



© Salvador Schavelzon

DOSSIÊ

COSMOPOLÍTICAS E ONTOLOGIAS RELACIONAIS ENTRE POVOS INDÍGENAS E POPULAÇÕES TRADICIONAIS NA AMÉRICA LATINA

Apresentação

Salvador Schavelzon

¿Qué hace un camino? Alteraciones infraestructurales en el Sur de Chile

Cristóbal Bonelli & Marcelo González Gálvez

La equivocación de las cocinas: humos, humores y otros excesos en los Andes meridionales

Francisco Pazzarelli

Deciphering Ontologies: Divination and “Infinition” in Classic Maya Inscriptions

Alonso Zamora

Conexiones inestables, imprevistas y pérdidas: expandiendo la arena política en la cooperación para el desarrollo y comunidades indígenas en el Chaco paraguayo

Valentina Bonifacio & Rodrigo Villagra Carron

Comunidad cosmopolítica, feminismo comunitario y ontologías en Bolivia plurinacional: registro de algunos debates y posibilidades constituyentes

Salvador Schavelzon

Palavras carnaís: sobre re-lembrar e re-esquecer, ser e não ser, entre os Filhos do Erepecuru

Julia F. Sauma

ARTIGOS

Antropologia Urbana: desafios e perspectivas

José Guilherme Cantor Magnani

Indígenas e quilombolas em situação de violência: como garantir direitos diferenciados?

Jane Felipe Beltrão

“Egressos” de serviços de acolhimento e políticas públicas: a “reversão figura-fundo”

Fernanda Cruz Rifiotis

Retrato, pessoa e imagem: o universo fotográfico de Madalena Schwartz

Marco Antonio Teixeira Gonçalves

Notas cromáticas sobre os sonhos ameríndios: transformações da pessoa e perspectivas

João Jackson Bezerra Vianna

ENTREVISTA

“Há um mundo africano inteiro à nossa espera” – Wilson Trajano Filho, um profissional da alteridade

Por Denise Pimenta, Laura Moutinho & Pedro Lopes

RESENHAS

O abraço da serpente: um sonho amazônico, de Ciro Guerra

Por Danilo Paiva Ramos & Carolina de Camargo Abreu

Universalismo e diversidade: contradições da modernidade-mundo, de Renato Ortiz

Por Francisco Alves Gomes

Peyote: History, Tradition, Politics and Conservation, organizado por Beatriz Caiuby Labate e Clancy Cavnar

Por Isabel Santana de Rose

revista de antropologia

Fundada por Egon Schaden em 1953

EDITOR RESPONSÁVEL – Renato Sztutman

COMISSÃO EDITORIAL – Laura Moutinho, Renato Sztutman e Sylvia Caiuby Novaes

SECRETÁRIO – Edinaldo F. Lima

ASSISTENTE EDITORIAL – Pedro Lopes

ASSISTENTE EDITORIAL (SEÇÃO DE RESENHAS) – Luísa Valentini

REVISÃO – André Bailão, Léa Tosold, Lorena Avellar e Pedro Lopes

EDITORAÇÃO ELETRÔNICA – Fernando Bizarri (Estudio Brita)

ESTAGIÁRIO – Fabrício Silva

CONSELHO EDITORIAL

Ana Lúcia Marques Camargo Ferraz – *Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil*

Antonio Motta – *Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil*

Catarina Alves Costa – *Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal*

Claudio Furtado – *Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil*

Eduardo Viveiros de Castro – *Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*

Esmeralda Celeste Mariano – *Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, Moçambique*

Fernando Giobellina Brumana – *Universidade de Cadiz, Espanha*

Gilton Mendes dos Santos – *Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Brasil*

Jane Felipe Beltrão – *Universidade Federal do Pará, Belém, Brasil*

Joanna Overing – *University of Saint Andrews, Saint Andrews, Reino Unido*

João Biehl – *Princeton University, New Jersey, Estados Unidos da América*

Júlio César Melatti – *Universidade de Brasília, Brasil*

Klass Woortmam – *Universidade de Brasília, Brasil*

Livio Sansone – *Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil*

Lourdes Gonçalves Furtado – *Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, Brasil*

Luiz Fernando Dias Duarte – *Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional, Rio de Janeiro, Brasil*

