição que os animais se encontram nos recintos e/ou viveiros, de forma que os animais também observam atentamente os profissionais. Considerando tais trocas de olhares, acompanhávamos como aconteciam tais encontros, os gestos técnicos, movimentos e toques em suas interações de manejo, que por vezes se desdobravam em estranhamentos nos laços entre humanos e animais.

Desta maneira, nos detemos nestes laços que remetem aos seus encontros cotidianos, atravessados por tensões, e que temos problematizado através de uma ferramenta conceitual que temos chamado de intimismo entre tratadores e animais (Silva, 2017; Silveira & Silva, 2015a e 2015b) - já que havíamos brevemente esboçado a questão em trabalhos anteriores, constituindo-se assim como um *work in progress* - que aborda esta dimensão de relações de trocas de olhares que se desdobram em afetos, afinidades, estranhamentos e rupturas temporárias nos laços entre tratadores e animais em seus encontros.

As problemáticas em torno da ótica dos tratadores remetem a uma reflexão sobre as trocas de olhares entre humanos e animais no zoo, sobretudo ao olhar animal, o que nos leva à pergunta-título do famoso ensaio do inglês John Berger “*Why look at animals?*” (2009), quando o autor refere que os animais exibidos aos olhares humanos nos zoológicos expressariam historicamente³ as relações entre humanos e animais na cultura capitalista (Berger, 2009: 24).

Os desejos humanos de ver os animais movem o zoo, por isso ele mediará as relações visuais entre humanos e animais, pois o conjunto de animais expostos à visita não faz parte da vida imediata das pessoas, sendo assim a configuração de sua arquitetura contribuiria para a construção do “selvagem”⁴ em cena na zoo (Baratay & Hadouin-Fourgier, 2002; Berger, 2009; Hodak, 1999; Marvin, 2008).

Ao visitarem o zoológico, humanos tendem a olhar os animais de forma a reconhecer-los como “familiares” em seu ambiente no zoo, ao passo que sua mirada se relaciona com os diversos saberes configurados historicamente acerca das espécies e o suposto abismo que as diferencia do *sapiens*. Assim, John Berger faz uma breve crítica às obras e pensamentos artísticos, filosóficos, entre outros, comentando as exposições e representações metafóricas dos seres “naturais” que tendem a se tornar invisíveis ao olhar humano, diante a superexibição⁵ e clarividência técnica de câmeras, telescópios, entre outros aparelhos. “Os animais são sempre os observados”, continua Berger (2009: 14), atestando que “o fato de que podem nos observar perdeu significado”, e que quanto mais os conhecemos mais nos distanciamos deles movendo as fronteiras entre humanos e animais.

3 | Jean Estebanez (2008) apresenta como características dos zoológicos modernos a possibilidade de “ver todo o conteúdo” do espaço delimitado (os animais figurando na paisagem do recinto em questão). A espacialidade do lugar enquanto uma miniatura essencialmente “exótica” do mundo. A noção de exotismo estaria marcada pelas relações de poder inerentes ao olhar colonizador, historicamente situado, na construção da alteridade, como indicam as noções de “selvagem”, “primitivo”, “animal”, por exemplo.

4 | O antropólogo inglês Garry Marvin em seu artigo “*L’animal de zoo. Un rôle entre sauvage et domestique* (2008)”, discorre sobre as configurações espaciais e arquitetônicas que agenciam a criação das representações coletivas, o animal “selvagem” em oposição ao “doméstico”, e se efetivam através da teatralização que envolve o “espectador” (humano) e os “atores” (animais), organizando-se no complexo distanciamento relativo ao ato de “guardar” o animal sob as dependências e proteções humanas.

5 | Ralph Acampora (2005) em um artigo escreve sobre as relações paradoxais entre os zoológicos modernos e a pornografia, na medida em que os humanos invisibilizam a natureza dos animais no zoo por exposição excessiva. Os animais são degradados e marginalizados através do marketing e do consumo de seus pontos de vista sob o ideal da preservação da natureza. Além disso, o autor trata da situação dos animais em cativeiro, quando tece uma crítica (de matriz

Em relação aos tratadores, as experiências de trocas de olhares são fundamentais para tecerem relações com os animais, e claro, à execução de suas tarefas, quando notamos que ocorre a inversão de suas posições enquanto observadores e observados. Dessa forma, sobretudo os eventos de ataques e estranhamentos radicalizariam a experiência de exibição em seus encontros, quando humanos e animais participam das mudanças e inversões de papéis no ato mesmo de observarem-se reciprocamente, para adotarem a posição do outro enquanto observadores no jogo relacional.

Todos os cativos e tratadores participam dos jogos que emergem na vida social do zoo já que os tratadores ao entrarem nos recintos redobram sua atenção, situando-se nos mesmos através da troca de olhares necessária na interação, destacando-se, sobretudo, as condições de entrada e contraponto nos recintos, incluindo gestos, posturas, expressões faciais, odores e sons. Então, é a partir das trocas de olhares que pensamos o intimismo e que discutiremos a seguir as formas como animais e humanos se afetam em seus encontros, quando os primeiros agem de maneira inesperada, conforme as expectativas que os profissionais têm quanto às ações que realizam e o comportamento do animal para se abrirem a um estranhamento processual que envolve afetos, gestos e toques entre si.

2. TROCAS DE OLHARES ENTRE ANIMAIS E HUMANOS NO ZOO

Todas as manhãs os tratadores chegam ao Bosque por volta das sete horas e logo caminham em direção ao Setor da Fauna, às suas dependências. Ali os profissionais se reúnem, organizam suas atividades diárias e distribuem as tarefas entre si. As atividades diárias fundamentais são organizadas em torno de três eixos de manejo e tarefas em relação aos animais: a observação do comportamento animal é realizada considerando-se a espécie e história de cada indivíduo; a higienização dos recintos e o preparo e distribuição dos alimentos.

Durante o início de cada manhã dois tratadores são responsáveis por realizarem visitas e observações em todos os recintos e viveiros, com objetivo de verificar o estado de saúde e o comportamento de cada indivíduo. A tarefa é denominada pelos tratadores de “rondas diárias”, quando buscam observar traços do comportamento animal, suas movimentações e atividades nos recintos. Segundo Elinaldo, os tratadores observam “o comportamento de cada bicho”. Tais observações são repassadas aos biólogos e médicos veterinários, que decidirão sobre o manejo e os procedimentos a serem tomados caso observem movimentações e atividades atípicas no interior da jaula.

O olhar que o tratador lança ao animal relaciona-se diretamente às intervenções sobre o seu corpo, quando pousa sobre ele uma atenção voltada aos seus cuidados e manejo, que contribuem para o bem-estar do espécime dentro de uma lógica de regramentos objetivando a conservação da espécie. Ou seja, a partir de tal olhar e conhecimento é possível ver/dizer algo sobre o comportamento animal, bem como

foucaultiana) através do conceito de “zoóptico” (2005: 78), como uma ilha de poder no arquipélago das instituições sociais hegemônicas mapeadas por Foucault. Dessa forma, o zoológico se relaciona com modos opressivos e produtivos em relação às práticas de espectadores de animais não humanos e da convivialidade entre espécies

regular a fisiologia do seu corpo com a administração de suplementos vitamínicos e remédios, ou estabelecer parâmetros que constituam sua saúde e bem-estar.

Tais questões sobre a importância do olhar atento dos tratadores visando à entrada nos recintos, ficaram mais claras quando conversamos com Moisés enquanto servia a alimentação para o peixe-boi Kajuru, que é composta, sobretudo, por pedaços cozidos de batata-doce, capim-gordura, e frutas como manga (sua fruta favorita) e melancia. O profissional entrou no recinto conduzindo o carrinho-de-mão contendo alimentos quando vários visitantes se aproximaram para ver o animal receber o repasto, especialmente quando subia à superfície para comer. As pessoas aproveitavam para fotografá-lo, enquanto o tratador retirava os restos de capim-gordura e galhos que caíam no lago onde vive o peixe. O animal é considerado o símbolo do Bosque, sendo o seu recinto o mais procurado pelos visitantes, segundo afirmam os trabalhadores do lugar. Após a retirada dos restos de alimentos, conversamos ainda no viveiro sobre suas entradas nos viveiros e a relação visual estabelecida com o sirênio, quando contou:

Então, a primeira coisa quando a gente entra no viveiro é verificar como o animal tá. Tá bem? Tá esperto? Tá arisco? Se ele tá mofino, ele tá quieto? Ele tá no chão? Sendo encontrado no chão, se você vê uma ave no chão existe algum problema que tem que ser revisto, tem alguma coisa errada aí. A gente verifica porque tá no chão, o que tá acontecendo, e aí depois que a gente faz essa primeira ronda, esse *aparato visual*, nós entramos no viveiro pra poder fazer a limpeza, retirar restos de alimentos, voltar a colocar alimentos. Cada animal tem um cuidado específico.

O “aparato visual” possibilita que o tratador se aproxime e interaja com o animal no interior do recinto, o que exige uma atenção frequente para se evitar “descuidos” e acidentes no local, pois “cada animal tem um cuidado específico”. Já as entradas nos recintos de animais que são considerados “mais agressivos” e “agitados” segundo Paulo Vitor, como a jaguatirica, macacos-prego ou tucanos, costumam ocorrer com cautela e o necessário estabelecimento de uma relação visual de (re)conhecimento recíproco. O tratador analisa a posição do animal no recinto e observa, previamente, a melhor forma para estabelecer o contato a partir de movimentos e gestos técnicos, quando traz consigo equipamentos (pratos, remédios, varas, vassoura, entre outros utensílios) de acordo com a tarefa que executará no local. É preciso deixar claro, que mesmo os menores movimentos podem configurar uma ameaça para a percepção animal, colocando tanto a vida do tratador quanto a do animal em risco.

Por outro lado, os riscos enfrentados pelos tratadores advêm de seu acesso diferenciado em relação a outros humanos, especialmente quanto aos animais que habitam o recinto visitado. Em conversa com Moisés sobre os cuidados adotados contou-nos o seguinte:

Existe uma série de cuidados ao entrar no recinto dependendo dos animais, quando a gente tem que lidar com animais mais agressivos, menos agressivos. É muito relativo, por exemplo. Todos os viveiros do Bosque tiveram seus cambeamentos restaurados, uma coisa que nós não tínhamos há dois, três anos atrás. Então, o risco antigamente de fuga era muito maior do que hoje, não que não haja risco de fuga, mas hoje a coisa já mudou devido aos cambeamentos. A gente consegue entrar numa antessala dentro do viveiro e deixar o animal preso no próprio viveiro dele, aí depois nós podemos fechar a porta, abrir outra... Isso nos dá uma segurança maior.

A arquitetura do recinto separa animais e humanos e estabelece um distanciamento que possibilita maior segurança para os tratadores com instalações específicas e adaptadas para cada espécie, como a área de cambeamento e contenção dentro do viveiro, como observadas no recinto dos macacos-prego, por exemplo. Os riscos de fuga são contingenciados pelo restauro das instalações do recinto, mas os animais resistem e reagem de forma ativa ao seu cativeiro mesmo em espaços montados e controlados e vez ou outra escapam, como foi descrito em outro artigo um episódio da fuga de um macaco-prego no local (Pereira da Silva, 2019).

Ainda na mesma conversa o tratador Moisés apontou que os equipamentos de segurança são fundamentais no cotidiano de trabalho evitando que ocorram acidentes, ataques ou ferimentos entre ambos. Moisés comentou sobre a periculosidade de seus contatos e os cuidados adotados, como segue:

O correto é não entrar nos viveiros dos pássaros sem equipamentos de segurança, sem óculos, sem luvas, até para evitar um acidente com o próprio animal. Entrando sem equipamento de segurança, em um eventual ataque, geralmente, ele usa o braço para se defender, o animal pode vir a se machucar. E, geralmente, se machuca. Então, já com o de segurança não, seria mais tranquilo, é mais seguro e consegue se inverter a situação do ataque. Claro, com animais mais agressivos. As nossas araras vermelhas são bem agressivas, territoriais. Os periquitos, se um passar para o cambeamento do outro eles podem *vir a se estranhar*, então, é algo que a gente também evita. Não passe para o cambeamento do outro. Apesar de eles serem bem dóceis, *eles podem se tornar agressivos*, entre eles mesmos. A gente tem esse cuidado.

Aqui atentamos para o fato de que além dos equipamentos de segurança, o tratador falou sobre a experiência de estranhamento com os animais, nos apresentando a ideia de que os animais tornam-se agressivos de acordo com a forma com que ocorrem seus contatos e interações com o tratador e outros indivíduos da mesma espécie. Dessa forma, os cuidados no intercurso dos laços são baseados, sobretudo, no olhar e na percepção do tratador, sendo um traço fundamental na formação de seus conhecimentos acerca dos comportamentos animais e, a partir daí, no exercício de técnicas e táticas para a efetivação de ações que visem o bem-estar animal

(Dawkins, 2004). Diante das vicissitudes enfrentadas no local, a exemplo do estresse sofrido por alguns animais como peixe-boi e macacos-prego devido aos tamanhos inapropriados dos recintos, estes últimos chegam a atirar seus alimentos em direção aos visitantes como bananas.

Certa vez enquanto realizavam a distribuição da comida no recinto dos tucanos - conhecidos por serem bastante agressivos e, tendo inclusive ferido um tratador na cabeça - o tratador arrumou o carrinho ao lado do recinto e abriu o cadeado a fim de ultrapassarmos o primeiro portão. Em seguida abriu o portão da gaiola das aves e, habilmente entrou no recinto para alimentá-las. Uma delas se aproximou, mas rapidamente percebendo o movimento de suas asas acelerou seus passos e saiu enquanto outra voava em direção ao portão. Continuamos acompanhando Moisés pelo Bosque e conversamos sobre as tensões experimentadas ao entrar nos recintos. Disse que “nem sempre a ave está estressada. Mas há dias que é complicado”. Ficamos em silêncio, pois chegamos ao viveiro dos macacos-prego, e normalmente não conversamos no momento em que realizam suas atividades em certos recintos, pois a entrada e o intercurso de socialidades demandam maior atenção em suas atividades, como já dito. Após deixar a bandeja dos bichos na zona deambeamento o tratador disse:

O animal, ele nos observa! Na verdade o animal, ele acaba se acostumando com a nossa presença. Como temos animais que são bem agressivos e ariscos, que mesmo depois de um tempo você cuidando deles, eles não abrem mão da agressividade deles. Você acaba conhecendo, sabendo como chegar perto, como não estressar o animal, mas ele, por si próprio, ele não abre mão desse lado dele complicado.

Os animais *observam* os tratadores quando se aproximam com seus instrumentos de trabalho para os seus contatos diários. As relações entre os conhecimentos e cuidados dos tratadores com os animais ao entrarem no recinto são realizadas, inicialmente, pelas trocas de olhares com os animais, sempre considerando sua potencial agressividade, o “lado complicado”, e por certo imprevisível dos movimentos e demais agências das diferentes espécies. Assim, é necessário a atenção do tratador e seu conhecimento dos movimentos e comportamentos dos animais que se acostumam ao tratador.

O tratador Paulo Vítor enquanto preparava a alimentação para os animais de porte maior (jaguatirica, jacarés, corujas) na cozinha, deixou claro a atenção com o animal para suas relações no recinto. Mencionou, ainda, sobre os aspectos multisensoriais da experiência interespecies que compartilham:

Quando a gente entra, a gente primeiro olha. Vê o animal primeiro! Vê se ele não está em ponto de ataque né, e olha, e entra tranquilamente, e vai limpando lentamente, que aí ele vai perceber. A comida, você não pode fazer muito barulho. Os visitantes não podem fazer muito barulho quando a gente tá dentro do recinto, que é pra ele não morder a gente. Ainda tem isso também.

A cautela adotada pelo tratador leva em consideração o público que os assiste, as conversas, gestos e outros movimentos que possam afetar o animal a ponto de os atacarem. Com o tempo de trabalho é possível perceber os melhores momentos para realizarem algumas de suas tarefas, mesmo com a presença do público. O tratador contou que “se tiver muita gente dentro, nas laterais do recinto, o quê que acontece? A vítima pode ser nós, entendeu!? Mordem nós lá dentro. A gente evita o máximo possível, num horário, assim, intermediário”. Além disso, alguns efeitos das atitudes e ações do público ao observarem as atividades dos tratadores com os animais estão diretamente ligadas aos ataques.

Se a gente entra um no viveiro com um fluxo de gente muito grande, muito agito, automaticamente o bicho já fica agressivo. A vítima pode ser eu lá dentro. Ele pode me morder. Tem que ficar em total silêncio. Total sigilo lá dentro, pra não acontecer nenhuma coisa grave. Uma confiança, aí vai ficar normal. Tem, por exemplo, aqui a arara azul. Elas são muito delicadas, a arara azul. Muito. Tem esses bichos, assim, que são muito carinhosos, entendeu, com a gente. Então, são essas coisas.

Nas narrativas acima se percebe que os agentes têm seus movimentos entrelaçados, o menor gesto ou movimento do tratador ou do animal pode se desdobrar num ataque, conflito ou outros contatos relativamente perigosos. O “lado complicado”, e/ou o “ponto de ataque”, como aparece nas narrativas acima apontam para uma relação que inclui um estranhamento dos aspectos conhecidos do animal, seu comportamento e outras agências no zoo por meio do compartilhamento de suas vidas no cotidiano.

A temporalidade e as afinidades, que trataremos a seguir, nutridas em seus laços não implica, necessariamente, num conhecimento por parte do tratador sobre o animal que o permita saber de antemão quais serão seus movimentos, comportamentos ou ações no recinto. Por isso, os tratadores se colocam à espreita junto aos animais, buscando observar suas posições e movimentos com uma atenção à saúde, ao bem-estar animal e às condições no viveiro - imprescindíveis para os contatos e proximidades com os animais, a fim de evitar problemas entre os agentes.



Figura 1
O tratador Paulo Vitor servindo a alimentação para os tucanos
Fonte: Matheus Pereira Silva (2015)

3. AFINIDADES PARCIAIS E PRÁTICAS DE DOMESTICAÇÃO NO ZOO

Vincianne Despret (2013 b) trata das diferentes maneiras que os corpos dos etólogos estão ativamente engajados quando interagem com os animais que observam em campo. A autora enfoca os aspectos práticos da objetividade do conhecimento e, a partir daí a importância da construção de afinidades trabalhadas em seus encontros diários. Sendo assim, as afinidades são efetuadas ao longo do tempo de maneira parcial, curiosa e responsiva em suas companhias (Despret, 2013b: 9), uma vez que a objetividade do conhecimento dos cientistas não buscaria ver ou sentir como um animal e, sim, tornar o corpo disponível para ser afetado pela resposta do outro, diante das relações entre eles. Tais experiências entre os agentes é o efeito de sua convivialidade, envolvendo anos de observações cuidadosas, de trabalho e de compartilhamento de suas vidas.

De modo análogo, para os tratadores a construção de afinidades é um aspecto crucial em seu trabalho para a realização de seus cuidados e emerge nas interações, comunicação e contatos ao longo de seus anos de trabalho e afetuosidade em seus laços. Por isso, a importância do gesto de tocar apresenta um possível estreitamento dos vínculos afetivos, ou uma relação especial com os animais (Estebanez, 2010), pois é na proximidade afetiva de tocar e ser tocado que primeiro se percebe a coexistência e os cuidados na vida diária dos animais. Em uma situação na alimentação matutina, Gelson realizava carícias ao levar uma banana até o quati Wesley que a agarrava e recebia carinhos em um momento afetivo.

Os gestos conferidos por Gelson aludem a um “certo modo” de tocar o animal (Estebanez, 2010) propício a uma negociação de sentidos para a realização de sua tarefa. Noutro momento, ao rememorar sobre um peixe pirarucu do zoo que faleceu, disse: “Aí, até hoje a gente lembra dele porque a gente se apegou ao animal!”. O “apego” se dá através de suas afinidades experimentado na interação com o animal e permeado por ambiguidades.

Durante uma caminhada com Moisés, conversamos sobre a “faca de dois gumes”, segundo o tratador, que envolve o relacionamento de proximidade com o animal. Para Moisés, é preciso considerar os aspectos danosos relativos ao “costume” do animal com a presença de um tratador em especial, ou com humanos quando

Figura 2
O tratador Gelson
e o quati Wesley
na Quarentena.
Fonte: Matheus Pereira
da Silva (2014)



ele é oriundo de situações de abandono ou doações. Ele narrou a história de uma arara-vermelha que foi doada e que teve sérios problemas de adaptação à vida em cativeiro, bem como a rotina no recinto, o que ocasionou rejeição à comida, por exemplo. Mesmo após o acompanhamento de veterinários foi necessário o contato com o doador para que ela se alimentasse adequadamente. Quanto ao vínculo do animal com o tratador existem fatores que contribuem para a ambiguidade nas relações com os animais:

Existem dois fatores predominantes pra isso: o primeiro é... Que quando o animal não se apegar a alguém, ele teme, então, quando ele temer, ele geralmente não ataca! Então, isso dá uma segurança para o tratador porque quando o animal se acostuma com a pessoa ele cria confiança até mesmo para se gerar um ataque. Outro fator que a gente leva em consideração é o fato de que hoje você está no, no, no local de trabalho, e amanhã você pode não estar.

O receio gerado pelo apego animal em relação ao humano se relaciona com o estreitamento dos laços afetivos, quando os tratadores e os animais compartilham sua confiança e interesse ao se engajarem ativamente no jogo proposto, de dar atenção intensa aos mínimos gestos que expressam desejos, expectativas e afetos, e de responder-lhes no cotidiano. Os tratadores experimentam afetos e dificuldades ante suas atitudes e práticas de manejo em relação aos animais, pois deve se levar em consideração o ponto de vista do animal, suas proximidades e distanciamentos afetivos no trato diário para que não tenham relações danosas entre si. Cuidados que também possibilitam ao tratador situar-se no recinto e posicionar-se quanto ao contato com o animal em questão.

Tais afinidades evocam uma dimensão ética e pragmática no cuidado com os animais em torno de seus distanciamentos e proximidades afetivas. Ficou evidente que os tratadores questionam suas proximidades afetivas com os animais em relação aos sofrimentos compartilhados e outros problemas envolvidos em suas vidas diárias. A proximidade sempre está relacionada a um limite de contato, de interação e gestos entre ambos, de acordo com a singularidade do animal envolvido. Os macacos-prego não permitem interações de contato físico direto em qualquer situação. Já a arara-azul e uma vermelha permitem toques, carinhos e interação de alimentação direta. Moisés esboçou seu posicionamento quanto aos traços do comportamento animal, troca de afetos e essa dimensão ética dos cuidados:

Então, a gente percebe que o trabalho tá sendo bem feito quando esse animal, *ele mantém esse nível de agressividade*, ele tem o respeito pela gente, claramente ele respeita, essa relação de tratador e animal mesmo, essa relação de respeito que a gente tem com o animal, de tratar bem, mas a gente sabe que ele particularmente não pode nos amar, porque no dia que nós não estivermos aqui quem vai sofrer é eles. Então, a gente tem essa orientação de não

passar tanto a mão na cabeça, não botar tanto no colo, a gente percebe que o animal foi bem tratado quando ele não sente a nossa falta mais, aí a gente fez o trabalho correto. Quando o animal começa a sofrer por causa disso, a gente vê que a gente tá errando no tratamento, isso não é legal é ruim, porque o animal diferentemente do humano, ele é muito frágil em relação a isso quando ele se apegar, quando ele se adapta ele se desapegar é muito ruim.

Diante a miríade de afetos envolvidos entre tratadores e animais, Moisés abordou a proximidade do tratador no relacionamento com o animal e que o bom trabalho é percebido quando os animais mantem a agressividade criando uma distância simbólica-afetiva para que não sinta falta do tratador com quem o animal possui laços estreitos ou não, caso este não esteja no zoo.

Assim, são imprescindíveis a atenção e o olhar do tratador em relação aos seus próprios laços com os animais, pois as afinidades dos tratadores - o amor relacionado ao apego - pode apresentar desdobramentos prejudiciais para o animal cativo, que tende a sofrer mais no distanciamento em relação ao humano por alguma eventualidade. É certo que os tratadores também sofrem com a distância, ou a morte de algum animal – o caso do pirarucu que veio a óbito -, pois é na interação com o animal que ocorrem as trocas de afetos, o que problematiza as recomendações de não amar os animais, referidas anteriormente.

“Então, por outro lado a gente tem a orientação de não gerar muita... de não ficar íntimo do animal”, disse Moisés noutro dia, aludindo suas orientações para não estabelecerem laços profundos com os animais. Certa vez mencionou na recepção do Chalé de Ferro, local onde fica a administração do parque, que o tratador tinha “uma relação intimista com os animais”. E o tratador continuou falando sobre os problemas de seus laços com os animais, pois também havia riscos em suas relações e companhias. Aqui é necessário atentar para o fato de que a própria agressividade opera um corte nas relações entre humanos e animais, daí a limitação quanto à intimidade nos seus laços.

Como já foi trabalhado em outro lugar (Silveira & Silva, 2015), tais aspectos de intimidade *per se* concernem a uma interioridade psicológica, ou uma personalidade sentimental distinta e reservada em relação ao mundo “externo”, que remetem a divisão entre eu e mundo, interior e exterior, quando o sujeito reage a estímulos exteriores e se constitui num sujeito *psí* com sua intimidade mais ou menos preservada, evocando, por isso, imagens do privado. Por outro lado, o intimismo (Silva, 2017; Silveira & Silva, 2015) se relaciona à dimensão das afinidades e estranhamentos, que trataremos adiante, que se desdobram em afetuosidade e rupturas de seus laços no convívio envolvendo animais e humanos no zoo.

Dessa forma, pensávamos sobre o intimismo, suas afinidades e laços ao longo do tempo, visto que há animais que são trazidos em condição de filhotes, quando os tratadores cuidam de sua adaptação à vida animal no zoo, o que implica

estreitamento e aprofundamento dos vínculos entre tratadores e animais. Os animais se acostumam e acostumam os tratadores a suas companhias, o que pode levar a ocorrências de alguns problemas para os animais, como disse Moisés, “porque a gente já teve caso aqui no Bosque da pessoa cuidar do animal desde pequeno, cuida, cuida, cuida, ah eu saio da Fauna, aí o animal não quer comer, adoece, se estressa, acontece uma série de questões”.

Em outra conversa Moisés contou sobre a chegada de Duda ao local, bem como o desenvolvimento de sua vida no zoo:

Quando a arara azul chegou, que foi o Duda, quem recebeu ela fui eu. Então eu lembro que essa arara foi trazida por um militar, se eu não estou enganado da Aeronáutica, na época, e esse animal, ele deu muito trabalho pra se alimentar. Esse senhor teve que vir aqui várias vezes durante o mês pra que o Duda viesse a comer, porque ele não queria comer. Quer dizer a ave começa a definhir, começa a emagrecer, começa a adoecer e aí ele tinha que vir pra pegar nela, passar a mão, até ela se desacostumar foi um processo lento e complicado, foi difícil, até a ave se desacostumar foi difícil, hoje não, o Duda tá independente aí, independente entre aspas, que é um animal que nunca vai poder ser solto na natureza: não sabe caçar, não sabe se alimentar só por ter sido doméstico desde criança, é um animal que provavelmente não sobreviveria se fosse jogado em mata aberta, por conta disso, foi domesticado, tanto que a única ave aqui do parque que você pode pegar e ela não vai te causa nenhum dano, pega na cabeça dela, na asa sem problema nenhum, quando ela bica não bica forte o ser humano, ela só aperta e solta. Já as vermelhas não, as vermelhas só o fato de chegar perto, elas já vão pra cima, elas querem bicar, já querem ferir, já querem, quer dizer, é um animal que a gente ta conservando o máximo possível ali mesmo na questão doméstica, mas da maneira mais correta possível.

Duda, por ter um laço afetivo com seu antigo “dono” e estar habituada ao seu lar, sofreu com a mudança para o zoo, apresentando dificuldades na adaptação ao local. A fala de Moisés torna mais claro que nas relações entre tratadores e animais a confiança transmitida nos gestos e todo o envolvimento afetivo com os animais, desdobra-se numa experiência que faz existir novas identidades para humanos e animais a partir de sua convivialidade. Tais relações e afinidades indicam confiança, carinho, cuidado e afeto que conectam os agentes e revelam uma prática de *domesticação*, uma vez que a arara-azul passou por novas práticas de socialidade que incluíam um regime alimentar diferenciado, interações com outras ambiências, paisagens e pessoas, englobando um feixe de relações afetivas e ecológicas.

Tão logo esta prática propõe novas maneiras de se comportar, novas identidades, ela modifica os dois, tratadores e animais. Ambos transformam a prática que os articula através de uma prática de “antropo-zoo-gênese” (Despret, 2004), que constrói o animal e os humanos reciprocamente em formas diferentes, embora



Figura 3
O tratador Elinaldo
e a arara-azul Duda.
Fonte: Matheus Pereira
da Silva (2015)

parcialmente sobrepostas. Tal dimensão relacional surge como uma possibilidade de adicionar significados novos ao estar *com* um animal, uma possibilidade de revelar novas formas de estar junto desempenhando um corpo com outra sensibilidade com o animal.

Esta confiança que conecta tratadores e animais produz oportunidades de novos (des)encontros e práticas de domesticação, o que não quer dizer que os animais tornam-se domésticos. Sobre a domesticação Digard (1988) discorre sobre o aspecto de sua não completude, quando a ação de domesticar é contínua, cotidiana e deve ser investida de forma que os animais podem se “desdomesticar” e retornar a um estado “selvagem”. Dessa maneira o que se destaca, sobretudo nas relações entre tratadores e animais no zoo é tal aspecto aludido de domesticação com seu caráter fluído e parcial, em processos contínuos em suas relações no zoo.

Mesmo diante as práticas de domesticação, os comportamentos e atitudes dos animais em relação aos humanos não sugerem uma forma pacífica e constante em seus laços. Há situações em que ocorre uma ruptura temporária nos laços construídos, estranhamentos que distanciam e limitam seus laços e contatos, o que pode vir a gerar acidentes, ferimentos e outros problemas.

4. ATAQUES E ESTRANHAMENTOS ANIMAIS NO BOSQUE

Como apontamos, as visitas e os cuidados direcionados aos animais pelos tratadores têm como base o conhecimento dos comportamentos *do* e *com* animal em questão, durante as visitas aos viveiros e suas vicissitudes. Neles há condições e contrapontos

às suas passagens e alianças com os animais mais ou menos duradouras ante suas tarefas— quando ocorrem interações de toda ordem, gestos, toques e olhares ligados às experiências com os animais.

Mesmo diante a proximidade e os cuidados cotidianos em que os animais negociam e trocam afetos com os humanos, há (des)conexões parciais em seus relacionamentos que exploram os limites das relações entre humanos e animais, envolvendo a dimensão ética e afetiva entre ambos. O cotidiano de tratadores e animais assim é marcado pela imprevisibilidade em seus encontros, podendo ocorrer estranhamentos, ataques ou acidentes.

Nas primeiras manhãs ao visitarmos o zoonão percebemos tais acontecimentos, mas atentamos para a tensão que envolvia suas entradas nos viveiros, sobretudo no dos macacos-prego, quando os animais permaneciam agitados, se locomovendo pelos troncos de árvores e pelo gradeado do recinto sempre atentos ao menor gesto humano. Já os tratadores por sua vez tinham que redobrar a atenção com relação aos macacos, principalmente nos dias em que estavam estressados por algum motivo. Esta dimensão do imprevisível se mistura ao ambiente de afetos e medos que perpassam seus encontros onde há riscos e periculosidades para ambos.

Em uma manhã durante a disposição dos alimentos seguimos Elinaldo junto a seu carrinho com frutas, legumes e ração até o recinto das pequenas aves, as mariquinhas, onde o acompanhamos até adentrar o local. Após caminhamos em direção à cozinha onde nos falou sobre as tensões que envolvem a sua entrada, as trocas de olhares que se sucedem, a periculosidade de sua profissão e a responsabilidade para com a vida do animal:

O senhor acha perigoso aí, seu Elinaldo, entrar no recinto?

Não. Nesses aqui, eu não acho perigoso. O mais perigoso são o dos macacos. Esses aqui não são tão agressivos.

Os macacos são os mais perigosos...

Só vem aqui quem conhece, para entrar lá, fazer a manutenção.

Já teve algum acidente com os animais?

Só o... Assim, grave não, só o tucano lá, e a coruja que pulou na minha cabeça. O tucano beliscou e a coruja fez assim! [O tratador gesticulou imitando o ataque da ave].

A atenção redobrada com os primatas é essencial para a interação no interior do recinto, principalmente quando é realizada a limpeza, pois exige um maior tempo de permanência no lugar. São quatro macacos-prego, e normalmente um tratador ou no máximo dois entram no lugar. Eles são rápidos e se tornam agressivos quando estressados nas jaulas. Como ficou claro na fala de Elinaldo, nem todos os animais são agressivos e perigosos, mas em relação às aves e aos mamíferos os tratadores podem se envolver em situações que possibilitam desencontros e tensões, pois ao

entrar nos espaços de conservação *ex situ* precisam negociar o compartilhamento temporário na espacialidade do lugar com os animais que percebem suas delimitações como um território restritivo de existência.

Os perigos em relação aos animais são percebidos nas experiências de convívio ao longo do tempo. O tratador Salomão, o mais longo na Equipe da Fauna (28 anos trabalhando no local, e que se aposentou em 2017), era o único que entrava no recinto dos macacos-prego sozinho. No decorrer dos anos os outros tratadores foram “aprendendo a observar o comportamento do animal”, comentou Gelson, sobre realizarem as entradas e atividades naquele recinto.

Os tratadores ao caminharem no recinto-território agenciam o seu lugar no espaço a partir das trocas de olhares, de toques e de interações diversas com o espécime em questão – necessitando formas distintas de proceder no trato -, o que remete a certas “negociações” em relação às agências animais, na medida em que ambos agentes adotam posturas e precauções no compartilhamento do espaço. “A gente entra com cautela né, com cuidado pra não ser mordido.”, disse Paulo. Mesmo diante dos cuidados é possível que ocorra ataques dos animais aos humanos como contou Elinaldo.

Também foi possível acompanhar alguns episódios dessas tensões, como na entrada do tratador Paulo no viveiro dos papagaios-jandaia, quando o atacaram, se agarrando em suas costas. Certa manhã saímos do Setor da Fauna em direção aos recintos das aves acompanhando Gelson e Paulo para a distribuição dos alimentos. Inicialmente os tratadores alimentaram as araras-vermelhas, em seguida Duda, as marianinhas e as corujas. Os tratadores se dividiram em seguida, Gelson retornou ao Setor da Fauna atendendo um chamado de Moisés que contatou Paulo por celular, e seguimos acompanhando-o quando foi ao recinto dos papagaios-jandaia.

Ao entrar no recinto o tratador lentamente abriu o cadeado e observou a disposição das aves no local, algumas estavam no poleiro e outras no gradeado. Então, colocou a vasilha com o alimento para as aves no comedouro quando duas aves voaram em suas costas e ficaram agarradas na camisa. O tratador rapidamente se sacudiu com as mãos para cima a fim de evitar atingi-las e nós apenas pudemos olhar pelo lado de fora, sem o menor movimento para não estressá-las, ou causar qualquer aborrecimento às aves.

Elas abandonaram as costas do tratador, que rapidamente conseguiu sair e fechar o recinto. Paulo apenas nos disse que as aves estavam “estressadas ultimamente”, e isso dificultava o trabalho. Em outras ocasiões foi necessária a ajuda do tratador Gelson, que pelo lado de fora do recinto chamava a atenção das aves assoviando e balançando o gradeado, enquanto o outro tratador entrava rapidamente, olhando para as aves, empunhando um puçá⁶ ou sonar caso fosse necessário afastá-las.

A agressividade animal e seu estresse (portanto, o seu grau de periculosidade) e a sua sensação do medo, segundo Gelson, se relacionam com a experiência de

6 | Puçá é um apetrecho confeccionado com rede e ensacador instalado em uma armação em forma de aro, usado na captura de animais.

estranhamento e pode estar associada à presença do público – ou do etnógrafo –, ao clima, ao tipo de recinto, entre outros fatores, compondo uma experiência multisensorial que a torna complexa.

Por vezes o estresse animal está associado, entre outros fatores, à própria localização do jardim zoológico, situado nas proximidades de uma avenida movimentada e ruidosa no bairro do Marco, além da inadequação dos espaços de confinamento pelo excesso de animais num mesmo recinto. Sendo assim, o conhecimento produzido nas trocas de olhares com os animais, associado à percepção de seus comportamentos está embasado em aspectos da própria experiência dos tratadores no transcorrer de suas agências ligadas aos manejos da fauna no zoo, contribuindo para as possibilidades de maximização do bem-estar animal em cativeiro e sua conservação já que muitas vezes não podem retornar aos seus habitats dado a degradação.

Sobre episódios ocorridos no Bosque ligados a ataques, estranhamentos e acidentes nas suas paisagens, Gelson relatou:

- E nesse tempo que o senhor trabalha aqui já houve algum problema envolvendo algum animal, como um ataque?

- Já, sim. Teve sim, uma vez eu tava lá no Coreto e tinha um gavião real, dois gaviões reais. Lá eu estava com eles aí um me atacou... Porque a gente entra, sempre bom prestar atenção né!? Eu falhei, falhei assim [...] mas depois fui ao médico, melhorei! Voltei e continuei fazendo meu serviço, não fiquei com medo.

Noutra visita conversamos com Moisés que falou sobre diversos acidentes e ataques envolvendo humanos e animais no zoo:

Uma vez eu tava tratando dum animal, um sagui que é um macaco bem pequeno, e... Para ele não fugir eu tive que segurá-lo, como não tive condições de segurar ele de maneira adequada, ele virou a cabeça e mordeu a minha mão, o dente dele cravou a minha mão todinha. Então, quer dizer, é o risco que a gente corre todo dia, ser mordido por macaco-prego, quati, ser atacado por um tucano, como já tiveram pessoas aqui, a própria bióloga já foi, já teve a cabeça furada por um tucano aqui dentro. O biólogo, também, e... Outras pessoas já tiveram vários ferimentos de papagaio... O papagaio vem e corta o dedo, então esses riscos são costumes, quer dizer, até serpentes que tem aqui: são jiboias, algumas pessoas já foram mordidas também pela jiboia (...) também, quando elas aparecem aqui no parque, na verdade nós temos jiboias, (...) nós temos jiboias, não em viveiros.

Os ataques apontam para um intimismo entre humanos e os animais que não apenas reagem, mas respondem abertamente à ação humana no viveiro, onde as esferas de vulnerabilidade de seus contatos e de atividade se sobrepõem e fazem destacar o seu co-envolvimento. Os animais oferecem “resistências” e “negociações” quanto às proximidades

e contatos – não se trata de meras reações comportamentais “influenciadas” por um ambiente externo, pois humanos e animais se tornam agentes-companheiros (Despret, 2013a: 44) em seus (des)encontros, conflitos, colaborações, fricções e afinidades.

O que compreendemos como intimismo se relaciona com as trocas de olhares, afetos e estranhamentos entre humanos e animais, expressos e descritos esplendidamente no conto “O búfalo”, de Clarice Lispector, escrito em 1956, e publicado pela primeira vez na Revista Senhor em 1960. Neste mesmo ano seria relançado como parte da coletânea *Laços de família*. A autora descreve uma mulher que caminha ao longo de um zoológico e, em sua angústia diante de uma crise conjugal, busca explorar na animalidade um aprendizado de ódio com os animais cativos. O episódio interespecies a torna disponível para ser emocionalmente afetada pelos encontros com os animais, especialmente mediante a permuta de olhares entre ela e o animal.

Dessa maneira, na escritura errante de Lispector (Nunes, 1989), sobretudo na geografia ficcional do zoo que se desenha, humanos e animais se apresentam como partes permutáveis e paradoxais de uma cena vasta e ilimitada da natureza compacta das coisas, o mundo em que o humano se situa e localiza sua existência (Nunes, 1989: 169).

Assim a personagem caminha ao longo do zoo lançando seu olhar para os animais nas jaulas. Os animais são descritos pela potência de seus olhares que desestabilizam o desejo de aprendizagem do ódio que motivava a mulher em sua deriva pelo lugar, em meio às jaulas. A estranheza da situação diante o despojamento do olhar animal a força a desviar sua visada, aonde o sentimento que “não viera buscar” emerge em sua ambivalência: amor, ódio, estranhamento de si com o animal outro (Nunes, 2007). A personagem é arrastada pela potência do olhar animal que desestabiliza seu corpo, friccionando-o, impelindo-o à fuga.

Então, a personagem recomeça a andar em direção aos demais bichos quando se depara com um quati dentro de sua jaula, e ambos se olham de forma que o olhar do animal perturba a personagem, forçando-a a desviar seu olhar, e devido sua proximidade com as grades, se sente enjaulada do outro lado do gradeado: “A jaula era sempre do lado onde ela estava: deu um gemido que pareceu vir da sola dos pés.” (Lispector, 2013: 67). Com isso, em seu passeio pelo jardim, a mulher é afetada incessantemente pelo olhar animal e percebe seus olhares e movimentos, carregados de intenções, desejos e sentidos, em uma ordem da natureza compartilhada em suas diferenças com os humanos, invertendo seu estatuto de observadora humana e enjaulando-a em sua frágil humanidade domesticada.

Segue a desfilar o mundo das bestas já que a mulher caminha pelo zoo até perceber o búfalo, distante em seu grande terreno seco e rodeado de grades altas. Ao se deparar com o búfalo a personagem se afeta a tal ponto com o olhar do animal que se sente “presa, enquanto escorregava enfeitiçada ao longo das grades. Em tão lenta vertigem que antes do corpo baquear macio a mulher viu o céu inteiro e um búfalo” (Lispector, 2013: 69).

Desdobra-se daí o intimismo entre a personagem e o animal em uma *mise-en-scène* no zoo, quando trocam olhares e invertem suas posições de observador e observado, humanidade e animalidade. A personagem acolhe o olhar bovino e um aprendizado relativo às possibilidades de seu corpo ser afetado (Despret, 2004; Favret-Saada, 2005), quando um animal também nos olha e a partir daí desenvolve-se um potencial de alteridade significativo: o estranhamento na experiência com o olhar animal, que abala os limiares que dividem as esferas entre natureza e cultura no zoo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O intimismo entre humanos e animais problematiza as trocas de olhares e a construção de afinidades e estranhamentos com as espécies-companheiras a partir de seus encontros, quando humanos e animais são convidados para outros modos de ser, a relacionamentos e novas maneiras de habitar mundos (Haraway, 2003 e 2008). Os agentes engajados no jogo relacional criam afinidades, movidas em seus encontros sempre negociadas, sendo o efeito de sua convivialidade ligada a anos de observações cuidadosas, de trabalho e de compartilhamento de suas vidas no zoo.

Animais e humanos criam seus entrelaçamentos a partir de afinidades parciais, mas essas não são criadas com o objetivo de sentir, conhecer ou ver como um animal. Não se trata de uma reflexão sobre alguma interioridade psicológica ou vida animal interior. Assim como os saberes localizados em Haraway (1988), o trabalho dos tratadores implica uma experimentação com o próprio corpo, considerando a companhia e o modo de vida animal, a partir de suas tarefas e manejo. O corpo cria ativamente afinidades parciais (Despret, 2013 b), aprende a conectar experiências à medida em que se torna disponível para ser afetado por outros corpos, o que seria a base da construção do conhecimento confiável dos tratadores, que envolve aprender a pensar com, e mediante, o corpo outro (Haraway, 1988).

Os afetos evocados aqui em certo sentido não se “passam” na cabeça, mente ou outra forma de interioridade da personagem do conto, ou mesmo dos tratadores, nem dizem respeito a sentimentos familiares, pessoais e subjetivos, mas referem-se àquilo que se passa no mundo e nas suas relações com os outros (Despret, 2011), pois implicam estratégias sociais quanto a aprender a ser afetado e a desenvolver uma sensibilidade aberta à animalidade em seus encontros.

Flávio Leonel Abreu da Silveira é Professor Associado II da Universidade Federal do Pará e docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA)

Matheus Henrique Pereira da Silva é Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará

Contribuição de autoria: o artigo foi escrito pelos autores de modo colaborativo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACAMPORA, Ralph. 2005. "Zoos and eyes: contesting captivity and seeking successor practices." *Society and Animals*, v.13, n.1: 69-88.
- BARATAY, Eric & HARDOUIN-FUGIER, Elisabeth. [1998] 2002. *Zoo. A History of Zoological Gardens in the West*, Londres: Reaktion Books.
- BERGER, John. [1977] 2009. *Why look at animals?* London: Penguin Books.
- DAWKINS, Marian. 2004. "Using behavior to assess animal welfare". *Animal Welfare*, v. 13: 3-7.
- DESPRET, Vincianne. 2004. "The body we care for: Figures of anthropo-zoo-genesis". *Body & Society*, v. 10, n.2/3: 111-134.
- _____. 2011. "As ciências da emoção estão impregnadas de política? Catherine Lutz e a questão do gênero das emoções". *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 23, n. 1: 29-42.
- _____. 2013 a. "From secret agency to interagency", *History and Theory*, v. 52: 29-44.
- _____. 2013 b. "Responding bodies and partial affinities in human-animal worlds". *Theory, Culture, Society*, v.30, n. 7-8: 51-76.
- DIGARD, Jean-Pierre. 1988. "Jalons pour une anthropologie de la domestication animale", *L'Homme*, v. 28, n.108: 27-58.
- ESTEBANEZ, Jean. 2010. "Ceux qui sont proches: lês soigneurs au zoo". *Sociétés*, v. 2, n.108: 47-57.
- _____. 2008. "Les jardins zoologiques ou l'exotique a porte de main". *Le Globe*, n.148: 49-67.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. [1990] 2005. "Ser afetado". *Cadernos de Campo*, v.13, n.13: 155-161.
- HARAWAY, Donna. 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*, v.14, n.3: 575-599.
- _____. 2003. *A companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*, Chicago: Prickly Paradigm.
- _____. 2008. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HODAK, Caroline. 1999. "Les animaux dans la cité: pour une histoire urbaine de la nature". *Genèses*, v. 37: 156-169.
- LISPECTOR, Clarice. [1960] 2013. "O Búfalo". In: *Laços de família*, Rocco: Rio de Janeiro.
- MARVIN, Garry. 2008. "L'animal de zoo: Um rôle entre sauvage et domestique". *Techniques & Culture*, v.50, n.1: 102-119.
- NUNES, Benedito. 2007. "O animal e o primitivo: os Outros de nossa cultura". *História, Ciências, Saúde—Manguinhos*, v.14, n 4: 279-290.
- _____. 1989. *O Drama da Linguagem: Uma Leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Ática.

PEREIRA DA SILVA, Matheus. 2019. "Caminhos Multiespécies de Tratadores e Animais ao Longo do Zoo". *REVISTA FLORESTAN*, v. 1: 108-119.

_____. 2017. *Intimismo interespecífico entre tratadores e animais no zoo do Bosque*. Belém, TCC, Universidade Federal do Pará.

SILVA, Matheus & SILVEIRA, Flávio. 2015. Dimensões relacionais de tratadores e animais cativos no zoo do 'Bosque'. In: I Congresso Nacional de Ciências Sociais: desafios da inserção em contextos contemporâneos, 2015, Vitória-ES. *Anais do I Conacso I Congresso Nacional de Ciências Sociais*. Vitória, 2015. v. 1: 734-746.