Mara Viveiros – *Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colômbia*

Marisa G. S. Peirano – *Universidade de Brasília, Brasil*

Mariza Corrêa – *Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil*

Moacir Palmeira – *Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*

Oscar Calavia Sáez – *Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil*

Paul Henley – *University of Manchester, Manchester, Reino Unido*

Roberto Kant de Lima – *Universidade Federal Fluminense, Brasil*

Ruben George Oliven – *Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*

Simone Dreyfrus Gamelon – *École de Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França*

Tânia Stolze Lima – *Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil*

Wilson Trajano – *Universidade de Brasília, Brasília, Brasil*

Zethu Matabeni – *University of Cape Town, Cape Town, África do Sul*

CAPA

Andrés Chajmi, autoridade originária na comunidade de Mallku Khota - Potosí, Bolívia

foto de Salvador Schavelzon

revista de antropologia

59(3) – Dezembro de 2016

Sumário

DOSSIÊ

COSMOPOLÍTICAS E ONTOLOGIAS RELACIONAIS ENTRE POVOS INDÍGENAS E POPULAÇÕES TRADICIONAIS NA AMÉRICA LATINA

- 7 **Apresentação** | Salvador Schavelzon
- 18 **¿Qué hace un camino? Alteraciones infraestructurales en el Sur de Chile** | Cristóbal Bonelli & Marcelo González Gálvez
- 49 **La equivocación de las cocinas: humos, humores y otros excesos en los Andes meridionales** | Francisco Pazzarelli
- 73 **Deciphering Ontologies: Divination and “Infinition” in Classic Maya Inscriptions** | Alonso Zamora
- 90 **Conexiones inestables, imprevistas y pérdidas: expandiendo la arena política en la cooperación para el desarrollo y comunidades indígenas en el Chaco paraguayo** | Valentina Bonifacio & Rodrigo Villagra Carron
- 115 **Comunidad cosmopolítica, feminismo comunitario y ontologías en Bolivia plurinacional: registro de algunos debates y posibilidades constituyentes** | Salvador Schavelzon
- 150 **Palavras carnaís: sobre re-lembrar e re-esquecer, ser e não ser, entre os Filhos do Erepecuru** | Julia F. Sauma

ARTIGOS

- 174 **Antropologia Urbana: desafios e perspectivas** | José Guilherme Cantor Magnani
- 204 **Indígenas e quilombolas em situação de violência: como garantir direitos diferenciados?** | Jane Felipe Beltrão
- 214 **“Egressos” de serviços de acolhimento e políticas públicas: a “reversão figura-fundo”** | Fernanda Cruz Rifiotis
- 239 **Retrato, pessoa e imagem: o universo fotográfico de Madalena Schwartz** | Marco Antonio Teixeira Gonçalves
- 265 **Notas cromáticas sobre os sonhos ameríndios: transformações da pessoa e perspectivas** | João Jackson Bezerra Vianna

ENTREVISTA

- 295 **“Há um mundo africano inteiro à nossa espera” – Wilson Trajano Filho, um profissional da alteridade** | Por Denise Pimenta, Laura Moutinho & Pedro Lopes

RESENHAS

- 322 **Olhos luminosos e peles de metal – Resenha do filme O abraço da serpente: um sonho amazônico, de Ciro Guerra.** Por Danilo Paiva Ramos & Carolina de Camargo Abreu.
- 329 **Contrapontos entre o universal e o particular: a narrativa apoética da parte e do todo no contexto da modernidade-mundo – Resenha do livro de Renato Ortiz. Universalismo e diversidade: contradições da modernidade-mundo. São Paulo, Boitempo, 2015.** | Por Francisco Alves Gomes
- 337 **Notas sobre os usos contemporâneos do peiote – Resenha do livro organizado por Beatriz Caiuby Labate e Clancy Canvar. Peyote: History, Tradition, Politics and conservation. Santa Barbara/Denver, Praeger, 2016.** | Por Isabel Santana de Rose