SILVEIRA, Flávio da. 2016. "As relações humanas e não-humanas na metrópole amazônica. Estudo etnográfico no Bosque Rodrigues Alves, Belém (PA)". In: BEVILAQUA, Ciméa B.; Vander Velden, Felipe. (Org.). *Parentes. vítimas, sujeitos: perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais*, Ed. Curitiba; São Carlos: EdUFPR; EdUFSCar : 285-308.

_____. 2014. "Paisagens do Bosque Rodrigues Alves, Belém (PA): considerações sobre a conservação do patrimônio urbano no contexto amazônico", *Antíteses* (Londrina), v. 7: 230-257.

SILVEIRA, Flávio da. & SILVA, Matheus da. 2015. "Acerca do olhar do outro, ou sobre tratadores e animais em cativeiro - Por uma etnografia no zoo em contexto urbano (Belém - PA)". *CADECS*, v. 3: 54-74.

Recebido em 07 de maio de 2018. Aceito em 29 de julho de 2019.

Perspectivismo contra o Estado. Uma política do conceito em busca de um novo conceito de política

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.169177>**Renato Sztutman**

Universidade de São Paulo | Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social | São Paulo, SP, Brasil
rsztutman@usp.br | <https://orcid.org/0000-0003-3871-4984>

RESUMO

Este ensaio propõe uma discussão sobre as consequências políticas do conceito de perspectivismo ameríndio no pensamento de Eduardo Viveiros de Castro. Ele é composto de dois movimentos. O primeiro busca discutir e desdobrar a afirmação, de teor clastriano, de que o perspectivismo é a “cosmologia contra o Estado”. O segundo pretende refletir sobre a conexão possível entre o problema do perspectivismo e o da “cosmopolítica do Antropoceno”, que advém do debate sobre os efeitos das mudanças climáticas e, de maneira mais ampla, da crise da modernidade. Desses movimentos emerge a possibilidade de pensar um outro conceito de política, mais afeito à imaginação e à experiência indígenas, podendo servir de lição ou inspiração para o mundo não-indígena.

PALAVRAS-CHAVE

Perspectivismo
Ameríndio,
Eduardo Viveiros
de Castro,
Cosmopolítica,
Xamanismo,
Antropoceno

Perspectivism Against the State: a Politics of the Concept in Search of a New Concept of Politics

ABSTRACT This essay proposes a discussion about the political consequences of the concept of Amerindian perspectivism in the thought of Eduardo Viveiros de Castro. It consists of two movements. The first seeks to discuss and unfold the Clastrian claim that perspectivism is “cosmology against the state”. The second aims to reflect on the possible connection between the problem of perspectivism and that of the “Anthropocene cosmopolitics”, which emerges from the debate on the effects of climate change and, more broadly, the crisis of modernity. These movements allow us to glimpse another concept of politics, more suited to the imagination and indigenous experience. They could even be taken as a lesson or inspiration for the non-indigenous world.

KEYWORDS

Amerindian Perspectivism,
Eduardo Viveiros de Castro,
Cosmopolitics, Shamanism,
Anthropocene

Todo pensamento já é uma tribo—contrário de um Estado.

—G. Deleuze e F. Guattari

*A sociedade contra o Estado seria uma das várias encarnações conceituais
da perene tese de esquerda de que um outro mundo é possível.*

—E. Viveiros de Castro

“Perspectivismo ameríndio” é um conceito criado no diálogo de Eduardo Viveiros de Castro com Tânia Stolze Lima¹, e primeiramente apresentado em dois artigos seminais, publicados em 1996.² É um conceito antropológico criado em “sinergia relacional” com o conceito indígena — isto é, faz teoria *com* uma teoria nativa, deixa-se fecundar pela imaginação conceitual ameríndia³. Em poucas palavras, Viveiros de Castro define o “perspectivismo” pela ideia de que “todos os habitantes do cosmos são gente em seu próprio departamento — ocupantes potenciais da posição dêitica da primeira pessoa ou sujeito do discurso cosmológico” (2011a: 356). A humanidade — ou mesmo o que chamamos de “cultura” — não seria aqui atributo de uma espécie única, mas sim algo imanente que permanece “de fundo”. Diferentemente, o que varia é o que chamamos comumente de “natureza”: o ambiente, os corpos. Por isso, o perspectivismo ameríndio deve ser compreendido dentro de uma ontologia “multinaturalista” (também um pluralismo ontológico) que contrasta fortemente com as ontologias “mononaturalistas” (donde emerge o “multiculturalismo”) predominantes no Ocidente moderno. Ora, reconhecer esse contraste é tomar como epistemologicamente válida a descrição que os ameríndios fazem do mundo e dos existentes que o povoam. Estamos aqui diante do que se convencionou chamar de “antropologia simétrica”⁴, que revela toda uma política do conceito de perspectivismo.⁵

A ideia de multinaturalismo implica também o que vem se chamando de “virada ontológica” — atribuir aos “outros” (ameríndios, por exemplo) a possibilidade de acesso ao Ser e, portanto, validar seus modos de descrever o mundo. Nesse sentido, a ideia de que há apenas um mundo (ou natureza) para várias representações ou visões dele (culturas) seria apenas uma descrição possível, e o que o perspectivismo vem a evidenciar é que podemos pensar que se os mundos são muitos, a representação que se tem deles permanece a mesma. Essa “virada ontológica” compreenderia em si mesma um ato político, um ato de “descolonização permanente do pensamento”. Segundo Viveiros de Castro, Holbraad e Pedersen (2014) que apostam em uma “política da virada ontológica”, não se trata apenas de descrever outras ontologias e suas gêneses, mas sobretudo de tomar essa alteridade como horizonte possível de transformação. O reconhecimento de outras ontologias e outros modos de existência, quase sempre ameaçados por ordens hegemônicas — veja-se o esforço da Ciência moderna em estabilizar o próprio conceito de natureza e de fato científico (Latour 1991) —, é de saída um ato político que põe em risco essa hegemonia. É nessa direção

1 | Este ensaio é uma versão revista e ampliada do texto apresentado no Seminário “Variações do corpo selvagem: em torno do pensamento de Viveiros de Castro”, ocorrido no Sesc Ipiranga, no 27 de outubro de 2015. Agradeço aos organizadores, Eduardo Sterzi e Verônica Stigger, pelo convite e incentivo, e a Tânia Stolze Lima, pelos comentários sempre iluminadores. Espero que este ensaio, também uma homenagem a Eduardo Viveiros de Castro (no sentido de um exercício de pensar com ele), consiga acompanhar e desdobrar, com alguma justeza, um aspecto que julgo central de seu pensamento e que tem impulsionado meus estudos desde o começo dos anos 2000.

2 | São eles “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo numa cosmologia tupi”, de Tânia S. Lima, e “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, de Eduardo Viveiros de Castro; ambos publicados na revista *Mana* v. 2, n. 2.

3 | Em *Metafísicas canibais* (2015), mais especificamente, Viveiros de Castro estende a proposta de G. Deleuze e F. Guattari de tomar o “conceito” (ferramenta por excelência do pensamento filosófico) como ato de criação e negar a sua “transparência”, a possibilidade de pensar conceitos universais e transcendentais. Para Viveiros de Castro, o conceito não pertenceria apenas à filosofia de tradição circum-mediterrânea. Pelo contrário, seria possível tomar concepções indígenas como conceitos e, nesse exercício a um só tempo comparativo e criativo, residiria a potência da antropologia. Veja-se, para uma reflexão sobre o conceito de conceito em Deleuze e Guattari e em Viveiros de Castro, Peter Skafish (2014); e para uma aproximação do comparatismo na antropologia e na filosofia, Patrice Maniglier (2014).

4 | Antropologia simétrica é uma expressão cunhada por Bruno Latour (1991) visando “antropologizar os modernos”, isto é, estudá-los sob o mesmo método (etnográfico) que se estuda os povos não modernos, tendo em vista que os modernos são tão nativos

que Viveiros de Castro (2014) assume que essa “virada ontológica” é, antes de tudo, a “virada” ou a “vez” do nativo, a forma pela qual podemos criar com ele uma “máquina de guerra do pensamento”, para tomar emprestado um conceito decisivo de Deleuze e Guattari (1980), que atravessará todo este ensaio.⁶

A política da “virada ontológica”, e também a do “perspectivismo ameríndio”, que nela se reconhece, exige que levemos a sério os termos das políticas dos próprios ameríndios. Exige que avaliemos a consequência de afirmações, como esta, proferida pelo líder e xamã yanomami, Davi Kopenawa:

Para nós [os Yanomami], a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. (2015: 390)

Omama é o grande demiurgo da cosmologia yanomami, pai do primeiro xamã, e os *xapiri* são os espíritos que ele deixou na terra – são os “ancestrais animais” antropomorfos, dos quais depende a manutenção do cosmos e a boa relação entre humanos e extra-humanos, e humanos entre si. Os *xapiri* podem ser acessados com a ingestão da *yãkoana* (substância psicoativa) e por meio dos sonhos, definindo a esfera da ação dos xamãs – aqueles que estão mais capacitados a transitar por entre as perspectivas, a ver com outros olhos, a falar a palavra dos outros. A política yanomami definir-se-ia, em suma, como um grande esforço diplomático de composição entre mundos, que tem no xamanismo um sustentáculo fundamental. Vemos, assim, que a política dos conceitos, assumida por Viveiros de Castro, acaba por nos conduzir a outros conceitos de política que, no caso, operam uma desterritorialização radical em relação ao referente de origem grega – a pólis e sua ágora, domínio da ação (e da palavra) exclusivamente humana, do diálogo entre cidadãos iguais e da praça pública como espaço de isonomia.⁷

Sob a inspiração das palavras de Kopenawa, este ensaio consiste no desdobramento da ideia de que, com Viveiros de Castro e seu conceito de “perspectivismo ameríndio”, é possível pensar um *devir-indígena do conceito de política*. Penso que podemos extrair da obra de Viveiros de Castro um pensamento político no sentido forte da expressão. Como salientado, sua epistemologia política – ancorada sobretudo na atenção à imaginação conceitual indígena – daria lugar a uma interrogação sobre outras formas de pensar o que costumamos chamar de política, e isso, conjuntamente, lhe propiciaria um olhar crítico e sagaz para as instituições e estratégias políticas das sociedades modernas.⁸ Tendo em vista essa tripla politização, componho este ensaio com dois movimentos interdependentes. O primeiro busca discutir e desdobrar a afirmação de Viveiros de Castro, fazendo referência explícita a Pierre Clastres, de que “o perspectivismo é a cosmologia contra o Estado”. O que está em questão é a relação, para os ameríndios, entre um pensamento e uma socialidade contra o

como quaisquer outros. Em linhas gerais, a antropologia simétrica latouriana põe em suspeita a dicotomia que estaria na base da modernidade: aquela entre natureza e cultura. Latour se inspira, para tanto, no trabalho de antropólogos como o próprio Viveiros de Castro e Philippe Descola. Viveiros de Castro e Goldman (2012), em forte diálogo com Latour, M. Strathern e R. Wagner, estendem o sentido da “antropologia simétrica”, tomando-a como arma epistemológica capaz de simetrizar saberes científicos/filosóficos e saberes indígenas/tradicionais. Modos de conhecer experimentar o mundo, como aqueles advindos do perspectivismo ameríndio ou das religiões afrobrasileiras, devem deixar de ser considerados como meras crenças ou representações para serem tratados como instrumentos válidos de descrição e transformação da realidade.

5 | Não há espaço aqui para uma exposição exaustiva acerca do conceito de perspectivismo ameríndio, tampouco para uma análise de sua recepção. Para um balanço, ver, entre outros, Kelly (2010) e Cesarino & Vanzolini (2014).

6 | Recentemente, o programa da “virada ontológica” foi explicitado em um livro de Martin Holbraad e Axel M. Pedersen (2017). A expressão já havia sido lançada, uma década antes, na Introdução à coletânea *Thinking through things* (2007), assinada por A. Henare, M. Holbraad e S. Wastell. Os autores faziam referência a uma “revolução silenciosa” operada por três importantes expoentes da antropologia contemporânea: R. Wagner, M. Strathern e E. Viveiros de Castro. Para Holbraad e Pedersen, o uso do termo “ontológico” é, antes de tudo, metodológico: trata-se de produzir “ontografias”, etnografias capazes de trazer à baila modos nativos de descrição da realidade. Nesse ponto, eles se contrapõem a qualquer tentativa de estabelecimento de uma “metafísica geral”. Em vez de afirmar “o que as coisas são”, pensar “o que elas poderiam ser”. Também recentemente, a coletânea *Comparative Metaphysics: ontology after anthropology* (2016) – organizada por P. Charbonnier, G. Salmon &

Estado; relação que pode se revelar na análise do xamanismo e do profetismo, esses modos de manejar potências cósmicas sem subsumi-las a um poder social separado.⁹ O segundo movimento pretende discutir a conexão possível entre o problema do perspectivismo ameríndio e o da “cosmopolítica do Antropoceno”, que emerge da reflexão sobre as consequências do aquecimento global e das mudanças climáticas e, de maneira mais ampla, da crise da modernidade. Nesse ponto, Viveiros de Castro dialoga fortemente com os estudos da ciência e da tecnologia, em especial, com os escritos de Bruno Latour e Isabelle Stengers. Ambos os movimentos aqui executados sinalizam a exigência de que um outro conceito (ou proposta) de política seja posto em pauta, desta vez não mais se submetendo à dicotomia moderna mononaturalismo *versus* multiculturalismo. E esta conceitualização (ou, antes, proposição) faz do que chamamos política nada mais que um caso do que os autores acima citados chamam de “cosmopolítica”.

No ensaio crítico “Copérnico e os selvagens” ([1969] 2003), Clastres propunha uma “revolução copernicana” na antropologia política, subtraindo a noção de poder coercitivo da definição geral da política e fazendo da recusa deste poder o fundamento mesmo das políticas indígenas; daí a ideia de “sociedades contra o Estado”. Clastres, no entanto, ateu-se a uma perspectiva demasiadamente humana, para não dizer antropocêntrica, não extraíndo, para sua nova antropologia política, as devidas consequências do humanismo imanente dos indígenas, da ideia de que outros, extra-humanos, podem entrar na configuração dos coletivos e nos tratos diplomáticos.¹⁰ Desde os anos 1990, autores preocupados com a chamada crise da modernidade têm causado outra reviravolta, que é a de politizar a natureza e, ao mesmo tempo, “cosmologizar” a política. Nesse sentido não antropocêntrico e não transcendente, ameríndios e modernos (ou “ex-modernos”) poderiam se encontrar de modo singular, arriscando conexões surpreendentes. A ideia-força de “cosmopolítica” emergiria dessa possibilidade de conexão ou mesmo de estabelecimento de uma ponte diplomática efetiva, uma vez que põe a questão de como pensar a política – a composição dos coletivos, dos mundos em comum – diante da constatação de um pluralismo ontológico, de uma multiplicidade de mundos.

COSMOLOGIA CONTRA O ESTADO

“O perspectivismo é, enfim, a cosmologia contra o Estado” (2011a: 356). Assim escreve Viveiros de Castro no final do Posfácio *Arqueologia da violência* de Pierre Clastres. Como veremos, essa afirmação sustenta-se na ideia de que o perspectivismo é um antídoto à totalização e à transcendência, mecanismos pelos quais poder-se-ia estabelecer um poder separado. Nessa cosmologia, a humanidade define-se como imanência e o sujeito como posição e jamais como substância. Tudo o que há no cosmos pode ser humano, não havendo uma terceira parte transcendente, um ponto

P. Skafish (os dois primeiros, filósofos, o último, antropólogo) – se propôs a experimentar o uso de termos como “ontologia” e “metafísica” a partir de um diálogo simétrico entre antropólogos e filósofos. O termo metafísica é então retomado de modo provocador: em vez de conceber uma metafísica única, comparar diferentes metafísicas, isto é, diferentes modos de estabelecer o Ser, partindo do pressuposto que o Ser é variável e processual. Numa resenha crítica sobre o livro *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes* (2012) de Latour, P. Maniglier faz referência a uma “virada metafísica”, ocorrendo ao mesmo tempo na antropologia e na filosofia contemporâneas: “não mais a empresa para dizer uma verdade unívoca quanto ao Ser em geral, mas como uma diplomacia em gênero singular” (2012: 917). Note-se que Maniglier, entusiasta desta virada e de novos horizontes do diálogo entre antropologia e filosofia, é um dos editores da coleção *Metaphysiques* (no plural, vale ressaltar), da qual *Les différents modes d'existence*, de E. Souriau (1943) e *Metaphysiques cannibales* (2009), de Viveiros de Castro, são os primeiros volumes.

7 | Note-se que a definição de Kopenawa da “política yanomami”, efetuada em diálogo com Albert, se dá em contraste com as “palavras dos brancos”. Sobre esta “política” ele argumenta, com desconfiança: “não passa de falas emaranhadas. São só as palavras retorcidas daqueles que querem nossa morte para se apossar de nossa terra” (2015: 390). Nada mais seria que um emaranhado de palavras “feias”, cheias de mentira e esquecimento. Ao associar a política yanomami ao domínio dos sonhos, ele diz: “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabotis. Por isso não conseguem entender nossas palavras” [isto é, a “política yanomami”].

8 | Essa “crítica da política” operada por Viveiros de Castro é decerto um tópico que se tornou mais presente em seus escritos mais recentes. Não é possível negligenciar, contudo, que esta crítica jamais se fez

de vista de Sirius que assegure a um grupo ou espécie a posição fixa de sujeito ou um gradiente de dignidade ontológica. Ao mesmo tempo em que nenhuma totalização é possível, tudo se torna perigoso – a posição de sujeito pode ser perdida por uma simples troca de olhares. A relação entre as perspectivas seria de “síntese disjuntiva” (conceito que Viveiros de Castro toma emprestado de Deleuze), não recaindo no que se poderia chamar de “inclusão transcendente” ou, para usar um vocabulário dumontiano, “englobamento de contrários”. Tudo o que haveria seria uma incessante disputa pela posição de sujeito, num cosmos em que todos o são potencialmente.¹¹ O perspectivismo, nas palavras do autor, “aparece como uma condição da relação das pessoas e das coisas entre si do ponto de vista de um agente molecularmente distribuído por toda a paisagem do real” (2008b: 229).

A essa recusa ontológica de um ponto de vista privilegiado e totalizante, a essa distribuição e dissolução da subjetividade no cosmos, Viveiros de Castro associa a ideia da “sociedade contra o Estado”, de Clastres, uma socialidade ancorada em mecanismos de repúdio à unificação. A ideia de um ponto de vista total, monárquico, torna-se assim tão improvável quanto a de um chefe dotado de poder coercitivo, que produz súditos, e a de um movimento de unificação e centralização sociopolítica, que suprime o ideal de liberdade e autonomia. Ao enunciar a ideia de uma “cosmologia contra o Estado”, Viveiros de Castro aproxima-se da leitura sobre a obra de Clastres oferecida por G. Deleuze e F. Guattari em *Mil platôs* (1980). Em vez de focar o problema da “instituição da sociedade” e da “chefia sem poder” – tal o que teriam feito os autores que ele identifica a uma leitura de envergadura mais fenomenológica, como C. Lefort, M. Richir e M. Abensour, companheiros de Clastres na editoria da revista *Libre* –, Viveiros de Castro privilegia a ideia da sociedade primitiva como “sociedade -para-a-guerra”, guerra que gera a “multiplicação do múltiplo” e, com isso, a inibição das relações de poder, condensadas na figura do Estado.¹² Aproxima-se, com isso, do conceito deleuzo-guattariano de “máquina de guerra”: disposição radicalmente oposta ao “aparelho de captura” (o Estado), mas que também pode ser capturada ou interiorizada por ele a qualquer momento. Tanto o perspectivismo como a “metafísica da predação”, que povoam a um só tempo a imaginação conceitual e a socialidade na Amazônia indígena, poderiam ser vistos como variações sobre o tema da máquina de guerra e da recusa ativa de toda forma de unificação cosmológica e política.¹³

O CONTRA-ESTADO DO PENSAMENTO

Permitam-me, antes de examinar mais a fundo a proposição de Viveiros de Castro de que “o perspectivismo é a cosmologia contra o Estado”, traçar um breve excursão sobre a leitura — criativa, poder-se-ia dizer — que Deleuze e Guattari oferecem, em *Mil platôs* (1980), à obra de Clastres. Grosso modo, trata-se para eles de dessubstancializar a ideia da “sociedade primitiva contra o Estado”. Em vez de “sociedade”, melhor seria

ausente. Veja-se, por exemplo, a querela estabelecida com a antropologia dita “contatualista” (Viveiros de Castro, 1999): em vez de pensar os indígenas como situados em um mundo produzido pelo Estado e pela sociedade nacional (no caso, a brasileira), seria mais interessante pensar como eles mesmos situam seja o Estado, seja a sociedade dos brancos em seu mundo. Uma atitude epistemologicamente política – a perspectiva étnica, também defendida por Lévi-Strauss; uma “rotação de perspectiva”, no dizer de Florestan Fernandes – geraria toda uma outra antropologia política (ver, por exemplo, Sztutman 2013). Veja-se também um antigo panfleto sobre a responsabilidade social do antropólogo, em que Viveiros de Castro (1981) insistia no dever do antropólogo em “dar ouvidos” aos índios e, portanto, prestar atenção nos problemas deles em detrimento dos problemas que costumamos projetar sobre eles.

9 | A ideia de “socialidade contra o Estado” foi desenvolvida por G. Barbosa (2004), que buscou reler a tese da “sociedade contra o Estado” de Pierre Clastres por meio da problematização, efetuada por Marilyn Strathern, do conceito de sociedade, bem como das ideias de “minoridade” e “subjetivação”, como propostas por Deleuze e Guattari (1980).

10 | Ver, nesse sentido, Sztutman (2012 e 2013).

11 | Nos termos de M. Strathern (1991), poderíamos dizer que a cosmologia perspectivista é avessa à totalização, pois não opera com a dicotomia parte/todo. Dialogando diretamente com Viveiros de Castro, Strathern ((1999) 2014) opõe o perspectivismo ameríndio (e também o melanésio, definido pela estética das trocas cerimoniais e do gênero) a um “perspectivalismo” moderno (termo proposto por Annemarie Mol), no qual haveria perspectivas excludentes sobre um mesmo mundo. O mundo mantém-se invariável, mas as perspectivas sobre ele (“visões de mundo”) multiplicam-se. No perspectivismo ameríndio, os mundos multiplicam-se, conectam-se entre si, sem com isso formar uma totalidade. Temos aqui uma outra maneira de pensar o pluralismo, que não opõe partes e todo, mas

pensar em funcionamentos, mecanismos, máquinas; em vez de um “mau encontro” irreversível, que separa radicalmente sociedades contra o Estado daquelas com (ou a favor do) Estado, melhor seria pensar na coexistência de mecanismos de conjuração e de captura em determinados momentos e espaços. Os mecanismos de conjuração e antecipação e a máquina de guerra – agenciamentos mais evidentes de um contra-Estado – deixariam de ser algo exclusivo de “primitivos” ou “nômades” para reaparecer em diferentes situações e esferas. Por outro lado, se, como propôs Clastres, não se trata de pensar o “sem Estado”, mas sim o “contra”, isso significa que o Estado – não a instituição, mas a coerção, a relação de poder propriamente dita – age mesmo em sua ausência, podendo ser tomado como um “virtual-real”. Em suma, em vez de pensar “tipos” de “sociedades”, trata-se, com Deleuze e Guattari, de desenhar mapas de forças – cartografias –, cada qual com seus agenciamentos predominantes¹⁴.

Seguindo o caminho traçado em *O Anti-Édipo* (1972), no qual vislumbra uma “história universal da contingência”, em *Mil platôs* (1980), Deleuze e Guattari buscam em Clastres e na antropologia que ele representa uma crítica radical ao evolucionismo e à filosofia da história de inspiração hegeliana. Clastres ([1969] 2003), na esteira de Lévi-Strauss, recusa a ideia da história como portadora de um sentido único e do Estado como resultado de um aprimoramento da Razão. Sua leitura do *Discurso sobre a servidão voluntária*, de La Boétie (1576), ressalta a ideia do Estado não como necessidade, mas como acidente, como “mau encontro”. Tal “mau encontro”, reitera, seria irreversível, acarretando a desnaturação do humano, à medida que este abre mão de sua liberdade, do “Contra-Um”, para sucumbir voluntariamente à servidão. O desejo de servir, este “mau desejo”, consistiria, assim, na destruição do Ser da “sociedade primitiva”, algo irreparável.¹⁵ Diferentemente de Clastres e sua leitura de La Boétie, Deleuze e Guattari não pensam a “sociedade primitiva” em termos do Ser, mas como força, que pode ser reapropriada mesmo em situações em que há a presença do Estado. Insistem, ademais, no fato de o Estado constituir, para além da ideia de acidente, uma virtualidade capaz de se atualizar a qualquer momento; algo, aliás, bastante consistente com a ideia de um “contra-Estado”.

A ideia do Estado como “virtual-real” remete à tese sobre o *Urstaat*, desenvolvida no décimo terceiro platô, dedicado ao tema do “aparelho de captura”. Deleuze e Guattari sugerem que o Estado sempre esteve à espreita, sempre existiu; o ponto é que muitos povos resolveram conjurá-lo ou combatê-lo, o que não significa que o desconheciam ou mesmo que não poderiam imaginá-lo. O Estado estaria em toda a parte, como sugerem trabalhos de arqueologia.¹⁶ “Como deixar no ar, escrevem Deleuze e Guattari, o problema sempre colocado da relação de co-existência entre as sociedades primitivas e os Impérios, mesmo os do Neolítico?” (1980: 535). Ou ainda: “tudo não é Estado, justamente porque houve Estado sempre e em toda a parte” (idem) – o que não significa que o Estado seja necessário, que ele constitua uma finalidade. Pelo contrário, as sociedades ditas primitivas não são necessariamente

que, como um “pós-pluralismo”, toma cada parte como um todo em si mesmo, sob uma lógica fractal.

12 | Se no ensaio “Troca e poder: a filosofia da chefia indígena” ([1962] 2003), Clastres lança luz sobre o problema da instituição da “sociedade primitiva” e tem na figura do “chefe sem poder” a potência do “contra-Estado”, no ensaio ulterior, “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas” ([1977] 2011), ele enfatiza o problema da guerra como motor de fragmentação e, portanto, de manutenção de autarquia e autonomia, impedimento de formação de centros de poder. Neste ensaio, Clastres faz menção a uma “máquina de guerra” indígena, lançando as bases para a releitura de Deleuze e Guattari.

13 | Por “metafísica da predação” podemos compreender essa disposição da socialidade e do pensamento ameríndio para o exterior, o Fora – domínio da inimizade, da estranheza, da sobrenatureza. A guerra propriamente dita seria apenas um caso da predação, antes de tudo, um esquema que toma a Relação a partir da estética da interação entre predadores e presas, matadores e vítimas (ver Viveiros de Castro, 2002).

14 | Em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari diferenciam os mecanismos de conjuração e antecipação “primitivos” da máquina de guerra “nômade”. Note-se que a figura do “nômade” vem para desestabilizar, em *Mil platôs*, a tríade apresentada anteriormente em *O Anti-Édipo* (1972) – selvagens (codificação), bárbaros (sobrecodificação) e civilizados (descodificação). Não se trata, com Deleuze e Guattari, de ver “primitivos” e “nômades” como tipos, mas sim como vetores. O ponto é que, diferentemente do “primitivo”, o “nômade” seria aquele que reconhece e responde a um Estado atualizado, operando uma desterritorialização e uma descodificação que não se confunde com aquelas efetuadas pela civilização do capitalismo. A expressão “máquina de guerra” é pela primeira vez utilizada por Deleuze no Prefácio a *Psicanálise e transversalidade* (1972), de Guattari: a questão iluminada era justamente a de como conjurar a submissão

preexistentes às sociedades com (ou a favor do) Estado, elas sempre estiveram imersas em redes complexas. Ao contrário de uma história etapista ou de tipologias sociológicas, a imagem oferecida por Deleuze e Guattari é a de que “tudo coexiste em perpétua interação” (1980: 536), ou então a de que “a história nada mais faz que traduzir em sucessão uma coexistência de devires” (ibid: 537). Em vez de evolução, transferência, transporte, *zig zag* pontilhado por “involuções criadoras”.¹⁷

A tese deleuze-guattariana do Urstaat é, portanto, complementar à da máquina de guerra. Se o Estado, ou melhor, a forma-Estado, a constituição da interioridade, sempre esteve lá, isso se dá porque sempre haverá uma máquina de guerra, um Fora, linhas de força criadoras capazes de combatê-lo. Quando, em *Mil platôs*, Deleuze e Guattari fazem referência à forma-Estado e à máquina de guerra eles enfatizam uma realidade que diz respeito não apenas à sociologia, mas também à epistemologia e à noologia (estudo das imagens de pensamento). Referem-se a uma “ciência nômade”, baseada em problemas, em contraste com uma “ciência régia”, baseada em teoremas. Se a “ciência régia” espelha um pensamento fundado no chamado “modelo hilemórfico” – no qual a forma domina a matéria – a “ciência nômade” espelha outro pensamento, que recusa a hierarquia, guiando-se pela relação entre material e força. No décimo segundo platô, “Tratado de nomadologia: a máquina de guerra”, os autores aproximam o pensamento de Clastres ao de Gilbert Simondon, *politizando a ontologia* (isto é, o problema do Ser e da individuação). Trata-se, para eles, de denunciar o modelo hilemórfico, pelo qual pensamos a Física, mas também o trabalho social, em termos de relações de poder.¹⁸ Em vez da hierarquia estabelecida entre forma criadora e matéria, seria preciso pensar uma matéria-fluxo portadora de singularidades ou traços de expressão; matéria-fluxo que não se subordina à forma, que vive uma constante metamorfose. O Estado seria, nesse sentido, a Forma por definição, a fixação das formas e a negação dos fluxos. Não por acaso, a máquina de guerra nômade — aquela que assume toda sua potência nas franjas dos Estados e Impérios — toma por armas aquilo que é bem próprio da metamorfose: os instrumentos de metal, essa matéria-fluxo que pode ser forjada de modos os mais diversos.

Inspirados a um só tempo por Clastres e Simondon, unindo crítica da política à crítica da ontologia, a questão perseguida por Deleuze e Guattari é a de como subtrair do pensamento a forma-Estado, como traçar uma máquina de guerra do pensamento, recusando qualquer “imagem do pensamento” tributária da forma-Estado e do modelo hilemórfico. Um pensamento despido da forma-Estado seria um pensamento livre, pensamento nômade que se realiza apenas na contracorrente, para voltar a uma imagem cara a Clastres ([1969] 2003). Com efeito, a experiência mais radical de Clastres de ruptura com a forma-Estado do pensamento talvez resida em seu encontro com os sábios (*kurai*) dos Guarani Mbya. Vemos em seus textos sobre o profetismo guarani, e também no livro de Hélène Clastres (1975), como o contra-Estado deixa de ser uma figura propriamente sociológica para tornar-se uma

em se tratando de grupos eles mesmos já submetidos. Esses grupos que brotam das periferias, escreve Deleuze em “Pensamento nômade”, seriam os “nômaes” que “se descodificam em vez de deixarem sobrecodificar”. Afinal, “o nômade com sua máquina de guerra opõe-se ao despota com sua máquina administrativa; a unidade nomádica extrínseca se opõe à unidade despótica intrínseca. [...] Eles não param de se opor a ponto mesmo de se confundirem” ([1973] 2002: 327). Voltarei a estes pontos no final deste ensaio.

15 | Para um comentário sobre a leitura clastriana do *Discurso sobre a servidão voluntária*, ver o estudo de Sérgio Cardoso (2011)

16 | Mais recentemente, o tema dos Estados ou proto-Estados na Amazônia tem ganhado destaque e gerado muitos debates entre antropólogos e arqueólogos. Veja-se, para uma discussão sobre o tema, ancorada na tentativa de recuperação do argumento de Clastres, ver Neves (2012), Perrone-Moisés (2006, 2011) e Sztutman (2012, 2013).

17 | Veja-se, para uma discussão sobre o conceito de Urstaat, sobre a política em Deleuze e Guattari e sobre a leitura que estes autores fazem de Marx, o estudo minucioso de Guillaume Sibertin-Blanc (2013).

18 | Deleuze e Guattari fazem referência ao livro de Simondon ([1964] 2005), no qual ele repensa a questão do Ser a partir da noção de individuação, dissolvendo a ontologia no problema da ontogênese. É interessante notar que o problema simondoniano retorna em autores associados à “virada ontológica” na antropologia e nos estudos de ciência e tecnologia. Ressalte-se o conceito de “política ontológica” proposto por Annemarie Mol (1999) e o de “ontologias políticas” manuseado por Mario Blaser e Marisol de la Cadena (2019). Os dois últimos dialogam diretamente com os trabalhos de Viveiros de Castro e com a “proposição cosmopolítica” de Isabelle Stengers.

potência do pensamento e, mais que isso, um dispositivo contra-ontológico, capaz de abrir alas para toda uma nova política.

Clastres reencontra o Contra-Um no discurso de um profeta (*karai*) guarani, discurso metafísico pautado na mitologia. Enigmaticamente, este profeta, Soria, profere que “As coisas em sua totalidade são uma: e para nós que não desejamos isso, elas são más” ([1972] 2003: 188). Clastres contrasta este discurso com aquele dos filósofos da Grécia Antiga que buscavam o acesso ao Ser, ao Um, como único modo de conhecimento. A metafísica guarani, segundo Clastres, não se subordinaria ao princípio da não contradição, afirmando a possibilidade de ser a um só tempo humano e divino. A lógica estaria aqui subsumida pela ontologia. Para os sábios mbya, escreve Clastres, “o mal é o Um. O Bem não é o Múltiplo, é o Dois, a um só tempo o Um e seu Outro, o Dois que designa verdadeiramente os seres completos” (idem: 150). Para além do Bem e do Mal, o que os Guarani parecem realmente dizer é que o indesejável é a perda de conexão entre o mundo humano e o mundo divino, isto que produz um estado de “plenitude” (*aguyje*, em guarani), ou em termos deleuzo-guattarianos, de “indiscernibilidade ontológica”.¹⁹ Eis a marca da assim chamada “terra sem males”, *yvy marã e’y* em guarani, literalmente a “terra em que nada perece”: lugar em que todos são a um só tempo, indiscernivelmente, humanos e divindades. Já a terra em que se vive, a terra em que tudo perece, é o campo de aplicação do princípio de identidade, ou melhor, é o campo da fixação das diferenças ontológicas, o campo do Ser.²⁰

Aproximando as reflexões de Clastres sobre o “Contra-Um” guarani da ideia mais geral de perspectivismo ameríndio, Tânia S. Lima (2011) escreve que, ao passo que o pensamento indo-europeu cultivou tríades hierárquicas – como aquelas que inscrevem a relação entre Deus, os humanos e os animais numa cadeia de dignidade ontológica, introduzindo uma diferença piramidal irreversível, em que a ponta contém o ponto de vista do Todo –, o pensamento ameríndio operaria mais comumente por meio de tríades abertas, que dissolvem dualismos duros – por exemplo, entre humanos e animais, humanos e divindades – e nos quais o ponto de vista não pode jamais ser propriedade de alguém. Essa ideia de o ponto de vista não poder ter um proprietário – e, assim, fazer-se errante – conecta-se vivamente com a imagem do mundo “altamente transformacional” amazônico (Rivière, 1995). No modelo judaico-cristão, a queda do Paraíso estabelece a distinção hierárquica irreversível entre Deus, os humanos e os animais. Os mitos ameríndios, de sua parte, também estabelecem uma descontinuidade entre os seres, que é contudo reversível devido à profusão de artes diplomáticas e técnicas de metamorfose, mais desenvolvidas no campo do xamanismo, propulsor de uma comutação de perspectivas.

O perspectivismo consiste, em suma, numa recusa das fronteiras ontológicas e da hierarquização do Ser. É possível, como sinalizam os Guarani, transitar entre perspectivas divinas e humanas, divinizar-se, o que para eles é um horizonte altamente desejado. Mas é também possível, como proferem os Yudjá apresentados

19 | Veja-se, sobre a ideia de “indiscernibilidade ontológica” como marca da relação entre espíritos e humanos na Amazônia, Viveiros de Castro (2006).

20 | Veja-se, para um desenvolvimento da oposição guarani entre perecível e imperecível, o recente estudo de Daniel Pierri (2018). Rebatendo a imagem algo platônica projetada nos estudos sobre os Guarani, Pierri faz alusão a um “platonismo em perpétuo desequilíbrio”, em que os supostos protótipos divinos estão sujeitos a uma constante transformação, jamais se fixando, jamais constituindo um gradiente de “dignidade ontológica”. O erro seria, portanto, tomar platonicamente o mundo das divindades como forma perfeita e acabada, e não como devir que pode ser alcançado por meio uma tecnologia xamânica. Veja-se, para uma releitura dos textos de Pierre e Hélène Clastres sobre as metafísicas guarani (e sua relação com o problema da linguagem), Sztutman (2017).

por Lima, transitar entre as perspectivas animais (dos porcos do mato, por exemplo, caça por excelência) e humanas, sabendo-se do perigo de fazer a caça resvalar em guerra, algo indesejável e que acarreta o infortúnio do caçador. Essa iminência da metamorfose, que pode gerar tanto conhecimento como infortúnios, faz com que o perspectivismo revele-se uma máquina de guerra do pensamento, um mecanismo de conjuração e antecipação que não se subordina ao princípio de identidade ou de não contradição. Contra este princípio, que fixa as formas do Ser, a ideia de devir e a de “tempo bilinear múltiplo” (Lima, 1996), que recusa um árbitro exterior à disputa de perspectivas e a distinção entre um tempo real e um tempo imaginário. O que se conjura, em suma, é o processo mesmo de totalização: cumpre não permitir que o ponto de vista seja capturado e detido por um só sujeito ou aparelho e, com isso, fazer diferir as perspectivas, “multiplicar o múltiplo”. Em poucas palavras, e voltando finalmente a Viveiros de Castro, depois deste já longo excursus, vislumbramos uma síntese esclarecedora:

o perspectivismo amazônico não é interpretável nem como uma escala de perspectivas em relação à inclusão progressiva, conforme uma cadeia de dignidade ontológica, nem muito menos como projetando algum ponto de vista do Todo. (2015: 181)

Ele é, isso sim, uma “cosmologia contra o Estado” à medida que é também reflexo de um “anarquismo ontológico” — “a ausência de princípio, de transcendência, de comando, de unidade” (2008b: 242).²¹

XAMANISMO TRANSVERSAL E RECUSA DA CAPTURA

Como multiplicador do múltiplo, o xamanismo ameríndio – arte de fazer passar de uma perspectiva à outra, arte da metamorfose – seria um correlato da guerra e, desse modo, um mecanismo crucial do contra-Estado. Nesse ponto, reside uma contribuição decisiva de Viveiros de Castro para o tema da relação entre “religião” e “política”, discutido por Pierre e Hélène Clastres em diversos textos, dentre eles, aqueles acima mencionados sobre os Guarani. Diferentemente de Marcel Gauchet, outro leitor de Pierre Clastres, que tomou a religião primitiva como lugar de transcendência e portanto passível de ser pensado como estando na origem de todo poder separado, com Viveiros de Castro, vemos esboçar-se a ideia de uma religião imanente contra o Estado. Gauchet (1977) baseia-se na interrogação de Clastres acerca do poder germinal dos profetas tupi-guarani, bem como no argumento deste autor de que a mitologia consistiria na “lei divina” das “sociedades primitivas”. Nessa última fórmula, mais malinowskiana que lévi-straussiana, o mito aparece como normativo e transcendente. Gauchet conclui daí que a religião é o lugar do poder transcendente nas “sociedades primitivas” e, por conseguinte, o lugar da Divisão (primeiramente,

21 | Viveiros de Castro faz referência aqui ao pensamento de Hakim Bey – codinome do poeta e teórico libertário Peter Lamborn Wilson e autor, entre outros, do panfleto *Temporary Autonomous Zone*. Em diálogo com o pensamento anarquista e crítico da ideia de revolução e de toda forma de organização que se quer permanente, Hakim Bey retoma o conceito de “máquina de guerra” de Deleuze e Guattari para conectá-lo com sua proposta de uma “zona de autonomia temporária”. Esta poderia, segundo ele, ser tomada como “acampamento de guerrilheiros ontologistas: ataque e fuga. Continue movendo a tribo inteira, mesmo que ela seja apenas dados na web” (1991: 6). A guerra como o anarquismo em questão seriam, antes de tudo, ontológicos, pois de nada adiantaria agir não fosse para pôr em xeque os fundamentos de toda a ação. Este “anarquismo ontológico” é discutido por David Graeber (2015), num artigo crítico a Viveiros de Castro, que o acusa de repor o universalismo por meio do pluralismo. Para Graeber, seria preciso ater-se a um realismo ontológico e enraizar valores no real.

entre humanos e divindades) em uma sociedade indivisa. Seria este o único modo, segundo Gauchet, de explicar como o Estado pode estar pressuposto ou mesmo como pode vir a emergir. A questão da origem do Estado seria a de como passar de uma “dívida de sentido”, aquela estabelecida com o mundo sobrenatural ou sobre-humano, para a “dívida econômica”, que funda a exploração entre os homens e, por conseguinte, o Estado.²² Em contraste com o argumento de Gauchet, mas sem discutir diretamente com ele, H. Clastres (1975) descreve o profetismo tupi-guarani – no passado e no presente – como uma religião propriamente imanente: suas divindades não constituem uma ordem transcendente, tampouco constituem uma teologia ou uma teogonia; a relação entre humanos e deuses passaria pelo devir e pela imanência. Estamos, mais uma vez, diante da ideia de indiscernibilidade, que se revela em consonância com a problemática do perspectivismo, como apresentada por Viveiros de Castro.

Com efeito, Viveiros de Castro estende a conceitualização de H. Clastres ao pensar essas “religiões da imanência” indígenas (a expressão é minha).²³ Se ele aproxima o xamanismo amazônico da operação do sacrifício – como esboçada por Hubert e Mauss (1898) – é, antes de tudo, para distingui-lo da operação do totemismo, como descrita por Lévi-Strauss (1962). Não obstante, o xamã amazônico se afastaria da figura clássica do sacerdote – o sacrificador, que se faz intermediário entre a divindade e a sua comunidade. O xamã amazônico realizaria, segundo Viveiros de Castro (2002, 2008a), menos um sacrifício para outrem, promovendo um ato de comunhão, que um “sacrifício de si”; experimentaria um devir, que prescinde de uma divindade transcendente ou de uma comunidade humana constituída e que passa forçosamente pelo seu próprio corpo. A oposição viveirossiana entre xamanismo como “exopraxis” – abertura para um Fora sobrenatural – e sacerdotismo como “endopraxis” – constituição de uma interioridade social – remete à reflexão de Stephen Hugh-Jones (1996) sobre a oposição, muitas vezes encontrada na Amazônia, entre xamanismo horizontal e xamanismo vertical. O primeiro seria decerto mais comum na Amazônia – xamãs horizontais sendo marcados pela sua ambigüidade moral, pelo seu poder de empreender metamorfoses, pelo seu trânsito nos campos da caça e da doença. Por conta deste papel de mediação e de instabilidade ontológica, são personagens muitas vezes marginais, tidos como perigosos, sob suspeita. Já o xamã vertical, mais próximo da figura de sacerdotes, é antes de tudo um ser-para-a-coletividade: detém conhecimentos esotéricos, é guardião da moralidade e de sua comunidade, empresta-se como intermediário entre humanos e não humanos.

O modo vertical seria, segundo Viveiros de Castro, apenas residual na Amazônia, uma vez que a exopraxis horizontal bloquearia a “constituição de unidades com metafísica acabada”, isto é, o estabelecimento de uma hierarquia de pontos de vista. Em vez de propriamente “horizontal” ou “vertical”, o autor pensa o xamanismo amazônico, de base exoprática, como “transversal”, isto é, como capaz

22 | Escreve Gauchet: “o poder existe; ele não é para todos os homens; é preciso deixar de ser homem, para passar para o seu lado; por exemplo, morrendo” (1977: 61). Nas sociedades ditas “primitivas”, para ele, o “poder” (mas não se sabe poder “de que” exatamente) não seria exercido pelos homens, pois que mantido em uma esfera sobrenatural.

23 | Viveiros de Castro dialoga com H. Clastres especialmente em *Araweté, os deuses canibais* (1986), conceitualizando de maneira magistral esse complexo tupi-guarani de “devir-outro” — devir-animal, devir-inimigo, devir-divindade — que passaria pela ética canibal e pelo xamanismo. Com seus “deuses canibais”, os Araweté ocupariam uma posição intermediária entre os Tupi antigos (adeptos do ritual antropofágico, que é também um devir-inimigo) e os Guarani (mais afeitos a uma religião ascética, marcada pela busca de um devir-divindade). Os deuses canibais são o destino de toda pessoa araweté, o festim canibal sendo deslocado para o terreno pós-morte, divindades Maï (mortos transformados) ocupando a posição de inimigos dos vivos.

de ser atravessado por diferentes vetores de “horizontalização” ou “verticalização”.²⁴ Em diferentes textos, Viveiros de Castro (2002, 2008a, 2011a, 2015) sinaliza duas derivas ou trajetórias possíveis desse xamanismo transversal. De um lado, o “resfriamento político”, devido à subsunção ou captura do xamanismo pelo poder social. Mortos humanos passariam então a ser vistos mais como humanos que como mortos – o que se distancia do quadro mais comum, na Amazônia, de separação radical entre vivos e mortos, estes mais próximos do mundo animal.²⁵ A ideia de ancestralidade viria acompanhada da cristalização de uma interioridade social e da hierarquia sociopolítica. A segunda trajetória seria a do profetismo, compreendido como “aquecimento histórico do xamanismo” que, por sua vez, poderia ser referido como “profetismo de baixa intensidade”, pois se o xamanismo é uma mediação controlada e muitas vezes individualizada, o profetismo pauta-se na promessa de um devir-coletivo, de um retorno ao tempo do mito, em que reinaria um estado de diferença intensiva e de metamorfose generalizada.

Viveiros de Castro insiste que, na Amazônia, a verticalidade raramente se realiza de modo significativo, a potência cósmica sendo dificilmente capturada pelo poder social, haja vista a efetividade dos mecanismos de conjuração e antecipação. Não haveria sacerdotes propriamente ditos, muito menos uma “classe” deles. A elaboração de um sistema sacrificial clássico, dotado de uma “engenharia teológica” e de um complexo “templo-culto-sacerdote”, como encontrado na Mesoamérica e nos Andes, não se realizaria nessas paisagens senão como esboço. O fato de não se realizar não significa, vale ressaltar, que essas forças endopráticas não atuem, sempre de maneira distinta conforme passamos de uma paisagem a outra. E geralmente quando a endopraxis parece se esboçar de maneira mais efetiva outros mecanismos de conjuração se impõem, por exemplo, por meio de acusações de feitiçaria e outros modos de produzir ações centrífugas. Se o xamanismo exoprático mais comum está baseado numa espécie de “ambiguidade moral” dos xamãs, em que curar é também matar, nas derivas endopráticas, em que xamãs parecem assumir um lugar de mestres de rituais, tornando-se mais responsáveis pela reprodução de sua comunidade, irrompe com maior ênfase a figura do feiticeiro inconfessado, capaz de produzir fissuras no interior da comunidade. Veja-se a esse respeito o recente estudo de Marina Vanzolini (2015) sobre a feitiçaria no alto Xingu, ao mesmo tempo avesso do parentesco e da chefia (instituição bastante forte nessa região), e também distinto do xamanismo, que possui aí lugar eminentemente público e que atua como uma espécie de coadjuvante do poder dos chefes, mediando a relação entre humanos e espíritos, sem a qual o mundo pereceria. Viveiros de Castro (2011a, 2015) retoma justamente o material alto-xinguano (em especial, a etnografia sobre os Aweti, de Vanzolini) e jê para se referir a mecanismos de “horizontalização anti-verticalizante”, isto é, mecanismos de pulverização que cancelam assimetrias. Isso não ocorreria apenas no campo do xamanismo, mas também das chefias, que sofrem não raro um fenômeno de “multiplicação”. Poderíamos concluir

24 | A ideia de um “xamanismo transversal” é recuperada em *Metafísicas canibais* (2015), no qual a ideia lévi-straussiana de transformação é aproximada da ideia deleuzo-guattariana de devir.