revista de antropología

59(3) – December 2016

Table of Contents

SPECIAL ISSUE

COSMOPOLITICS AND RELATIONAL ONTOLOGIES AMONG INDIGENOUS AND TRADITIONAL PEOPLES IN LATIN AMERICA

- 7 **Presentation** | Salvador Schavelzon
- 18 **What Does a Road Do? Infrastructural Alterations in Southern Chile** | Cristóbal Bonelli & Marcelo González Gálvez
- 49 **The Equivocation of the Kitchens: Smokes, Humours and Other Excesses in the Meridional Andes** | Francisco Pazzarelli
- 73 **Deciphering Ontologies: Divination and “Infinition” in Classic Maya Inscriptions** | Alonso Zamora
- 90 **Unstable, Unforseen and Lost Connections: Expanding the Political Arena in Development Cooperation and Indigenous Communities in the Paraguayan Chaco** | Valentina Bonifacio & Rodrigo Villagra Carron
- 115 **Cosmopolitical Community, Communitarian Feminism and Ontologies in Plurinational Bolivia: Revisiting Some Debates and Constituent Possibilities** | Salvador Schavelzon
- 150 **Carnal Words: About Re-Remembering and Re-Forgetting, Being and Not Being, among the Sons of Erepecuru** | Julia F. Sauma

ARTICLES

- 174 **Urban Anthropology: Challenges and Perspectives** | José Guilherme Cantor Magnani
- 204 **Indigenous and Quilombolas Victims of Violence: How to Ensure Differentiated Rights?** | Jane Felipe Beltrão
- 214 **Care “Leavers” and Public Policies: The “Figure-Ground” Reversal** | Fernanda Cruz Rifiotis
- 239 **Portrait, Self and Image: The Photographic World of Madalena Schwartz** | Marco Antonio Teixeira Gonçalves
- 265 **Chromatic Notes About Amerindians Dreams: Transformations of Person and Perspectives** | João Jackson Bezerra Vianna

INTERVIEW

- 295 **“There’s a Whole African World Waiting for Us”: Wilson Trajano Filho, a Professional of Alterity** | Denise Pimenta, Laura Moutinho & Pedro Lopes

REVIEWS

- 322 **Bright Eyes and Metal Skins – Review of the film *El abrazo de la serpiente: un sueño amazonico*, directed by *Ciro Guerra*.** | Danilo Paiva Ramos & Carolina de Camargo Abreu.
- 329 **Between the Universal and the Particular: The Apoetical Tale of Parts and Wholes in the Modernity-World Context – Review of the book *Universalismo e diversidade: contradições da modernidade-mundo*, Renato Ortiz. São Paulo, Boitempo, 2015.** | Francisco Alves Gomes
- 337 **Notes on the Contemporary Uses of the Peyote — Review of the book *Peyote: history, tradition, politics and conservation*, organized by Beatriz Caiuby Labate and Clancy Canvar. Santa Barbara/Denver, Praeger, 2016.** | Isabel Santana de Rose

DOSSIÊ | “COSMOPOLÍTICAS E ONTOLOGIAS RELACIONAIS ENTRE POVOS INDÍGENAS E POPULAÇÕES TRADICIONAIS NA AMÉRICA LATINA”

Apresentação

Salvador Schavelzon

📍 Universidade Federal de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil

✉ schavelzon@gmail.com

Este dossiê surge da necessidade de abrir um diálogo entre trabalhos recentes provenientes de distintos contextos etnográficos da América do Sul e do passado mesoamericano. Todos eles estão relacionados de alguma forma com uma abertura para sensibilidades e mundos outros, não modernos, ou de modernidades nas quais algo sempre escapa, com modos de vida ou racionalidades outras que, embora minoritárias, estão por toda parte e mostram, nos artigos a seguir, sua vitalidade.

Apresentamos aqui um conjunto de pesquisas que nos reportam a modos de existência e resistência de populações mapuche-pehuenches do sul do Chile; cosmopolítica de povos indígenas do Paraguai; transformações da política indígena, comunitária e feminista da Bolívia; significados da arte e epigrafia maia; desentendimentos vinculados aos programas de desenvolvimento nas cozinhas de um povoado do norte da Argentina; e sentidos da vida de povos afro-indígenas do oeste paraense no Brasil.