25 | Neste ponto também Viveiros de Castro (2011a) dialoga com Clastres (1980), que apresenta um contraste entre Andes (sociedades com Estado, baseadas no complexo templo-culto-sacerdote) e Amazônia (sociedades contra o Estado, em que predominam agenciamentos xamânicos). Segundo Clastres, somente as primeiras contariam com cultos de ancestrais, reforçando a continuidade entre vivos e mortos.

que, na Amazônia, não se trata da ausência ou da fraqueza de uma instituição como a chefia, mas sim de uma proliferação de chefes, uma pulverização de figuras de autoridade e liderança que, justamente, inviabilizaria a centralização política.

Podemos concluir que as análises de Viveiros de Castro não conduzem a antinomias como xamanismo vertical *versus* xamanismo horizontal (Hugh-Jones) ou Andes *versus* Amazônia (Clastres). Com Deleuze e Guattari, trata-se de cartografar vetores, encontrar forças transversais. Note-se que essa *démarche* anti-tipologizante tem permitido a uma nova geração de historiadores e antropólogos andinistas e, sobretudo, mesoamericanistas rever interpretações mais correntes sobre a manutenção do poder nessas sociedades tidas como com (ou a favor) do Estado. Se a Mesoamérica e os Andes figuram como exemplos americanos nos quais a potência cósmica é subsumida pelo poder social, poderíamos sinalizar que essa subsunção jamais é absoluta, sobretudo se considerarmos que essas regiões foram por muito tempo analisadas pelo viés dos estudos circum-mediterrâneos, dos quais saltaram os modelos mais usuais do sacrifício e do Estado.²⁶ É assim, por exemplo, que o historiador Federico Navarrete (2016) busca analisar a cosmopolítica asteca/mexica, no período anterior à Conquista espanhola (séculos XIV e XV): não por meio do modelo teogônico-religioso – no qual se professa uma verticalidade absoluta que separa divindades e humanos –, mas sim por meio do modelo do “xamanismo transversal”, no qual a ideia de metamorfose é crucial. Grosso modo, em vez de se apoiar em um modelo circum-mediterrâneo, melhor seria promover uma comparação mais efetiva com o modelo amazônico, o que permitiria apreender um cosmos mais dinâmico e transversal. O grande desafio para uma cosmopolítica asteca/mexica às vésperas da Conquista seria, escreve Navarrete, como fixar formas mutáveis numa ordem fixa e vertical, como construir uma ordem social hierárquica, o poder centralizado num mundo marcado por transformações e pelo pluralismo ontológico. A cosmopolítica asteca/mexica apareceria, nessa *démarche*, como uma

permanente e nunca acabada construção de uma hierarquia fixa, ontológica e cósmica, e também social, econômica e política, num cosmos e numa arena social definidos sempre por dinâmicas horizontais de transformação e alteridade constitutiva entre os diferentes tipos de seres e grupos humanos. (2016: 16).

Tudo se passa como se os governantes de México-Tenochtitlan, centro cósmico e sacrificial supremo, se apropriassem de técnicas xamânicas transversais, como o chamado nahualismo (arte da metamorfose, trânsito constante entre as posições de deuses, humanos e animais), mas desta vez para gerar relações verticais, operando por métodos de captura. O sobrenatural não seria aqui, como queria Gauchet, o lugar por definição da transcendência; diferentemente, trata-se de passar da imanência para a transcendência, de capturar a potência da metamorfose, algo que as sociedades da Amazônia parecem recusar com tanto entusiasmo.²⁷

26 | Lembremos que o solo etnográfico/historiográfico de H. Hubert e M. Mauss (1898), ao escreverem sobre o sacrifício, é o da Grécia Antiga, dos povos semitas e o da Índia védica.

27 | Um dos temas que salta nessas novas comparações entre Mesoamérica e Amazônia é o do sacrifício humano/canibalismo. O que difere, quando passamos, por exemplo, do mundo tupi-guarani para o mundo asteca/mexica são menos os procedimentos, essa orientação para o Fora – a busca no cativo de uma fonte de vida ou agência e mesmo a possibilidade da comutação de perspectivas – do que a maneira pela qual a potência predatória em questão é apropriada. No caso asteca/mexica, essa potência é capturada por uma estrutura fortemente vertical que, no entanto, precisa ser reafirmada a cada momento. Para uma discussão sobre esse tema e sobre as possibilidades de comparação, inspiradas nas propostas de Viveiros de Castro, ver Alejandro Fujigaki Lares (2015), Guilhem Olivier (2010) e Federico Navarrete Linares (2011).

TECNOLOGIAS DE ANTECIPAÇÃO

Voltemos agora ao problema do profetismo como “aquecimento histórico”. Como já salientado, Viveiros de Castro (2011a) foge da interpretação de Gauchet, que toma a religião dita primitiva como princípio de transcendência, a partir da leitura que faz de Clastres, sobretudo quando este associa a mitologia a uma lei divina e identifica nos profetas (caraíbas) dos antigos Tupi da costa o germe de um discurso de comando.²⁸ Em vez de tomar o exterior sobrenatural como Estado potencial, como queria Gauchet, é preciso considerar os diferentes modos de pensar esse Fora. A ideia de um “perspectivismo contra o Estado”, como vimos, pressupõe um efeito de pulverização disso que poderíamos chamar de potência cósmica ou domínio sobrenatural.²⁹ Se o xamanismo poderia ser dito uma religião, isso se dá pela sua imanência, pois ele está ancorado não a um panteão de divindades transcendentais, mas sim a um agenciamento de devires. Se podemos nos dizer aqui diante de uma teologia política, isso só ocorreria à medida que esta se dissolve numa espécie de miriarteísmo, para tomar emprestado um termo luminoso de Gabriel Tarde ([1893] 2007).

A ideia viveirossiana do profetismo como “aquecimento histórico” poderia conectar-se com a imagem deleuzo-guattariana de antecipação ou prefiguração. Se há mecanismos que conjuram o Estado, vale insistir, é porque o Estado, a relação de poder coercitivo, pode agir enquanto um virtual-real, podendo, por isso mesmo, ser antecipado. Os profetismos ameríndios poderiam ser descritos como tecnologias de antecipação, seja da destruição do mundo – veja-se a recorrência das imagens mitológicas do mundo podre e do mundo queimado, sempre associadas a uma cataclismologia – seja da instauração ou restauração de uma ordem social de tipo mais vertical – note-se, por exemplo, as análises de insurgências históricas que reivindicavam a expulsão de agentes coloniais e a instauração de aglomerações multiétnicas.³⁰ Todas essas prefigurações por assim dizer vertiginosas, que evocam a destruição e a irrupção do poder social, não deixam de produzir ações, movimentos, desterritorializações, o que garante o dinamismo e a dialética – sem síntese – dos coletivos indígenas, impedindo a sua cristalização definitiva.³¹

A ideia de antecipação ou prefiguração poderia ser reconhecida na natureza mesma da mitologia indígena, como sugeriram outros autores. Como mostrou Joanna Overing (1986), a mitologia dos Piaroa da Amazônia venezuelana descreve um mundo altamente violento, povoado por chefes-xamãs predatórios que se distanciam da imagem harmônica da vida cotidiana, em que os chefes-xamãs são comedidos e produzem o comedimento coletivo. A mitologia prefiguraria, desse modo, o que poderia ser um mundo em que a coerção é a regra, um mundo que deve ser combatido por meio de uma convivência pacífica e de um ethos igualitário. Ora, esse dualismo mito e vida, canibalismo e pacifismo, sustentado pela autora, trata a mitologia como mero espelho negativo, deixando de considerar suas virtualidades.

28 | Em *O profeta e o principal* (2012) busquei, justamente, distanciar-me da imagem vertiginosa da “origem do Estado” que fecha o último ensaio de *A sociedade contra o Estado*. Clastres ([1974] 2003) vê nos profetas (*karai*), às vésperas da Conquista europeia, um germe de poder coercitivo, uma vez que, ao contrário dos chefes “tradicionais”, detinham uma palavra potente e conseguiam aglomerar uma grande monta de seguidores unidos por laços que extrapolavam relações de parentesco. Uma releitura das fontes, mais informada pela etnografia de povos tupi-guarani atuais, indica que não se trata propriamente de irrupção do Estado às vésperas da Conquista – da conversão do profeta movente em déspota ao redor de quem se cristaliza todo um coletivo –, mas sim de um vai e vem de movimentos de desterritorialização e reterritorialização, movimentos reversíveis que não obedecem a qualquer evolução linear, mas sim a um *zig zag* criador, para voltar à imagem oferecida por Deleuze e Guattari (1980). Nessa reterritorialização, a figura exoprática do profeta poderia converter-se em uma figura de caráter mais sacerdotal, mas sempre sob uma dinâmica de oscilações, que impede a cristalização seja de uma figura de autoridade, seja de um coletivo com contornos rígidos.

29 | Sobrenatureza é um conceito importante e complexo na obra de Viveiros de Castro. Em *Araweté, os deuses canibais* (1986), ele aparece para desestabilizar a oposição natureza e cultura e para passar do método totêmico do estruturalismo para a ideia deleuzo-guattariana de devir. No artigo seminal sobre o perspectivismo ameríndio (1996), sobrenatureza passa a designar a segunda pessoa cosmológica, o “Tu”, a forma do Outro como Sujeito. Em um terceiro momento, ao qual voltaremos adiante, Viveiros de Castro “politiza” o conceito: este “Tu cosmológico” seria onde reside a possibilidade mesma da sujeição, isto é, a aniquilação da subjetividade, a captura do Si pelo Outro. Para uma discussão sobre o conceito viveirossiano de sobrenatureza, ver especialmente Valentim (2018).

Beatriz Perrone-Moisés (2011), em um artigo escrito em homenagem a Clastres e em constante diálogo com as *Mitológicas* de Lévi-Strauss, toma a mitologia indígena como filosofia política, como dotada de uma potência imaginativa, e de modo algum como espelho negativo. O mito poderia descrever tanto chefes poderosos que aglutinam poder predatório guerreiro e xamânico – tal o caso da mitologia iroquesa e wayana analisada pela autora –, quanto chefes que abrem mão de seu poder (e beleza) em favor da distribuição da potência criadora por entre os diferentes povos-espécies. Estamos longe aqui da ideia do Mito como lei divina.

Viveiros de Castro (2015), também em diálogo com as *Mitológicas* de Lévi-Strauss, define a mitologia indígena como contendo as “condições intensivas de existência do sistema”, como conjunto de virtualidades capaz de se atualizar, surtindo efeitos sobre o tempo atual.³² O tempo virtual do mito reuniria em si mesmo passado e porvir, distinguindo-se, assim, do tempo atual, a pura presentidade. Penso que essa reflexão sobre a mitologia poderia ser conectada ao problema do profetismo como aquecimento histórico, uma vez que vislumbramos nele a possibilidade de um retorno ao tempo do mito — tempo da indiscernibilidade entre os diferentes habitantes do cosmos —, o que revela um projeto de transformação do presente, um projeto de futuro. O ponto é que os acontecimentos prefigurados pelo profetismo no mais das vezes apenas “quase-acontecem”.

O conceito de “quase-acontecimento”, proposto por Viveiros de Castro, parece-me central para pensar esses regimes de signos perspectivistas e também essas dinâmicas de antecipação e conjuração. Se o xamanismo consiste no mais das vezes em um trânsito bem-sucedido de perspectivas, a maestria sobre a experiência da metamorfose, o encontro fortuito de uma pessoa comum com um espírito na mata pode acarretar a sua captura, a perda de sua condição de sujeito, isto é, a sua metamorfose irreversível e no mais das vezes indesejada. Em “O medo dos outros”, Viveiros de Castro (2011b) designa o encontro com um espírito na mata como um ato de interpelação, como a possibilidade de perder a subjetividade para outrem. O espírito seria como a polícia dos “modernos”; e o “mau encontro” em questão seria como uma captura por um Estado virtual. “A experiência do Estado, escreve ele, pode estar [...] nesses encontros fatídicos com o sobrenatural.” (2008b: 237). E, desse modo, o conceito de sobrenatureza passa a revelar um elemento político.

O sobrenatural não é o imaginário, não é o que acontece em outro mundo; o sobrenatural é aquilo que quase-acontece em nosso mundo, ou melhor, ao nosso mundo, transformando-o em um quase-outro mundo. Quase-acontecer é um modo específico de acontecer: nem qualidade nem quantidade, mas *quasidade*. Não se trata de uma categoria psicológica, mas ontológica: a intensidade ou virtualidade puras. (Viveiros de Castro, 2008: 238)³³

Esses “maus encontros” na mata ou mesmo em sonhos ou em experiências com substâncias psicoativas são, no mais das vezes, “quase acontecimentos”, sustos, vertigens

30 | Michael Brown (1991), partindo do ponto de vista arawak sobre a insurgência de Juan Santos Atahualpa (piemonte andino, século XVIII), oferece um estudo comparativo, no qual sinaliza a recorrência, em outros profetismos das terras baixas sul-americanas, da projeção de politeias regionais pan-indígenas, caracterizadas por esquemas hierárquicos antes inoperantes e pelo empoderamento de líderes estrangeiros ou xamãs de prestígio. Mais que a irrupção de um modelo propriamente hierárquico e vertical, esses movimentos de “renovação utópica”, como os denomina o autor, evidenciariam uma tensão fundante – e sempre operante em tais sociedades – entre este modelo e um outro, mais propriamente igualitário.

31 | Veja-se, sobre esse dinamismo ou oscilação dos coletivos ameríndios entre formas políticas menos ou mais centralizadas e hierarquizadas, Perrone-Moisés (2006, 2015) e Perrone-Moisés & Sztutman (2009, 2010).

32 | O mito seria o “campo do dado”, campo de pura relacionalidade, em que as formas não estão ainda fixadas, extensivadas. Seria o plano “virtual e imanente” a partir do qual a socialidade poderia emergir. Segundo Viveiros de Castro, no caso ameríndio, mais especificamente, o “dado” reflete o problema da afinidade potencial/virtual, bem como a relação “intensiva” entre humanos e animais.

33 | Viveiros de Castro (2008b, 2011) desenvolve a ideia de “quase-acontecimento” em interlocução com a etnografia de David Rodgers sobre os Ikpeng. Rodgers traduz o termo *ikpeng iwompin* por “quase encontro” com seres *wonkin*, “seres perigosos, porém elusivos”. Ele traduz o sufixo *-pin* por um evento que “quase-aconteceu”, como algo que mantém-se como virtualidade ou que já teria “deixado de ser”. Isto é, algo não atualizado, mas atualizável, mantendo assim o vocabulário deleuzo-guattariano. Segundo Rodgers, o conceito de *iwompin* é central na cosmologia deste povo caribe: são tanto as experiências vivenciadas na floresta que podem resultar em “perda de alma” como os sonhos, “antecipações de eventos futuros, o futuro irrompendo no presente” (2013:94).

– e não uma conversão ontológica irreversível. A “quasidade” seria, podemos concluir, a recusa do Absoluto, que é a marca da forma-Estado, seria a possibilidade de conjurar o que se antecipou, de evitar o perigo maior da captura, que é a aniquilação da subjetividade. Como prefiro conceitualizar, haveria no contra-Estado clastriano um “quase-Estado”: uma vertigem que não se realiza e que não se deixa capturar por um aparelho transcendente, que pulveriza no cosmos a potência da sobrenatureza, na qual reside toda possibilidade de sujeição. O que aconteceria no mau encontro na floresta seria uma versão reduzida, cotidiana do que pode acontecer no profetismo. Se o caçador ou caminhante solitário pode antecipar, muitas vezes com apoio xamânico, o ponto de vista do animal ou do espírito para evitar sua própria captura indesejável, os chamados movimentos proféticos prefiguram, numa escala mais ampla, a destruição do mundo ou a irrupção do poder coercitivo para escapar deles, projetando, assim, um futuro. Em ambos os casos, estamos lidando, em diferentes escalas, com tecnologias de antecipação que reconhecem e inibem um perigo maior, constituindo peças fundamentais dessa “cosmologia contra o Estado”, ou melhor, dessa cosmopolítica avessa às formas de totalização e de hierarquização das perspectivas.

COSMOPOLÍTICA DO ANTROPOCENO

Não é sem razão que Bruce Albert qualifica *A queda do céu* (2015), livro escrito em co-autoria com Davi Kopenawa, como um “manifesto cosmopolítico”. Poderíamos, com efeito, ler este livro como o discurso ao modo yanomami de um líder político e xamã, que é Kopenawa; discurso que inclui os espíritos *xapiri* (“ancestrais animais”) e que, justamente porque escrito em papel, endereça-se aos brancos, leitores potenciais. Este discurso político é sobretudo profético, nos termos aqui explicitados – é, portanto, cosmopolítico: lê a história yanomami de contato com os brancos a partir de uma mitologia metálica, mitologia que não constitui “lei divina”, mas que enuncia as “condições intensivas do sistema”, traçando possibilidades de antecipação e de projeção de um futuro. A origem do metal, contam os Yanomami, seria atribuída a Omama, demiurgo, mas seu aspecto altamente patogênico seria atribuído a Yoasi, inventor da morte e pai dos brancos. A fumaça do metal, o ouro canibal seriam os responsáveis pelo colapso do mundo, pela morte dos *xapiri*, pelo desabamento do firmamento. A prefiguração da queda do céu e esse estado de indiscernibilidade entre os humanos e os *xapiri* é o que permite a Kopenawa tecer sua “crítica xamânica da economia política das mercadorias” (Albert, [1993] 2000) e buscar uma aliança com os ambientalistas, construindo, assim, uma máquina de guerra capaz de enfrentar o contexto imposto do Estado e da sociedade brasileira. Essa “crítica xamânica” empreendida por Kopenawa é justamente o que Viveiros de Castro vê como uma “contra-antropologia do Antropoceno” (2015: 25), um chamado de resistência – o “recado da mata”, num tom roseano – contra a iminente destruição do planeta.

Tendo em vista essa definição de *A queda do céu* como um “manifesto cosmopolítico”, gostaria de tecer algumas considerações sobre este conceito (ou proposição) de cosmopolítica, que vem ganhando espaço no interstício estabelecido entre a etnologia indígena e os estudos de ciência e tecnologia, e que sinaliza outro modo de pensar o que chamamos modernamente de política. Como sugere Viveiros de Castro (2002), a “política cósmica” do perspectivismo multinaturalista ameríndio contrasta com as “políticas públicas” da modernidade multiculturalista. Se estas não devem deixar de lado o pluralismo de representações e culturas, aquelas devem pautar-se na constatação de um pluralismo ontológico, isto é, em como constituir um mundo em comum (por provisório que seja) diante do que William James ([1909] 2006) chamou de “pluriverso”.

Para além da realidade ameríndia, para a qual o que chamamos de política sempre foi uma cosmopolítica, já que nunca operou com uma ideia de Natureza como domínio metafísico acabado, o que permitiria falar em “um só mundo” (objetivo e imutável),³⁴ poderíamos afirmar que a cosmopolítica emerge atualmente como a política da época que certos cientistas têm preferido chamar, não sem controvérsia, Antropoceno, época geológica que sucederia o Holoceno, e que teria na atividade humana — e, por conseguinte, na economia industrial baseada em matérias primas e energia fóssil, e no crescimento exponencial do padrão de consumo — a força física dominante no planeta. Como resumem Deborah Danowski e Viveiros de Castro (2014), em *Há mundo por vir?*, o Antropoceno é quando a geologia entra em consonância com a moral, quando a distinção entre homem e mundo deixa de fazer sentido, e isso tem consequências decisivas para os campos de saber que convencionalmente chamamos filosofia e antropologia e, ainda mais, para o campo da ação política.³⁵

A POLÍTICA NO PLURIVERSO

A noção de cosmopolítica foi introduzida por Stengers (1997), em um livro de fôlego dedicado ao que ela qualificou como “ecologia das práticas científicas”, e fartamente discutida por Latour desde o final da década de 1990, em seus escritos sobre a crise da modernidade. Grosso modo, ambos convergem no contraste entre essa ideia de cosmopolítica e o “cosmopolitismo” de matriz kantiana, segundo o qual é preciso dar-se conta de que há apenas um mundo e uma racionalidade que, enfim alcançada por cidadãos emancipados, poderá dar lugar a uma “paz perpétua” entre as nações.³⁶ Stengers e Latour transformam, de sua parte, a questão kantiana diante do problema posto pela crise da modernidade disparada pelas controvérsias técnico-científicas, bem como pelas questões ecológicas. Como viver agora num mundo comum sob a evidência da multiplicidade de mundos possíveis, evidência que pode ser conectada ao multinaturalismo ameríndio? Em vez de um mundo, uma ontologia, para várias maneiras de conhecê-lo, de representá-lo; uma cosmopolítica pulsante em um pluriverso aberto.

34 | David Rodgers (2013) destaca o fato de não haver entre os Ikpeng (e isso poderia ser dito de outros povos indígenas) um termo próprio nem para corpo, nem para mundo. Isso porque o que chamamos de “um” corpo e “um” mundo é, para eles, multiplicidade. Em vez de continentes auto-contidos, mundos-corpos sem fronteiras, espaços nômades compostos de populações múltiplas.

35 | Antropoceno, definição proposta pelo químico Paul Crutzen e pelo biólogo Eugene Stoermer para a época geológica em que vivemos, é um termo controverso, haja vista os inúmeros questionamentos que lhe foram dirigidos. Como escrevem Danowski e Viveiros de Castro, no *position paper* do Colóquio “Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da terra”, incorre-se no “perigo de fazer passar de contrabando, por baixo de seu significado meramente denotativo de uma época geológica (cuja realidade ameaçadora nenhum dos autores põe em questão), uma metafísica antropocêntrica (Haraway) ou mesmo biocêntrica (Povinelli) que daria ao *homo sapiens* um poder ‘destinal’ sobre a história do planeta — pouco importa se se trata de um poder destrutivo —, fazendo abstração das participações que envolvem nossa espécie em inúmeras outras, mas que também se desenvolvem alhures, em redes, locais, escalas e dimensões muito distantes da nossa jurisdição epistemológica e de nossa imaginação tecnológica” (2014b: 4).

36 | Como lembram Lolive & Soubeyran (2007), Kant, em seus escritos políticos, como *A ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita* (1784) e *A paz perpétua* (1795), mobiliza a ideia estoica de “cosmópolis”: alargamento da comunidade de pertencimento, que é a polis grega, bem como reconhecimento tanto de uma lei natural que rege o cosmos como de uma Razão inerente a toda humanidade.

Para Latour (2000, 2004), em vez da “paz perpétua” entre as nações, ancorada na ideia de uma só racionalidade e de um só mundo, trata-se de assumir a “guerra de mundos” (e não de civilizações ou representações culturais) e, a partir dela, a árdua tarefa de compor um mundo comum, conferindo dignidade ontológica aos agentes “outros que humanos”, então desqualificados ontologicamente. Para Stengers (1997, 2005), a cosmopolítica seria menos uma constatação (ou mesmo um conceito) que uma proposição: é preciso fazer o “cosmos insistir sobre a política”, isto é, impedir processos de totalização e a unificação. O cosmos é tomado aqui como sinônimo de multiplicidade, de “caosmos” (no sentido de Guattari, 1992) e, por conseguinte, de resistência. Para Stengers (2007, 2012), é preciso que nos reapropriemos de modos de recusar formas hegemônicas de poder, fazendo valer a ideia deleuzo-guattariana de que as virtualidades contra-Estado podem ser ativadas em contextos como o da modernidade capitalista. Para ela, isso passaria também pela cosmologia, pela construção do mundo que não mais segregaria a magia em proveito da ciência.

O problema do aquecimento global, das mudanças climáticas, o reconhecimento, enfim, de que estamos no Antropoceno, exigem, tanto para Latour como para Stengers, uma nova política e uma reinvenção metafísica, isto é, uma cosmopolítica. O primeiro passo para tanto é aproximar-se do que se tem chamado de “ecologia política”, a politização da natureza, o que implica conferir dignidade ontológica àqueles que tomamos como não humanos, e também a ecologização da política, isto é, a sua avaliação a partir de um determinado lugar, a partir de determinados pressupostos. E mais: essa cosmopolítica do Antropoceno teria de incluir em sua pauta o trato com uma entidade pagã, Gaia, a Terra revelada a todos como agente vivo e intencional, que revida a ação predatória do capitalismo e seus agentes demasiadamente humanos por meio de uma sequência de catástrofes. Veja-se, dentre tantas outras, aquelas ocorridas em Nova Orleans, nos Estados Unidos, e em Fukushima, no Japão. Mais que reflexo da crise da modernidade, trata-se, nas palavras de Stengers (2009), da intrusão ameaçadora desta entidade imprevisível, com a qual é preciso estabelecer alianças.³⁷

A cosmopolítica do Antropoceno pode conectar-se, por tudo isso, com a cosmopolítica xamânico-profética de Davi Kopenawa. Não por acaso, Viveiros de Castro encontra em *A queda do céu* uma “contra-antropologia arguta e sarcástica dos brancos, o ‘povo da mercadoria’ e de sua relação doentia com a terra” (2015: 27). Com Deborah Danowski, ele atenta para uma continuidade cosmopolítica entre nós e outros jamais vista – “continuidade por vir do presente moderno com o passado não moderno; continuidade mitológica, ou, noutras palavras, cosmopolítica” (2014a: 30). Em *Há mundo por vir?*, em forte interlocução com Latour e Stengers, os autores enveredam por diferentes modos de especulação sobre a relação entre homem e mundo, justapondo e comparando textos filosóficos, mitológicos, literários, ficção científica, cinema etc. Eles propõem, entre outras coisas, uma conexão instigante entre a especulação metafísica e as matrizes

37 | A ideia-força da Terra como uma entidade viva, como um ser vivo auto-regulador, foi proposta por James Lovelock e desenvolvida por Lynn Margulis nos anos 1970. Como sugerem Danowski e Viveiros de Castro (2014b), a teoria destes cientistas, acusada na época de antropomorfismo e mesmo de animismo, torna-se atual diante do reconhecimento do Antropoceno.

mitológicas (por exemplo, as ameríndias), donde a ficção científica apareceria como “mitofísica da nossa época”.

Segundo os autores, a mitologia indígena seguiria na contracorrente de boa parte dos esforços especulativos ao pensar um “nós antes do mundo”, isto é, um pré-cosmos que tem na humanidade e na personitude o fundo ou “solo primordial do mundo”. Daí uma epígrafe que traz o episódio revelador de um mito aikewara (tupi-guarani): “Quando o céu ainda estava muito perto da terra, não havia nada no mundo, exceto gente e jabotis” (2014a: 85). O que tenderíamos a ver como um “vazio absoluto já estaria ali povoado”.³⁸ A mitologia ameríndia e o pensamento que dela transborda indicam que não haveria excepcionalismo humano, mas sim humanidade antes do mundo, humanidade imanente que engendra o mundo, fundo antropomórfico e uma legião gentes-bicho em constante metamorfose, tudo em pleno desdobramento. A imagem do mundo que vai se desdobrando a partir de uma figura antropomórfica é, aliás, central nos cantos xamânicos – “belas palavras” (*nhe'e porã*) – dos Guaraní Mbya, como coletados por León Cadogan e analisados por Clastres ([1974] 1990). Tudo o que há é o desdobramento de um deus primeiro, que vem já acompanhado de outros seres. Tudo permanece intensamente povoado. O que seria um mero ambiente para nós – a floresta, por exemplo – seria, para povos ameríndios, uma arena internacional, interespecífica ou interontológica, uma verdadeira “cosmopoliteia”, que tem o antropomorfismo ou o “antropo-polimorfismo” como base.³⁹ O ponto é que nessa cosmopoliteia, em que tudo é, ou melhor, pode ser humano, as perspectivas se distanciam e lutam pela posição humana, que não deve pertencer a ninguém por direito.

Na reflexão de Danowski e Viveiros de Castro, o perspectivismo multinaturalista ameríndio, essa “cosmologia contra o Estado”, deixa de ser apenas um exercício de ontografia (para utilizar um termo acertado de Holbraad, 2013), para ser pensado também como horizonte, alternativa para nós mesmos. Isso sugere uma analogia com o que escreve Stengers sobre as possibilidades de “reativação” (*reclaiming*, em inglês)⁴⁰ de outros modos de fazer mundo e, sobretudo, de resistir aos poderes hegemônicos. Para ela, mesmo o animismo — descrito por P. Descola (2005) como um regime ontológico em tudo diverso do naturalismo que fornece a base para a modernidade — poderia ser reativado entre “nós”, e este ato estaria especialmente comprometido com a ideia de eficácia, e não com a de crença (Stengers, 2017). A “reativação” stengersiana não deve, pois, ser tomada por uma volta ao passado, como um ato de resgate, mas, mais uma vez em termos deleuzo-guattarianos, como atualização de um virtual, exploração de virtualidades, o que tornaria por vezes obsoleto o prefixo “re”.

Com Philippe Pignarre (2007), Stengers escreve que temos de nos proteger do capitalismo, este sistema propriamente feiticeiro e fetichista (já dizia Marx), invocando as bruxas do passado europeu para a criação de uma feitiçaria neopagã. Seria preciso reaver técnicas de desenfeitiçamento, encontrar antídotos para escapar

38 | Danowski e Viveiros de Castro (2004) debatem o “realismo especulativo” do filósofo Quentin Meillassoux, que busca determinar o Ser como pura exterioridade indiferente, tomando-o como variante da imagem do “mundo sem nós”, mundo independente da experiência do observador e de todo correlacionismo. Ora, esta imagem do “mundo sem nós” contrastaria fortemente com aquela de “nós antes do mundo”, pulsante na mitologia ameríndia.

39 | A formulação de um “antropo-polimorfismo” (Viveiros de Castro, 2018) viria como resposta à crítica que certos autores, muitas vezes baseados na etnografia de povos amazônicos, dirigiram ao conceito de antropomorfismo, que faz coincidir a forma humana (ou pelo menos a humanidade como condição) à toda forma de subjetividade.

40 | A tradução é de Jamille Pinheiro Dias. Ver Stengers (2018).

das armadilhas e dos efeitos do capitalismo, das suas alternativas infernais. Em *O tempo das catástrofes* (2009), Stengers invoca a figura de Gaia, essa deusa pagã, mãe monstruosa, capaz de pôr em risco todos os seus “filhos”. Seria possível concluir que Gaia ativada ou reativada é mais uma figura do mecanismo de antecipação-prefiguração, acima destacado com relação a povos ameríndios. Ainda que não use o termo, Stengers como que recria o que vimos chamando de profetismo, esse aquecimento histórico de uma “religião imanente”, essa tecnologia de antecipação ancorada em quase-acontecimentos. A intrusão de Gaia, essa ameaça aterrorizante de um colapso do planeta como um todo, converte-se num profetismo para os nossos tempos, algo que nos coloca diante de novas formas de ação, sem nos obrigar a estabelecer um mundo comum único, ensinando-nos, isso sim, a desacelerar os processos políticos pela recusa de qualquer posição transcendente e totalizante.

Latour (2013, 2015) também envereda por esse caminho de ativações ou reativações não modernas, tendo em Gaia uma figura chave para pensar uma nova “teologia política”, no entanto secular e avessa à ideia de um árbitro exterior como seria o caso da figura da Natureza exterior ou de um Deus supremo. Gaia seria, para Latour, uma entidade pagã e profana, a única a quem recorrer num contexto cosmopolítico em que se delineia uma ameaça agora sim comum a todos os povos do planeta. Apenas essa nova “teologia política”, ancorada numa certa imagem do Apocalipse, seria capaz, segundo Latour, de fazer um mundo comum, porém provisório, escapando da “religião natural” dos modernos – na qual a Natureza substitui Deus. Latour busca na combinação entre ecologia e escatologia as bases para pensar uma nova política. “Assim como Hobbes precisou do estado de natureza para chegar ao contrato social, escreve ele, precisamos aceitar um novo estado de guerra para avistar um estado de paz” (2013: 114). Por isso, ainda dialogando com uma tradição escatológica, seria preciso perder de uma vez por todas a “esperança”, que nada mais seria do que o advento de uma terceira parte, capaz de impor um árbitro final. Perder a esperança para refundar a política, relação sem árbitro; e essa política seria uma cosmopolítica ou mesmo Gaia-política. Tal recusa de um árbitro, de um terceiro, é, aliás, um eco do “contra-Hobbes” que uniria o pensamento de Latour ao de Clastres. Mas para refundar a política seria antes preciso refundar a humanidade – fazer dos humanos “terrano” (*Earthbound*), aqueles que não mais se pensam como excepcionais, como apartados dos demais agentes que habitam a terra.

O DEVIR-ÍNDIO DA POLÍTICA

Danowski e Viveiros de Castro colocam, no fim de seu livro, uma questão que me parece fundamental, pois esbarra no sentido mesmo dessa ativação ou reativação. Quem são, afinal, os “terrano” de que fala Latour? Latour parece acreditar que se trata de um povo “por vir”, “ex-modernos”, e não dos ditos “pré-modernos” ou “primitivos”.

Como em *Jamais fomos modernos* (1991), tudo se passa como se fosse necessário ter sido moderno para então deixar de sê-lo, algo que não deixa de evocar a teleologia marxista, segundo a qual, para alcançar o comunismo é preciso ter vivido o capitalismo. A distinção latouriana entre “pré-moderno” e “terrano” parece reenviar para a distinção deleuzo-guattariana, já suscitada, entre “primitivos” e “nômades”, os primeiros antecipando-conjurando um Estado virtual-real, os últimos traçando uma máquina de guerra contra os Estados e Impérios atuais ao seu redor, permanecendo em suas franjas e roubando deles os instrumentos de metal com o qual forjariam as suas armas. Diferentemente dos “primitivos”, “nômades” constituir-se-iam-se opondo-se à unidade despótica e à sua máquina administrativa, e nessa oposição incessante eles traçariam sua máquina de guerra, sob constante risco de serem capturados. Se o “primitivo” é ainda uma entidade eminentemente territorializada, o “nômade” é a figura mesma da desterritorialização como resistência, diferente portanto daquela desterritorialização operada pela axiomática capitalista.⁴¹

Não me parece que a passagem de um ao outro seja improvável, tanto porque não estamos diante de tipos, mas de vetores ou mesmo de “personagens conceituais” (Deleuze e Guattari, 1991) capazes de encarnar ideias-força. O “primitivo” se tornaria “nômade” em situações de risco e expropriação, tendo de transformar seus mecanismos de conjuração e antecipação em uma máquina de guerra potente, capaz operar uma desterritorialização significativa. O ponto é que essa transformação nunca deixou de ocorrer, é isso ao menos o que nos ensinam as oscilações das formas ameríndias ao longo do tempo, bem como as suas próprias tecnologias de antecipação. Os povos indígenas, que têm cada vez mais seus direitos e vidas ameaçados por interesses ligados à expansão predatória do capitalismo, interesses aliás abraçados pelos Estados-nação e pelo mercado, não raro veem-se transformados nos nômades deleuzo-guattarianos, tomando do Estado e do mercado os instrumentos – o direito, a escola, a escrita e os documentos, a soberania sobre a terra, a medicina, os projetos econômicos etc. – com os quais constituem suas armas. O livro de Kopenawa e Albert, poder-se-ia argumentar, é ele mesmo feito arma – uma maneira de “falar com os brancos” valendo-se de instrumentos extraídos do mundo deles: a escrita, o papel e, sobretudo, o discurso dos direitos e da ecologia. Estes são como os instrumentos de metal, altamente remodeláveis, com os quais os nômades fazem suas máquinas de guerra.

Danowski e Viveiros de Castro veem, não por acaso, os povos indígenas – “extra-modernos” (jamais “pré-modernos”) – como terranos por excelência ou ao menos em uma deriva terrana em curso, afinal, para estes, homem e mundo, panpsiquismo e materialismo, relacionam-se como numa fita de Möbius. No mundo supostamente cosmopolita em que vivemos seriam eles a “minoría” por definição, isto é, aqueles que se mostram capazes de resistir, de traçar uma máquina de guerra contra o aparelho de captura que os ronda; máquina de guerra que é também uma “máquina

41 | Veja-se, em um debate com a ideia de “sociedade contra o Estado” de Clastres, a reflexão de Florencia Ferrari (2011) sobre o regime de nomadismo, no sentido deleuzo-guattariano, dos ciganos calon nas cidades brasileiras.

terrana”. Em um comentário a *Enquete sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes* (2012), Viveiros de Castro lamenta a ausência dos modos de existência extra-modernos no livro de Latour que, de sua parte, concentra-se da multiplicidade de modos de existência dos próprios modernos, acenando para a possibilidade dada a eles de renegociar as bases de um mundo em comum. Segundo Viveiros de Castro, indo além de Latour, seria preciso abraçar a “tarefa cosmopolítica de fazer o pluralismo ontológico dos modernos reformadores entrar em diálogo ou acordo com outros mundos, dos outros coletivos” (s/d2: 13). Nesse sentido, seria plausível concluir que a “saída passa pelo outro; pelo ser-enquanto-outro dos outros” (idem: 21), isto é, pela capacidade de pluralização, não apenas dos modernos, mas também dos seus “outros” – por exemplo, ameríndios perspectivistas.

No Prefácio a *A queda do céu*, Viveiros de Castro escreve que, mais que uma categoria sociocultural e especial de cidadão, “índio” poderia definir-se como uma “multiplicidade diferenciada, inserida por autoconsentimento em um Estado com vocação plurinacional” (2015: 20), minando o próprio conceito de Estado-nação.⁴² “Índio” tornar-se-ia a um só tempo sujeito histórico e personagem conceitual.

A confluência entre terranos e índios, entre figuras conceituais e empíricas, oferece mais uma conexão entre o pensamento de Viveiros de Castro e o de Clastres, visto que ambos movimentam o diálogo entre antropologia e filosofia, mais especificamente no caso em evidência aqui, entre antropologia e filosofia política. Na leitura que Clastres fez de La Boétie, a figura do Contra-Um, a recusa de servir que desuniversaliza o poder coercitivo, confluiria com uma experiência histórica, o encontro dos europeus com os ameríndios e sua organização política. O ensaio de Montaigne, “Dos canibais” (1588), ajuda a Clastres validar sua interpretação, pois o amigo e contemporâneo de La Boétie refere-se justamente aos Tupinambá da costa brasileira, cujo chefe (morubixaba) é descrito como aquele que segue na frente quando há guerra. Para Clastres, aqueles que não se subordinam, que não aceitam obedecer, que recusam as formas do Um deixam assim de ser um mero produto da imaginação filosófica, ganhando “carne e sangue” e desafiando nosso pensamento e nossa práxis. E quem sabe, poderiam também esclarecer “as condições de possibilidade (realizáveis ou não) da [...] morte [do Estado]” ([1976] 2011: 143). Neste trecho, aliás, Clastres volta atrás em relação à sua imagem por demais definitiva do “mau encontro”.

Para Danowski e Viveiros de Castro, seguindo na mesma direção que Clastres, aqueles cuja cosmopolítica não mais separa natureza e cultura, humanidade e mundo, aqueles que saberão lidar com Gaia e, portanto, produzirão novas armas a partir da apropriação de instrumentos do sistema, são *por direito* os povos indígenas.

Os coletivos ameríndios, escrevem eles, com suas populações aparentemente modestas, com suas tecnologias aparentemente simples mas abertas a agenciamentos sincréticos de alta intensidade, são uma figuração do futuro, não uma sobrevivência do passado. (2014a: 158)

42 | Veja-se, nesse sentido, os trabalhos de Marisol de la Cadena (2011, 2015) e de Salvador Schavelzon (2012), debruçados sobre questões como a promulgação das Constituições plurinacionais da Bolívia e do Equador e os conflitos (ontológicos) entre populações indígenas e projetos de desenvolvimento econômico.

Em uma aula pública, proferida no Rio de Janeiro no âmbito das atividades do Abril Indígena de 2016, Viveiros de Castro retomou a reflexão sobre o significado de ser “indígena”, ser “originário da terra em que vive”. O que definiria o “indígena” em contraposição ao “cidadão brasileiro” – este que é definido por um Estado transcendente – seria a sua relação com a terra (um solo imanente) e o seu pertencimento a um povo (uma multiplicidade singular). A ideia de cidadania implica uma espécie de ausência de relação, já que relações fundamentais – o parentesco, o vínculo com a terra – seriam subsumidas por um laço com uma entidade abstrata, o Estado, que delineia para si um território abstrato. O estatuto de indígena não seria, obviamente, exclusivo dos (amer)índios. No entanto, poderíamos aprender com eles a nos (re) apropriarmos dessa condição e a criar novas formas de luta. Se os índios precisaram, ao longo das últimas décadas, da ajuda dos brancos para continuar sua luta de resistência, não poderíamos negar que “nós” (e aqui, evidentemente, não poderiam incluir-se todos os “brancos”), descontentes com nosso governo e com os rumos do planeta, devemos aprender a pedir ajuda a “eles”.

Nós ‘outros’, diz Viveiros de Castro, também precisamos da ajuda e do exemplo dos índios, de suas táticas de guerrilha simbólica, jurídica, midiática, contra o aparelho de captura do Estado-nação. Um Estado que vai levando às últimas consequências um projeto de destruição que reivindica como seu. Mas a terra é dos povos! (2016: 3)

Em alguns de seus escritos e entrevistas mais recentes, Viveiros de Castro propõe inverter o movimento vislumbrado por Darcy Ribeiro ([1970] 1993) e outros antropólogos que escreviam nos anos 1960, no qual a “índianidade” iria se tornar inelutavelmente uma categoria genérica, já que as especificidades dos povos seriam dissolvidas num processo maior de integração à sociedade mais ampla e de “camponização” ou mesmo “proletarização”.⁴³ À revelia deste diagnóstico, que oscila entre um quadro de profunda acomodação e outro de resistência segundo um modelo moderno-burocrático e que não se desvencilha de um projeto de emancipação, deparamo-nos atualmente com diferentes exemplos de indigenização de populações tomadas como camponesas ou caboclas no interior de todo o Brasil. Em vez da captura pelo Estado-nação soberano, um processo de variação contínua e reivindicação de autonomia referido no mais das vezes como “etnogênese”, isto é, a recusa de se deixar capturar por mecanismos de representação, delegação, entre tantas outras figuras disso que seria melhor chamar de uma política maior em oposição à política minoritária, baseada em um ideal de autonomia. A etnogênese – ou melhor, a afirmação enquanto etnia ou povo “resistente” (como preferem com razão os próprios atores em jogo) – seria o antídoto do etnocídio, “essência mesma da relação [...] entre a forma-Estado [...] e a forma-ethnos (os povos indígenas) no Brasil” (s/d1: 8). O etnocídio transforma o índio em “pobre”, mas o índio, continua Viveiros de Castro,

43 | Note-se que os escritos de Darcy Ribeiro modelaram toda uma pauta indigenista, atuando na própria criação da Fundação Nacional do Índio em 1974. Ribeiro vislumbra estágios distintos de contato dos índios com o “mundo dos brancos” (isolamento, contato intermitente, contato permanente), que desembocariam inevitavelmente numa “transfiguração étnica”, na condição de “índio genérico”. Esta última etapa representaria “uma forma de acomodação que concilia uma identificação étnica específica com uma crescente participação na vida econômica e nas esferas do comportamento institucionalizado da sociedade nacional” ([1970] 1993: 435).

“é outra coisa que um pobre. Ele não quer ser transformado em alguém ‘igual a nós’. O que ele deseja é poder permanecer diferente de nós. Ele quer que reconheçamos e respeitemos sua distância” (idem: 23). Afinal, se “pobre” é um conceito “maior”, estatístico, um “conceito de Estado”, que implica privação, “índio” revela-se como um conceito menor, como alternativa. Daí a provocação que “no Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é” (Viveiros de Castro, 2008c), ou seja, a indianidade permanece neste país como fundo virtual capaz de atualizar-se; certamente não por qualquer um, mas por aqueles que tiveram sua vida roubada, que durante séculos de história colonial não puderam ousar a dizer seus nomes devido a uma política homogeneizante mortífera.

Como Viveiros de Castro comenta no Prefácio a *A queda do céu* (2015), nos últimos anos, só no médio Solimões, mais de 200 comunidades passaram a se declarar indígenas. Já em relação aos Baré, povo do alto rio Negro, cujos membros chegaram a declarar que num passado recente “não eram índios”, Viveiros de Castro encontra um exemplo de como pôde uma população ressurgir a partir do etnocídio, refazer-se como povo, rompendo estigmas. “Como recuperar a memória e reinventar um lugar no interior do estranho, do estreito e instável intervalo entre ‘índios’ e ‘não-índios’ que ora se abre, ora se fecha para os povos nativos do continente?” (2014: 9). De todo modo, povos do Solimões, Baré do rio Negro, entre tantos outros são operadores da inversão da narrativa da homogeneização, da subordinação da diversidade sociocultural a um esquema único disfarçado sob o título de mestiçagem. Em vez de transfiguração étnica, vislumbramos o devir-índio do sertanejo — tema de “Meu tio, o lauaretê”, de Guimarães Rosa, como bem lembra Viveiros de Castro (2008b) — e, com isso, a reindigenização do Brasil. Devir-minoritário como modo operação de um pensamento e de uma práxis, que não se subordinam a essências fixas. Devir-minoritário como mais uma figura desta “cosmologia contra o Estado”, que é o perspectivismo ameríndio.

*

Esse devir-índio histórico de populações que até então não ousariam dizer seus nomes (ou rememorar suas línguas) pode ser correlacionado a um devir-índio da política e, por que não, a um devir-índio dos conceitos. É por esse viés que podemos pensar o deslocamento da política para a cosmopolítica, isto é, a criação mesma de um outro conceito — ou proposição — de política: passagem da forma-Estado do pensamento (transcendência) para o pensamento como máquina de guerra (imanência). A proposição cosmopolítica, formulada por Stengers e estendida por Latour e Viveiros de Castro, recusa a ideia de conquista do poder e a prisão do monismo ontológico para extrair as consequências de um pluralismo mais radical. Eis o sentido da reativação por Stengers da feitiçaria contra o capitalismo e do profetismo diante de Gaia, da

prefiguração de um tempo das catástrofes capaz de produzir ações de resistência em uma época que se convencionou chamar de Antropoceno. E se essas ações não poderão destruir de uma vez por todas o Estado ou a axiomática capitalista como tais, elas produzirão furos, linhas de fuga, interstícios de respiro e liberdade. Essas ativações ou reativações, essas contaminações, essas conexões serão decerto sempre parciais, podendo sem dúvida recair em equívocos, desentendimentos. Não produziram um só mundo comum, um só povo, mas sim novas tecnologias de resistência e diplomacia.