Estes trabalhos resultam de pesquisas de doutorado e pós-doutorado concluídas nos últimos anos, num momento em que, dentro e fora da antropologia, alguns caminhos parecem se abrir. A crise civilizatória, de fato, visibiliza a possibilidade e urgência de um retorno cosmopolítico entre povos tradicionais e ameríndios, assim como na imaginação política das cidades que se relaciona com aquela. Na antropologia, um momento de reflexividade e questionamento sobre o lugar do antropólogo parece não ser mais o centro da discussão, com caminhos etnográficos certos que fogem do passado colonial e funcionalista da disciplina, mostrando, desde outro lugar, imagens potentes. Estes caminhos trilham mundos com atenção às ficções e mitologias modernas, as certezas do imaginário ocidental que ameaçam determinar nossa conexão com a diferença.

Discussões vinculadas à chamada “virada ontológica”, à antropologia reversa, pós-humana e pós-social, confluem com antropologias de contextos explorados pelos estudos da Ciência e Tecnologia, fortalecendo uma opção pela etnografia, com abertura para mundos relacionais e cosmopolíticos, isto é, uma política que não pode mais ser pensada sem o cosmos (Stengers, 2005; Latour, 2004, De La Cadena 2010). O lugar a partir do qual se situam os artigos aqui reunidos parece ser o único possível para uma antropologia que se relaciona com populações tradicionais ou indígenas: o dos mundos dos outros, e os outros mundos, numa volta ao território e ao poder da invenção como força para enfrentar o universalismo do mundo do Um. Nesse lugar, a cosmopolítica não é apenas um modo de existência em florestas ou comunidades afastadas *ainda* não alcançadas pelo poder da mercadoria, das políticas públicas ou as plantações. Constitui-se também como programa para a antropologia, onde queira que exista um lugar para algo não ser incorporado, para divergir ou continuar pensando por fora da ordem e racionalidade dominantes.

Entre as populações indígenas da América do Sul, universo da maioria das pesquisas aqui trazidas, o retorno cosmopolítico se verifica com uma maior visibilidade para lutas pelo território e pela vida – em um sentido amplo e aberto. A comunidade – complexo de relações de não-representação e conexões parciais com outros seres, onde se confundem tempo e espaço, natureza e cultura (na definição de De La Cadena, 2015) – conseguiu alterar marcos constitucionais e de políticas públicas, levando também Pachamama para novos lugares, que não são os da “Natureza”, nem da “Cultura”, como esferas diferenciadas. No entanto, a comunidade se desenvolve principalmente num nível subterrâneo, onde também se tecem alianças com resistências cosmopolíticas de cidades colapsadas, burocratizadas e atropeladas por promessas do progresso que se realiza como destruição. As relações do Ayllu andino que, como arquipélago ou memória ancestral persiste nos Andes, se encontra também com um esquecimento e nomadismo das terras baixas onde o corpo, como ensamblagem de afetos, é o lugar de onde se perfila uma troca de perspectivas, que também não é um diálogo entre culturas, e exige pensar para além da representação (Viveiros de Castro, 2015a).

Nesse cenário, a possibilidade de nossa contribuição encontra dificuldades na eminente destruição de territórios e formas de vida, produto de um avanço avassalador contra a diferença que questiona o próprio sentido do projeto antropológico. Este encontra vigor na cumplicidade com outros mundos, contra os universalismos imperiais, ali onde seja possível experimentar, criar ou diferir, antes ainda que direitos sejam reivindicados, e pacificações violentas tentem ser decretadas. Poucas são as ferramentas contra o governo biopolítico, o pensamento de Estado, e o antropocentrismo que define o ambiente em função do Homem, tentativas articuladas de demarcação dos limites do possível. Xamãs,

bruxas, e persistentes agricultores ou ociosos selvagens, no entanto, mantém uma resistência cosmopolítica ativa, em sintonia com a necessidade de interferência contra as frentes do capitalismo sul-americano do agronegócio, da exploração extrativa de grande escala, da mercantilização da vida e do território (ver por exemplo, nessa direção, Kopenawa e Albert, 2010 e Comisión Sexta del EZLN, 2015).