A proposição cosmopolítica, que advém da crise da modernidade e suas consequências, encontra-se, em Viveiros de Castro, com esse movimento mais amplo de indigenização a um só tempo dos povos e dos conceitos, gerando um momento de criatividade poucas vezes visto na história do pensamento. O que era pensado como improvável ou como apenas possível – as cosmologias indígenas, o perspectivismo ameríndio, essas que conjuram um ponto de vista do Todo, que recusam toda unificação ontológica, que se mostram capazes de antecipar um futuro – pode agora liberar com mais força virtualidades há muito adormecidas ou sequer tateadas no assim chamado Ocidente moderno, transformando de modo surpreendente formas de pensar e de agir politicamente.

Renato Sztutman é professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de São Paulo e Bolsista produtividade do CNPq. Autor do livro *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens* (Edusp/Fapesp, 2012). Esse artigo se beneficiou do apoio financeiro da Fapesp. (Processo: 15/21158-7) – projeto: “Diplomacias cosmopolíticas nas terras baixas sul-americanas: exercícios de comparação etnográfica”.

Contribuição de autoria: Não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce. [1993] 2000. “O ouro canibal e a queda do céu : uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)”. In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato na Amazônia*. São Paulo: Ed. da Unesp.

BARBOSA, Gustavo. 2004. “A Socialidade contra o Estado: A Antropologia de Pierre Clastres”. *Revista de Antropologia*, v. 47, n. 2: 529-576.

BEY, Hakim. [1991] 2001. *TAZ: zona autônoma temporária*. São Paulo, Conrad.

- BROWN, Michael. 1991. "Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia". *Ethnohistory*. Los Angeles, American Society for Ethnohistory, n. 38/4: 388-41.
- DE LA CADENA, Marisol. 2010. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics". *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 2: 334-470.
- DE LA CADENA, M. & BLASER, M. 2019. "Pluriverse: a proposal for a world of many worlds". In: DE LA CADENA, M. & BLASER, M. (eds.) *A world of many worlds*. Durham, London: Duke Press.
- CARDOSO, Sergio. 2011. "Une pensée libre: Clastres lecteur de La Boétie". In: ABENSOUR, M. & KUPIEC, A. (eds.) *Pierre Clastres*. Paris: Sens & Tonka.
- CLASTRES, Hélène. 1975. *La Terre sans Mal: le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Seuil.
- CLASTRES, Pierre. [1974] 1990. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus Editora.
- _____. [1974] 2003. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. [1980] 2011. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.
- DANOWSKI, Deborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014a. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. São Paulo: ISA, Cultura & Barbárie.
- _____. 2014b. "Os mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra" (position paper). Disponível em: https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/07/position-paper-os-mil-nomes-de-gaia_port.pdf. Último acesso em 25 de abril de 2020.
- DELEUZE, Gilles. 1972. "Trois problèmes de groupe" (Prefácio). In: Guattari, F. *Psychanalyse et transversalité: essais d'analyse institutionnelle*. Paris: Maspero.
- _____. [1973] 2006. "Pensamento nômade". In: *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1972. *L'Anti-Oedipe: capitalisme et schizophrénie*. Paris: Eds. de Minuit.
- _____. 1980. *Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie II*. Paris: Eds. de Minuit.
- _____. 1991. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Eds. de Minuit.
- DESCOLA, Philippe. 2005. *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- FERRARI, Florencia. 2011. "Figura e fundo no pensamento cigano contra o Estado". *Revista de Antropologia*, v. 54, n. 2: 715-745.
- FUJIGAKI LARES, José Alejandro. 2015. *La disolución de la muerte y el sacrificio: contrastes de las máquinas de transformaciones y mediaciones de los rarámuri y los mexicas*. México, Tesis de doctorado en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.
- GAUCHET, Marcel. 1977. "La dette de sens et les raisons de l'État, politique de le religion primitive". *Libre*, n. 2: 54-78.
- GUATTARI, Félix. 1992. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Ed. 34.
- GUERREIRO JR., Antonio. 2012. *Os ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Brasília, Tese de doutorado, Universidade de Brasília.
- HOLBRAAD, Martin. 2013. *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago: University of Chicago Press.
- HUBERT, Henri & MAUSS, Marcel. [1898] 2005. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac & Naify.

JAMES, William. [1909] 2005.

A pluralistic universe: Hibbert lectures at Manchester on the present situation of philosophy. New York: Biblio Bazaar.

KELLY LUCIANI, José A. 2010.

"Perspectivismo multinatural como transformação estrutural". *Ilha*, v.1 -2, n. 2: 145-160.

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. [2010]

2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

LA BOÉTIE, Etienne. [1576] 1983. *Le Discours de la Servitude Volontaire*. Paris, Flammarion.

LATOUR, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.

_____. 1999. *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.

_____. 2007. "Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques?". In: Lolive, Jacques & Soubeyran (eds.), Olivier. *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte.

_____. 2013. *Facing Gaia: six lectures on the political theology of nature*. Gifford Lectures on Natural Religion. Eddinburg, Ms.

_____. 2015. *Face à Gaia: huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962.

La pensée sauvage. Paris: Plon.

LIMA, Tânia S. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo numa cosmologia tupi". *Mana* n. 2, v. 2: 21-47.

_____. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva* (São Paulo: Ed. Da Unesp/ISA/NuTI).

_____. 2008. "Uma história do Dois, do Uno e do Terceiro. In: QUEIROZ, R. de C.; NOBRE, R. F. (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. 2011. "Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias". *Revista de Antropologia*, n. 54, v. 2: 601-643.

LOLIVE, Jacques & SOUBEYRAN, Olivier. 2007.

"Cosmopolitiques: ouvrir la réflexion". In: Lolive, J. & Soubeyran, O. (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte.

MANIGLIER, Patrice. 2012. "Un tournant métaphysique?". In: *Critique* (Especial "Bruno Latour ou la pluralité des mondes"), v. 786: 916-932.

_____. 2014. "Manifesto para um comparatismo superior em filosofia". *Veritas* v. 58, n. 2: 226-271.

MOL, Annemarie. 1999. "Ontological politics: a word and some questions". In: Law, John & Hassard, John (eds.). *Actor-Network-Theory and after*. Oxford: Backwell.

MONTAIGNE, Michel de. [1595] 2010. "Sobre os canibais". In: *Os ensaios*. São Paulo: Penguin/Companhia das Letras.

NAVARRETE, Federico. 2016. "Entre a cosmopolítica e a cosmo-história: tempos fabricados e deuses xamãs entre os astecas". *Revista de Antropologia* v. 59, n. 2: 86-108.

NEVES, Eduardo. 2012. "A incipiência permanente: a Amazônia sob a insistente sina da incompletude". Conferência proferida no Seminário de Antropologia e Arqueologia da Amazônia, Belo Horizonte. Ms.

OLIVIER, Guilhem. 2015. *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica: tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de nube"*. México: Fondo de Cultura Económica.

OVERING, Joanna. 1986. "Images of cannibalism: death and domination in a non violent society". In: *Journal de la Société des Américanistes* n. 72: 133-156.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2006. "Notas sobre uma certa confederação guianense". In: *Anais do Colóquio "Guiana Ameríndia: Etnologia e História"*, coordenado por Dominique T. Gallois. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

_____. 2011. "Bons chefes, maus chefes, chefões: excertos de filosofia política ameríndia". *Revista de Antropologia* v. 54, n. 2: 857-883.

_____. 2015. *Festa e guerra*. São Paulo, tese de livre-docência. USP.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz & SZTUTMAN, Renato. 2009. "Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política". Manuscrito inédito.

_____. 2010. "Notícias de uma certa confederação". *Mana* v. 16, n. 1: 401-433.

PIERRI, Daniel. 2018. *O perecível o imperecível: reflexões guarani sobre a existência*. São Paulo, dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

PIGNARRE, Philippe & STENGERS, Isabelle. 2005. *La sorcellerie capitaliste : pratiques de désenvoûtement*. Paris : La Découverte.

RIBEIRO, Darcy. [1970] 1993. *Os índios e a civilização: a integração dos indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes.

RIVIÈRE, Peter. 1995. "AAE na Amazônia". *Revista de Antropologia* v. 1, n. 1: 191-203.

RODGERS, David. 2013. "The filter trap: swarms, anomalies and the quasi-topology of Ikpeng shamanism". *Hau: Journal of Ethnographical Theory* v. 3, n. 3: 77-105.

SCHAVELZON, Salvador. 2012. *El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia: etnografía de una asamblea constituyente*. La Paz : Plural editores.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. 2013. *Politique et État chez Deleuze et Guattari*. Paris: PUF.

SIMONDON, Gilbert. [1964] 2005. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris: Éditions Jérôme Millon.

SKAFISH, Peter. 2014. "Introduction" In: Viveiros de Castro, Eduardo. *Cannibal Metaphysics: For a Post-Structural Anthropology*. Minneapolis: Univocal.

STENGERS, Isabelle. 1997. *Cosmopolitiques I e II*. Paris: La Découverte.

_____. 2007. "La proposition cosmopolitique". In: Lolive, Jacques & Soubeyran, Olivier (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte.

_____. 2009. *Au temps de catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte.

_____. 2017. *Reativar o animismo*. Belo Horizonte: Chão da Feira.

STRATHERN, Marilyn. 1991. *Partial connections*. Oxford: Altamira Press.

_____. 2014. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify.

SZTUTMAN, Renato

_____. 2012. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp/Fapesp.

_____. 2013. "As metamorfoses do contra-Estado: Pierre Clastres e as políticas ameríndias". *Ponto Urbe*, v. 13: 1-19.

_____. 2017. "When metaphysical words blossom: Pierre and Hélène Clastres on Guarani thought". *Common Knowledge* v. 23, n. 2: 325-344.

_____. No prelo. "Os profetismos e a dialética política dos coletivos ameríndios". In: Gallois, D. & Perrone-Moisés, B. (orgs.). *Redes ameríndias: geração e transformação de relações nas terras baixas da América do Sul*.

SZTUTMAN, Renato (org.). 2008. *Eduardo Viveiros de Castro: entrevistas*, Rio de Janeiro, Azougue Editorial.

TARDE, Gabriel. [1893] 2007 *Monadologia e sociologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

VALENTIM, Marco Antonio. 2018. *Extrahumanidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura & Barbárie.

VANZOLINI FIGUEIREDO, Marina. 2015. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome.

VANZOLINI, Marina & CESARINO, Pedro. 2014. "Perspectivism". *Oxford Bibliographies in Anthropology*. Disponível em: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0083.xml>. Último acesso em 25 de abril de 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1981. "Por uma antropologia mais real: a responsabilidade social do etnólogo". Comunicação apresentada à IV Reunião da ANPOCS, Rio de Janeiro.

_____. 1986. *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs.

_____. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana* v. 2, n. 2: 115-144.

_____. 1999. "Etnologia indígena", in Micelli, S. (org.) *O que ler nas ciências sociais – vol I: Antropologia*. São Paulo, Sumaré.

_____. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti*, v.1, n. 2: 3-22.

_____. 2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo* v. 14-15: 319-338.

_____. 2008^a. "Xamanismo transversal : Lévi-Strauss e as cosmopolíticas amazônicas". In : Nobre, Renarde & Queiroz, Ruben C. (orgs.). *Lévi-Strauss : leituras brasileiras*. Belo Horizonte : Ed. da UFMG, 2008.

_____. 2008b. "Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis (entrevista a Renato Sztutman e Stelio Marras)". In: SZTUTMAN, R. (org.). *Eduardo Viveiros de Castro: entrevistas*, Rio de Janeiro, Azougue Editorial.

_____. 2008c. "No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é". In: SZTUTMAN, R. (org.). *Eduardo Viveiros de Castro: entrevistas*, Rio de Janeiro, Azougue Editorial.

_____. 2011a. "Posfácio: o intempestivo, ainda". In: *Arqueologia da violência: investigações de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2011b. "O medo dos outros". *Revista de Antropologia* v. 54, n. 2: 886-917.

_____. 2012. *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. Masterclass Series 1. Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory.

_____. 2014. "Who is afraid of the ontological Wolf? Some comments on a current anthropological debate". Strathern Cusas. Ms.

_____. 2015^a. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Cosac Naify.

_____. 2015b. "O índio em devir" (Prefácio). In: Herrero, M. & Fernandes, U. (orgs.) *Baré: povo do rio*. São Paulo: Eds. Sesc.

_____. 2016. "Os involuntários da pátria". Aula pública proferida durante o ato Abril Indígena, Cinelândia, Rio de Janeiro, 20/04/2016.

_____. 2017. "Metaphysics as Mythophysics: or, Why I Have Always Been an Anthropologist". In: CHARBONNIER, Pierre; SALMON, Gildas & SKAFISH, Peter (Eds.). *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*. London, New York, Rowman & Littlefield, 2017.

_____. S/d 1. "Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro". Ms. Disponível em: https://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_etnoc%C3%ADdio_com_especial_aten%C3%A7%C3%A3o_ao_caso_brasileiro. Último acesso em 25 de abril de 2020.

_____. S/d 2. "Sobre os modos de existência dos coletivos extra-modernos: Bruno Latour e as cosmopolíticas ameríndias". Projeto de Pesquisa. Ms. Disponível em: https://www.academia.edu/21559561/Sobre_o_modos_de_existencia_dos_coletivos_extramodernos. Último acesso em 25 de abril de 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & GOLDMAN, Marcio. 2012. "Introduction to Post-Social Anthropology: Networks, Multiplicities and Symmetrizations". In: *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 2, n. 1: 421-433.

VIVEIROS DE CASTRO, E.; PEDERSEN, M. & HOLBRAAD, M. 2014. "The Politics of Ontology: Anthropological Positions." *Fieldsights – Theorizing the Contemporary. Cultural Anthropology Online*. Disponível em: <http://www.culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>. Último acesso em 25 de abril de 2020.

WAGNER, Roy. 1981. *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Recebido em 15 de agosto de 2019. Aceito em 18 de outubro 2019.

Ana Loforte: história viva de um legado à Antropologia e aos estudos de gênero em Moçambique

Entrevista¹ com
Ana Maria Loforte (AL)

Ana Loforte:
History Of A Legacy To Anthropology
And Gender Studies In Mozambique

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.168626>

ENTREVISTADORES

Vera Gasparetto

<https://orcid.org/0000-0002-3865-0549>

Helder Pires Amâncio

<https://orcid.org/0000-0001-6726-2169>

“Portanto, os primeiros anos da infância foram muito difíceis, muita batalha e talvez foi um pouco a inspiração que eu tive também desta luta desenvolvida pela minha mãe que me levou anos mais tarde, talvez ainda não de forma muito consciente a valorizar a contribuição das mulheres para a economia familiar e a luta que elas desenvolvem no dia-a-dia para criar os seus próprios filhos”.

1 | Realizada no dia 06/12/2017 na sala de reuniões da WLSA.

A historiadora, antropóloga, professora, ativista feminista, filha, esposa, mãe e avó Ana Maria Juliana Loforte (AL) nasceu em 1953, na província de Inhambane, em Moçambique. Concluiu seu Doutorado em Antropologia em 1996, no Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE), na Universidade de Lisboa – Portugal. Atualmente é pesquisadora e coordenadora para a área de formação da WLSA (*Women and Law in Southern Africa Research and Education Trust*).

Nesta entrevista Ana Loforte conta sobre sua trajetória pessoal, as influências do pai e da mãe na sua educação, a importância da mãe no seu olhar sobre a vida e a luta das mulheres. Sua vida misturada com a complexa história do país, a luta contra o colonialismo, os desafios do pós-independência, a guerra civil. Suas pesquisas que relatam a vida do povo, seu trabalho na docência que formou muitas gerações de antropólogos/as e seu trabalho de formação, tanto em âmbito governamental e outros como a WLSA, voltados para o conhecimento dos direitos, estimulando o empoderamento e a construção de uma nova vida para as pessoas.

Professora Ana, gostaríamos primeiramente de saber sobre sua trajetória, sua convivência familiar e sobre eventos que marcaram e influenciaram sua vida e suas escolhas.

AL | Certo! Bom eu sou a quarta de quatro irmãos: somos três mulheres e um homem que é o mais velho. Infelizmente no período que eu nasci a vida estava difícil para a minha família, para o meu pai que estava desempregado. Então, foi muitas vezes a minha mãe – que no âmbito das próprias estratégias de sobrevivência que as mulheres desenvolviam para fazer face ao dia-a-dia, aos problemas, fazia negócios, fazia bolos para vender. À determinada altura o meu pai foi para uma tentativa de emprego no Xai-Xai³ e mandava determinados produtos que na província onde eu nasci, Inhambane, careciam e era muitas vezes o negócio que a minha mãe fazia que permitia que tivéssemos alguma renda para a compra de produtos alimentares e podermos pagar nossos estudos.

³ | Capital da província de Gaza – Sul de Moçambique.

Portanto, os primeiros anos da infância foram muito difíceis, de muita batalha e foi a inspiração que eu tive desta luta desenvolvida pela minha mãe que me levou anos mais tarde, talvez ainda não muito consciente, a valorizar a contribuição das mulheres para a economia familiar e a luta que elas desenvolvem no dia-a-dia para criar os filhos. Isto foi no período que eu tinha cerca de 11 anos. Depois o meu pai conseguiu um emprego na cidade de Maputo (na altura chamada Lourenço Marques) e eu, os meus irmãos viemos viver juntos e as coisas melhoraram um pouco. Os meus pais sempre incentivaram todos os filhos a estudar, mesmo que não tivessem tido muitos estudos, mas o meu pai dizia-nos sempre que o mais importante era estudarmos, fazer o curso para que pudéssemos brilhar na vida. Então foi isso! O meu irmão mais velho frequentou o ensino superior, depois não concluiu por que decidiu que queria casar, ter filhos, contra a vontade dos meus pais. As minhas outras irmãs ficaram ao nível secundário e eu fui a pessoa que teve a oportunidade e o apoio dos pais para ingressar no Ensino Superior e ter uma carreira acadêmica. Sempre com muito incentivo, apoio, elogio por parte da minha família, que de fato considerava que estudar era o mais importante na vida, ainda que sendo uma mulher e que naquele momento, bem antes da independência, havia a ideia de que o lugar da mulher é em casa: se preparar é para ficar em casa, ser uma boa esposa, ser uma boa mãe. Mas eu tive este ambiente que incentivava a formação, considerando que era a porta de entrada para uma vida melhor.

E, desta forma como é que foi que a senhora escolheu a Antropologia ou como é que a Antropologia lhe escolheu?

AL | Eu fiz uma formação em História e a possibilidade de fazer um Bacharelado em História que concluí em 1974/75. Depois disso era o período da independência e um grupo de alunos do curso de História - eu, Teresa Cruz e Silva e outros

colegas (alguns ainda aqui, outros em Portugal) - recebemos um convite para sermos investigadores/as do Centro de Estudos Africanos (CEA), no mesmo edifício onde funcionavam outros departamentos, como Ciências Humanas e Ciências da Terra. Num desses departamentos trabalhava uma etnóloga portuguesa, a doutora Maria Helena Corrêa de Mattos, que tem uma série de trabalhos sobre populações *chopes*⁴ aqui do Sul de Moçambique. Ela fazia trabalho de campo e considerava importante integrar alguns investigadores moçambicanos na tarefa do trabalho de campo. Convidou-me para trabalhar com ela na província de Inhambane, onde ela fazia recolha de tradições orais e desenvolvia etnografia. Foi através desse convite que me iniciei nestes estudos sobre os aspectos culturais, as questões da tradição oral, mais ligada à história dos povos de Moçambique. Passados dois anos, ela partiu para Portugal e deixou em mim esta curiosidade de fazer trabalho de campo e conhecer um pouco mais sobre as tradições culturais, sobre os modos de vida das populações. Depois eu quis continuar os meus estudos, quis fazer a licenciatura, e para isso tinha que desenvolver um trabalho de campo e fazer uma monografia. Na sequência surgiu a oportunidade de fazer uma especialização na Universidade de Paris 8, mais ligada à Antropologia. Fiz o trabalho de campo na zona norte de Inhambane, sobre a migração dos trabalhadores moçambicanos para as minas da África do Sul e o impacto que isto tinha sobre as mulheres. As mulheres que ficavam em Moçambique e que tinham sobre as costas toda uma série de atividades, desde a educação dos seus próprios filhos, a tomada de decisões no dia-a-dia sem a presença do marido. Também a utilização de toda uma série de bens que estes migrantes mandavam ou traziam quando vinham de férias e que influência isto tinha no modo de vida das mulheres. Esses foram os primeiros trabalhos mais de caráter etnográfico, que desenvolvi influenciada pelo que aprendi com a Dra. Maria Helena.

4 | Grupo étnico da região Sul de Moçambique. Os Vacopi no plural ou Copi no singular, como corretamente se escreve na língua Bantu, segundo Mudiue (2005: 10) "*fazem parte dos povos que outrora se deslocaram do reino de Mwene-Mutapa e emigraram para o sul, vindo fixar-se onde hoje são os distritos de Chibuto, Mandlakazy, Xai-Xai, Zavala, Inharrime, Panda e Homoine*". Ainda de acordo com este autor, este grupo/povo possui uma língua genuína, uma cultura e constituição física particular.

Professora, nesse contexto o que lhe levou a pesquisar sobre a migração desses homens e o impacto no modo de vida das mulheres? E a escolher Inhambane tendo em conta que nasceu lá?

AL | Bom, dois motivos: Por um lado Inhambane é a província onde eu nasci e conhecia. Entendia, embora não fluentemente, mas falava a língua, portanto, era fácil dialogar com os meus informantes. Por outro lado, a segunda influência que eu tive foi do antropólogo Christian Geffray (que nos anos 1980 veio trabalhar em Moçambique), quando fizemos conjuntamente um trabalho de campo em Vilanculos, no mesmo local. E, por que os migrantes? Por um lado, este trabalho inicialmente nem era sobre processos migratórios, mas verificamos que havia uma influência muito marcante de ausência dos homens nos agregados familiares e todo um desenvolvimento de estratégias de sobrevivência diária por parte

das mulheres para fazer face a ida dos homens para as minas da África do Sul. Do ponto de vista do próprio estatuto destas famílias notava-se uma diferenciação grande em relação àquelas famílias cujos chefes de agregados permaneciam no local, numa zona de atividade econômica pesqueira, com pouca prática da agricultura porque havia secas constantes, portanto, a vida dessas famílias era difícil. Aquelas famílias que conseguiam ter o rendimento proveniente dos migrantes tinham em termos econômicos um estatuto mais elevado.

Foi dessa forma que os estudos de gênero foram entrando na sua trajetória acadêmica?

AL | Exatamente, foi desta forma que os estudos de gênero entraram na minha trajetória. Bom, para além desses trabalhos eu participei num trabalho do CEA. Como disse, nós éramos antigos estudantes do professor Ganhão, sobre o Mineiro Moçambicano, que foi o primeiro reitor da UEM depois da independência. Devido a esse estudo eu estive em Homoine, na província de Inhambane, onde obtive informação sobre a temática da Migração para a África do Sul. Estava interessada em ver o papel que as mulheres tinham a nível dos agregados familiares, no sistema de parentesco patrilinear, onde também é marcante a presença dos membros da família do marido, uma vez que as mulheres ao casarem vão viver junto a essa família. Observar que margem de manobra no dia-a-dia as mulheres tinham para tomar decisões, vivendo em agregados patrilocais, com forte presença da sogra, das cunhadas, como é que isto em termos das próprias relações de poder se manifestava e que influência tinha em termos de poder que pudesse ser exercido pelas próprias mulheres. Então pouco a pouco começou a surgir esta inquietação (risos), sobre as relações de poder ao nível da família, o papel das mulheres. Depois surgiram outras influências, outros estudos e trabalhos de consultoria. Trabalhei com a professora Isabel Casimiro em consultorias por parte da Organização da Mulher Moçambicana (OMM), que estava interessada em ter informações sobre a situação das mulheres em Moçambique, a situação econômica, uma série de trabalhos que fomos desenvolvendo de investigação e de consultorias, numa altura em que se considerava importante ter maior conhecimento sobre estas matérias.

Nós encontramos no Arquivo Histórico muitos documentos desses trabalhos que a senhora refere sobre a OMM, percebemos sua presença muito marcante, bem como da Isabel Casimiro já desde o início dos estudos de gênero, no pós-independência. Como é que você, olhando para sua trajetória, avalia a sua contribuição para o campo dos Estudos de Gênero em Moçambique?

AL | Bom, se eu quiser fazer uma avaliação eu poderei... (risos), sem dizer que é uma falsa modéstia digamos assim (risos), que acabamos sendo as pioneiras,

não é? Eu, a Isabel e outras colegas que realizaram esses mesmos estudos. Conseguimos pelo menos trazer aos de cima, dar visibilidade ao papel desempenhado pelas mulheres ao nível das famílias, porque havia a percepção de que as mulheres deviam participar no desenvolvimento do país. Este era o slogan do dia-a-dia e transmitia a ideia de que a contribuição que a mulher dava não era considerada uma participação grande a nível do desenvolvimento do país. Então a contribuição que demos com os resultados desses estudos, foi trazer muita informação de que a mulher participa neste desenvolvimento de forma bastante ativa. O que falta é um reconhecimento dessa participação, desse trabalho, não há uma partilha dos benefícios do próprio processo com as mulheres.

Muitas vezes o discurso ao nível do próprio partido, da própria FRELIMO, era de fato da emancipação e participação da mulher, que vinha desde a luta. Por um lado, não havia este reconhecimento e, por outro, em termos de partilha dos benefícios desta mesma participação, não existia o benefício para as mulheres. Penso que foi importante o que nós fizemos, como entrevistas com as mulheres das cooperativas na periferia da cidade de Maputo que nos forneceu muita informação sobre a participação destas mulheres na produção agrícola na periferia, que alimentava a cidade de Maputo e outras cidades. E como que essa presença das mulheres nas cooperativas permitia inclusive os estudos dos filhos, porque havia creches, havia escolinhas para as crianças. Como é que isto contribuía para a educação das crianças e a ocupação por parte da mulher de espaços que traziam alguma renda, algum benefício para a família. Embora fosse uma atividade agrícola que elas já exerciam e exercem, trazia outros tipos de proveitos e benefícios e uma certa liderança por parte das mulheres.

Após a especialização em Paris, como se deu sua trajetória acadêmica?

AL | Depois de fazer o que se chama *maîtres* em Paris, voltei à Moçambique e terminei o meu trabalho para concluir a licenciatura em História. Depois fui fazer especialização na área de Antropologia. Paralelo a isso a minha atividade principal - sobretudo naquela altura em que havia muita falta de docentes - foi a atividade de docência na área de história, na Faculdade de Letras. Também participei como docente numa primeira fase, acompanhando docentes estrangeiros, mas depois assumi a docência de cadeiras de Antropologia em vários cursos, porque começou a surgir uma demanda muito grande em termos da disciplina em diferentes universidades. Naquela altura havia universidades públicas, era a UEM, a Universidade Pedagógica, a Escola de Estado e Direito (que formava administradores) onde havia a cadeira de Antropologia Cultural. Também na Faculdade de Direito da UEM. Depois disso surgiu a licenciatura em Antropologia.

Ao mesmo tempo eu me preparava para o doutoramento, o qual fiz uma parte letiva em Portugal, no Instituto Superior de Ciência, Trabalho e Empresas (ISCTE) e depois comecei a fazer o trabalho de campo aqui na cidade de Maputo. Foi um período de muitas restrições porque naquela altura era a guerra civil entre a RENAMO e a FRELIMO. Levei quatro anos e meio a fazer a recolha de informação e a elaboração da tese. Em certas ocasiões tinha que interromper porque a guerra estava aqui na cidade, havia dificuldades em chegar ao campo, às vezes ia um dia, marcava uma entrevista, no dia seguinte passava para entrevistar e não estavam as pessoas porque tinham se movimentado ou algum membro da família estava morto e as pessoas já não podiam falar. Foi um período muito, muito difícil para conseguir fazer a recolha da informação, levou bastante tempo. A temática era sobre as questões de poder e gênero aqui na região sul de Moçambique, que era interessante do ponto de vista sociológico. Por causa da guerra havia uma pluralidade de situações nesta periferia da cidade, diferentes grupos étnicos provenientes da Zona Sul que vinham para a capital por razões de segurança e a procura de melhores condições. Havia uma miscelânea muito grande em termos de grupos que habitavam a periferia de Maputo, em função também desta situação de instabilidade, mas que por outro lado, permitia fazer a comparação entre os modos de vida diferenciados, a questão da adaptação ao meio urbano por parte destas populações que vinham de fora, as redes de solidariedade que se teciam no local para fazer face a situação de guerra, as dificuldades económicas que as famílias enfrentavam e ainda a participação das mulheres, também, ao nível das cooperativas, produzindo bens de consumo para alimentar a cidade, numa altura de muitas carências.

Professora, surgem-me algumas curiosidades sobre Escola do Estado e Direito, a Faculdade de Letras até ao surgimento do curso de Antropologia. Poderia comentar essa relação da Antropologia com o processo de construção do Estado moçambicano? E como surge o Departamento e o curso de Antropologia, tendo em conta o relatório de 1987, sobre a importância dos estudos antropológicos, que em algum momento foram marginalizados. Por fim a transição do CEA (onde existiam alguns estudos) para o Departamento de Arqueologia e Antropologia (DAA)? Não sei se é muita coisa! (Riso)

AL | É muita coisa (risos). Vou situar do ponto de vista temporal. Nos primeiros anos da década de 1980 tivemos o primeiro seminário de Antropologia, com a presença de antropólogos estrangeiros: portugueses, franceses, a própria presença do Christian Geffray e de outros antropólogos britânicos. Eu lembro que houve intervenções sobre questões de Antropologia e Nutrição. Este seminário foi um marco na criação do DAA, porque a Arqueologia já existia,

mas a componente antropológica surgiu depois dele. Foi um seminário com muito debate, muita polêmica, porque, alguns dos participantes não concordavam com a importância da Antropologia, devido sua associação ao colonialismo e à ciência colonial, que contribuíam para a opressão dos povos. Havia um investigador que dizia “pois é, estes antropólogos vêm para cá e tentam etnografar a população moçambicana”. Havia uma crítica séria em relação à Antropologia, mas havia outros antropólogos que tentavam demonstrar com evidências concretas, sobretudo, em relação ao que aconteceu com as aldeias comunais, como as mesmas foram implantadas, sem ter em conta o *modus vivendis* da população, sem ter em conta o seu universo cultural, o apego que tinham em relação à terra, aos seus ancestrais que ali tinham sido enterrados. Portanto, uma série de erros que foram cometidos na implantação das aldeias comunais exatamente porque não se teve em conta estes aspectos da população.

Ali venceu a posição das pessoas que defendiam a necessidade de haver estudos antropológicos em Moçambique para o melhor conhecimento da população onde os projetos de desenvolvimento seriam implantados. Em 1982 surge então a componente antropológica que era inicialmente uma seção de Antropologia no Departamento que já existia. Devido a esta necessidade de melhor conhecimento, a própria escola de Estado e Direito, inspirada pela tradição colonial dos administradores, muitos deles eram antropólogos e tinham a necessidade de conhecimento sobre as populações nos locais onde exerciam a atividade de administração colonial. O próprio Jorge Dias é uma referência grande em termos do conhecimento sobre os Macondes⁵, para o qual a administração colonial encomendou esse estudo para melhorar sua penetração no território, melhorar o conhecimento desta população, numa altura em que estava surgindo a luta armada. A partir do debate reconheceu-se a necessidade de conhecer as populações que iriam administrar e governar e, portanto, começou a surgir a Antropologia Cultural na Escola de Estado e Direito. Surgiram necessidades ou demandas dos Ministérios, também ligadas a projetos. Alguns estudos antropológicos foram feitos para a antiga Direção Nacional da Habitação, e tinham a ver com a implantação das Aldeias Comunais em diferentes zonas do país. Surgiram solicitações no âmbito da Antropologia da Saúde e depois, com o advento do HIV e SIDA a necessidade de melhor conhecimento sobre as concepções de saúde e doença por parte das populações. Era necessário saber como é que as populações interpretavam a causa das doenças e como é que se aplicaria determinados tipos de terapias, determinados tipos de itinerários terapêuticos. Para isso era necessário conhecer para garantir as formas de tratamento e abordagem das próprias populações e dos curandeiros, dos praticantes da medicina tradicional face ao HIV. Então começaram a surgir também,

5] São um povo da África Oriental, descendentes dos Bantu, que se fixaram numa zona a sul do Lago Niassa. “A hipótese desta origem é reforçada pela análise das semelhanças culturais com o povo Chewa, que ainda hoje habita uma vasta zona a sul e sudoeste do lago Niassa. Os Makonde teriam assim pertencido, em tempos remotos, a uma grande federação Marave, que teria iniciado a sua migração para nordeste, ao longo do vale do rio Lugenda em tempos bastante longínquos” (ROSEIRO, 2013, p.38).

essas necessidades de ter antropólogos com algum tipo de conhecimento. Esta Antropologia do Desenvolvimento também impulsionou a diversificação das áreas de conhecimento no âmbito da Antropologia e trouxe a necessidade de haver este contato com outras escolas do pensamento antropológico e a que os poucos moçambicanos que se formavam pudessem se interessar e abraçar outras áreas científicas, no âmbito da própria Antropologia. É uma entre Antropologia do Desenvolvimento e Antropologia Aplicada.

E o surgimento do curso de Antropologia, como é que foi esse processo!

AL | Pois, fruto desta demanda que eu referi, porque nós tínhamos Antropologia como uma cadeira nos diferentes cursos: no curso de Direito, no curso de Linguística, no curso de História.

Ela era transversal, nas diferentes áreas.

AL | Exato! Ela era transversal nas diferentes áreas e fruto desta demanda nós consideramos que era necessário ter uma formação mais sólida, por isso fizemos a proposta de criação de um curso de Antropologia que pudesse dar as ferramentas, aprofundar as questões teóricas e metodológicas da própria Antropologia. Para isso contamos com a colaboração de antropólogos brasileiros da Universidade de Campinas (UNICAMP) e da Universidade de São Paulo (USP), com quem a Faculdade de Letras tinha cooperação da Gulbenkian⁶, de Portugal. Pelo período de três/quatro meses os antropólogos brasileiros vinham lecionar cadeiras nesta licenciatura. Também contamos muito com antropólogos portugueses, ao abrigo desta cooperação. Conseguimos que eles suprissem a falta de docentes no curso de Antropologia, que quando começou, o primeiro tinha 11 estudantes, felizmente eram muito bons e hoje são docentes no DAA. Na cooperação com a Fundação Ford, alguns estudantes moçambicanos foram fazer Antropologia e Sociologia no Brasil, como é o caso de Cristiano Matsinhe. Tivemos a possibilidade de ter alguns moçambicanos a fazer formação fora, que concluíram e puderam colaborar como docentes no curso de Antropologia. Foi assim que nos anos seguintes começamos a ter mais estudantes, mais interesse por parte dos moçambicanos, porque começaram a surgir muitas demandas. No início era raro ver um anúncio de jornal pedindo colaboração de um Antropólogo para trabalhar num Ministério ou numa ONG etc. Mas começaram a surgir possibilidades e daí o interesse das pessoas a fazer uma formação nesta área. Aqueles que concluíram a licenciatura em Antropologia, também no âmbito desta cooperação que nós tínhamos com Portugal e Brasil, seguiam para fazer o mestrado e depois doutoramento na área de Antropologia.

⁶ | A Fundação Calouste Gulbenkian é uma instituição portuguesa de direito privado e utilidade pública geral com caráter perpétuo, cujos fins estatutários são a Arte, a Beneficência, a Ciência e a Educação. Mais informações disponíveis em: <https://gulbenkian.pt/fundacao/o-que-somos/>.

Como é que esse processo contribuiu para constituir um campo de Antropologia em Moçambique na atualidade? E quais seriam os grandes desafios para esse campo?

AL | Bom, os desafios são muitos, nós fizemos esse esforço inicial com poucos recursos locais. Contamos muito com a colaboração externa, conseguimos com muito sacrifício levar a cabo este curso de Antropologia. O grande desafio que se colocava, e ainda se coloca, apesar de há alguns anos estar um pouco afastada, é relativo às condições de trabalho criadas para estes docentes, alguns dos quais fizeram uma formação não só em Moçambique, como puderam aprofundar os seus conhecimentos e os seus saberes fora, têm uma boa formação. Mas as condições de trabalho que a Universidade tem criado não permitem que essas pessoas se dediquem inteiramente ao Departamento para o fazer crescer, ou se dediquem inteiramente ao ensino das disciplinas. Portanto, são pessoas que dividem a sua vida entre dar uma aula e em seguida vão para outra universidade para dar mais uma ou duas cadeiras e poder aumentar o seu orçamento familiar, poderem ter mais renda. Ou então fazem uma outra atividade, alguns até criam as suas próprias empresas porque as condições de trabalho na Universidade não são aliciantes, não compensam em relação ao esforço que é desenvolvido. Alguns dos estudantes que nós formamos estavam ligados a determinados locais de trabalho, e a licenciatura em Antropologia permitiu talvez um aumento salarial, porque a formação tem o canudo, mas depois não se empenharam muito em termos de fortalecer o próprio Departamento, o ensino de Antropologia em Moçambique.

Outro grande problema é que, entre os antropólogos, foi criada uma Associação de Antropologia que tentava de fato agregar antropólogos de todas as Universidades. Mas a criação desta Associação não trouxe uma maior interação entre os antropólogos, uma organização conjunta de trabalhos, de conferências, de debate para discutir questões ou tendências mais atuais da Antropologia, de aprofundar o conhecimento entre as pessoas, desenvolver conjuntamente determinado tipo de pesquisa. Eu sinto que há uma dispersão ainda por parte dos antropólogos e não há a possibilidade de uma forma conjunta para enriquecer o debate sobre qual é o papel que a Antropologia pode ter em Moçambique hoje, no futuro e desenvolver a própria Antropologia. Na Associação dos Economistas, por exemplo, vemos frequentemente que há debates que permitem que haja esta interação entre eles, que se conheçam, porque há uma geração mais velha, outra mais nova. Mas em relação a Antropologia não há. Isto é um pouco como eu vejo. Mas como nos últimos anos estou um pouco afastada, vou de vez em quando, (risos), penso que o Hélder deve conhecer melhor do que eu (risos), o que se passa lá no DAA.

Eu fiquei pensando na riqueza da sua trajetória de vida, pois está inserida na história contemporânea do país: o período colonial e a luta anticolonial você viveu de criança. Mas certamente isso teve um impacto na sua forma de ver o mundo. Como é para você ser uma historiadora, uma antropóloga e ao mesmo tempo uma protagonista dessa história, como uma intelectual que também é comprometida e engajada numa luta concreta?

AL | Eu felizmente tive a oportunidade de poder estar em diferentes espaços, durante muito tempo ligada a academia como professora, formadora de novas gerações, em períodos muito, muito difíceis de funcionamento do próprio DAA e de luta no dia-a-dia para conseguir avançar com os cursos, porque realmente tínhamos muita carência de docentes e era um desafio diário conseguir. Penso que contribuí, juntamente com outros colegas que lá estavam, alguns muito mais novos, mas que se dedicavam bastante à causa da Antropologia. Depois estive em outros espaços, também por razões de poder educar os meus filhos, dar a possibilidade de ter um estudo de maior qualidade, o que me levou a trabalhar como consultora e assessora técnica de gênero no Ministério da Mulher (agora chamado de Gênero), e como assessora técnica do UNEFPA (*United Nations Population Fund*)⁷. Acompanhei a criação da primeira Direção Nacional da Mulher (DNM) e do primeiro Ministério da Mulher, num projeto de empoderamento. Este projeto promovia a capacitação institucional do Ministério, da DNM e o fortalecimento de Associações de Mulheres nas comunidades. Tive a oportunidade de fazer formações sobre questões de gênero ao nível da base, numa altura que pouco se falava e pouco se conhecia sobre esta mesma problemática. Foi um desafio conhecer e transmitir uma série de legislação e políticas públicas para as mulheres ao nível destas comunidades onde trabalhávamos e ao nível de técnicos nos diferentes Ministérios. Também fazia formação sobre questões de integração de gênero nos Ministérios, sobre orçamento e planeamento na ótica de gênero. Continuando na academia, estava no setor público e também na formação das próprias comunidades. Posso me considerar uma pessoa, de certa maneira, privilegiada: por um lado o conhecimento acadêmico me permitia fazer uma reflexão, me permitia ter as metodologias e as formas de comunicação para as comunidades, por outro, poder de fato, em conjunto com essas mesmas pessoas, refletir sobre o seu dia-a-dia, experiências, vivências diárias. Penso que foi uma combinação muito boa de na academia aprofundar os conhecimentos teóricos para poder lecionar, e dar as ferramentas ou instrumentos para refletir sobre uma realidade que tinha que discutir com as pessoas com quem eu trabalhava, a formação de quadros do Ministério, de outros setores e também das mulheres das Associações.

7 | Fundo de População das Nações Unidas.

E como é que surge a WLSA na sua trajetória?

AL | A WLSA surgiu em 1989 dentro da Universidade, então suas fundadoras são acadêmicas: eu, a Ximena Andrade, a Maria José Artur, a Conceição Osório, a Isabel Casimiro, a Irene Afonso (jurista), a Terezinha da Silva. Foi um convite às mulheres que se dedicavam, em termos de investigação e de docência, às questões de gênero para, a nível destes países, integrarem as diferentes WLSA's. Então durante muito tempo, como membro fundadora da WLSA, participava um pouco à distância. Houve uns três anos que participei em pesquisas como investigadora associada, porque nessa altura ainda estava ligada ao DAA. Participei da pesquisa cuja publicação é "Famílias em contextos de mudança» e numa pesquisa como sobre direito a alimentos. Depois passei a fazer parte dos órgãos sociais, como presidente da mesa da Assembleia Geral e quando me reformei na Universidade, em 2012, recebi o convite para ser membro do *staff* da WLSA, que de forma direta ou indireta sempre fez parte nos últimos anos da minha vida. Acompanhando a pesquisa, muitas vezes era convidada também para participar em conferências internacionais representando a WLSA, como membro - quer dos órgãos sociais ou como fundadora. Também colaborei durante seis anos com artigos para o Boletim da WLSA, "Outras Vozes". Atualmente sou coordenadora na área de formação.

Como foram os processos de reforma curricular que ocorreram no DAA durante o período em que foi professora, ou que tenha tomado conhecimento. Houve alguma reforma em termos de estrutura do curso e o que demandou essa reforma?

AL | Houve um processo de reforma em termos curriculares, numa altura em que toda a Universidade teve a necessidade de reduzir o período das licenciaturas de 5 anos para 3 anos. Teve muita contestação, mas nós fomos obrigados a reduzir o curso de Antropologia, tentando adaptar a esta demanda, que felizmente não foi avante. Este é o que eu me recordo. Houve um período que realmente nós tivemos que fundir algumas cadeiras, retirar outras, colocar outras. Depois ver se poderíamos ter créditos em outros cursos. Foi um processo muito conturbado da vida da Universidade, naturalmente do próprio DAA. Também surgiu a necessidade de adaptarmos o curso às necessidades do mercado de trabalho em termos de Antropologia e darmos mais ênfase àquela formação que permitia a saída para o mercado de trabalho, que fosse mais apropriada e pudesse de certa maneira incentivar também os futuros antropólogos. Foram introduzidas cadeiras ligadas, por exemplo, à Antropologia da Saúde e à Antropologia Aplicada ao Desenvolvimento. Depois surgiu nos últimos anos a necessidade de termos um Mestrado em Antropologia, que eu acho que conhece melhor do que eu (risos).

A minha última pergunta é sobre a Ana mulher, esposa, avó. Que nos falasse um pouquinho sobre como foi conciliar essa rica e intensa trajetória profissional, acadêmica e ativista com as demandas familiares, domésticas?

AL | É muito difícil (risos), sobretudo, no período ligado ao doutoramento. Eu fiz num sistema sanduíche: ficava meses aqui em Moçambique, depois, tinha que ir à Portugal. Durante muitos meses fiz a parte letiva quando meus filhos eram bem pequenos (o mais velho tinha 7 anos e a menina tinha 4). Tive bastante apoio da minha mãe se não seria muito...seria difícil. Tive muito apoio do meu marido, que também ajudava a tomar conta das crianças e sempre dizia: “tens que sair, não há problemas, eu tomo conta da casa e das crianças”. Mas, havia períodos duros em que eu tinha que escrever e a minha filha abria a porta e dizia “quando é que tu acabas essa tua tese, nunca mais?” (Risos). Então é um período difícil. Às vezes ia a Portugal para discutir com o supervisor os capítulos, corrigir e melhorar, no dia que regressava era assim um rol de problemas (risos).

E era máquina de escrever ainda no seu tempo ou já se usava o computador?

AL | Era computador, naqueles programas muito arcaicos, mas era computador. Mas o meu supervisor, o Hélder deve conhecer, o José Fialho Feliciano, é uma pessoa já de uma certa idade e nem sei se agora tem internet (risos). Durante muito tempo eu tinha que levar ou mandar pelo correio os escritos da minha tese para ele ver e corrigir, porque pela internet não valia a pena: ele não ligava (risos). Ele era uma daquelas pessoas - e acho que continua - para quem as tecnologias não eram com ele. Então foi duro, mas pronto, felizmente tudo correu bem, mas foram cinco anos muito, muito, muito difíceis. Depois voltei e mais uma vez era preciso dividir as tarefas domésticas com esta professora, com assessora. Era esta que me dava a possibilidade de pagar os estudos do filho que estudou no Brasil, e tinha que todos os meses complementar as bolsas. Era uma situação difícil, mas acho que depois valeu a pena (risos). Como avó estou muito contente, gosto muito, tenho quatro netas, só meninas (risos), mas, são muito queridas. Dão-nos muito, muito prazer e é bom recordar, tomar conta, dar banho, lavar fraldas etc. (risos), dá muita alegria. Muitas brincadeiras e expressões das crianças que enchem o meu dia-a-dia, gosto de ser avó (risos).

Agradecemos imensamente a disponibilidade e por mais uma vez abrir-nos as portas e dispensar parte do tempo, que como sabemos nos dias que correm não é muito fácil. Esperamos contar sempre que precisarmos com o apoio da professora para as próximas invenções.

Vera Gasparetto realiza pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH), na área de Concentração Estudos de Gênero (EGE), na Universidade Federal de Santa Catarina (Bolsista CAPES/PNPD). Doutorou-se em 2019 no PPGICH, na área de concentração EGE. Defendeu a tese intitulada “CORREDOR DE SABERES: Vavasati Vantinhonha (Mulheres Heroínas) e redes de mulheres e feministas em Moçambique”.

Helder Pires Amâncio Doutorando em Antropologia Social na Universidade Federal de Santa Catarina com Projeto de Pesquisa “História e Ensino da Antropologia em Moçambique”. Mestre na mesma área e Universidade com dissertação intitulada “Da casa à escola e vice-versa: Experiências de início escolar de crianças em Maputo”, (2016). Graduado em Antropologia pela Universidade Eduardo Mondlane com trabalho de conclusão de curso “A escola como mercado de trocas: um estudo sobre processos de construção de sucesso numa escola na cidade de Maputo” (2013).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MUDIUE, Armando Meque. 2005. A constituição de família nas comunidades de Vacopi. Maputo, Editora Escolar.

ROSEIRO, António Henrique Rodrigues. 2013. Símbolos e práticas culturais dos Makonde. Coimbra, Tese de Doutorado em Antropologia Social e Cultural, Universidade de Coimbra.