É junto a esses mundos e possibilidades de diferença que a antropologia se soma às lutas de descolonização, autonomia e cosmopolítica, contra a sobrecoificação dos mundos dos outros, e como parte de uma reconfiguração do campo científico que aposta por uma nomadologia, ou ciência menor; do clinâmen; da cartografia problematizadora como método; da coexistência de heterogêneos; da metamorfose contínua contra os aparelhos de identidade do Estado; de mundos que são acontecimentos antes do que essenciais ou estabilizações que se pretendem universais e redutíveis a binarismos persistentes (Deleuze e Guattari, 1980). Essa antropologia assume o “programa” zapatista de pensar *um mundo onde caibam muitos mundos*, e resiste hoje por distintos caminhos à tentativa de calar as vozes dos outros a partir de vários pragmatismos desencantados, sejam sofisticados, na imposição de uma única História onde todos se proponham incluídos, ou brutais, mas sempre negando a proposta cosmopolítica pela qual a diferença não é explicada nos termos do mundo hegemônico, não corresponde ao folclore, nem ao pequeno teatro humano do multiculturalismo.

Para além do humano, numa contínua reinvenção de mundos que escapam da civilização euro-estadunidense, os trabalhos aqui apresentados contribuem numa cartografia que recupera, traduz, problematiza, descreve e dialoga com mundos de populações que mantêm vínculos ancestrais com o lugar, ou novas resistências frente ao persistente assédio etnocida (cf. Clastres, 2003) na resistência desde o lugar (Escobar, 2008). Eles se inserem nos esforços de registrar a diferença entre as próprias formas de entender a diferença (Wagner, 1975), com estórias etnográficas (Blaser, 2010) que permitem que nos aproximemos de fragmentos de interações entre mundos. A antropologia encontra assim, nos desdobramentos da sua etnografia, a recusa de uma ciência da identidade e dos significantes mestres que fazem da vida dos outros um eterno retorno aos nossos lugares de conforto: o social, o poder, os direitos, a cultura, a natureza.

Ao contrário, infinitas epistemologias se configuram a partir de outras ontologias. Estas abrem caminhos de multiplicidade, de acordo com as práticas que sejam agenciadas, porque a cosmopolítica exige perguntarmos não sobre um mundo de diferenças, também não sobre diferentes perspectivas sobre o mundo, mas sobre como as diferenças dizem respeito a diferentes mundos. Longe do mononaturalismo que separa toda forma de sociedade da natureza; e do multiculturalismo, que faz a mesma coisa na ideia de ontologias que se encontram

num mundo que é igual para todos; a ontologia se afasta do uso comum do conceito de “cultura” (Venkatesan et al., 2010). No seu sentido antropológico atual, aberto ao multinaturalismo, a “ontologia” aparece então, no dizer de Viveiros de Castro (2015b), como máquina filosófica de guerra antiepistemológica e *contra-cultural* (nos dois sentidos de “contracultura”), além de ser também “contranatura”, como simbiose transversal entre heterogêneos, devir entre o homem e a natureza, aliança “antinatural” e externa ao Estado (Viveiros de Castro, 2015a).

Um elemento revelador do tipo de antropologia que aparece nos trabalhos aqui reunidos é a evitação do tratamento conceitual das “realidades” apresentadas pelos indígenas como “representações”; como idiosincrasias particulares de um mundo único, que seria produto da organização da vida em torno de uma “Sociedade” que a política dos homens, através do Estado, deveria cuidar e pastorear; e de uma “Natureza” que a ciência moderna seria responsável por desvelar, o Homem por transformar, o capitalismo por explorar e desenvolver; e a “cultura” por explicar, de forma “relativa” em cada lugar. A crítica a esta *episteme* moderna, descrita de forma notável por Foucault (1966), é também a crítica da “Constituição Moderna” de Latour (1993), como regime que reduz “mundos” e “ontologias” a variações locais, simbólicas, humanas, não audíveis pelas ciências “sociais” fieis ao edifício civilizacional de Ocidente.

O cenário é então de *guerra de ontologias* (Almeida, 2013; Schavelzon, 2016), ou de “conflitos ontológicos” que vem obtendo uma visibilidade sem precedentes na crise da modernidade, e dão conta de pluriversos performados na forma de uma “ontologia política”, onde a realidade é atuada e produto da *intervenção*, não da *observação* ou da *construção* humana (Blaser, 2013). Se trata de diferenças ontológicas que são políticas porque implicam uma situação de guerra, que também não é de palavras (como para a virada linguística), mas de mundos, como mostra a etnografia (Viveiros de Castro, 2015b) ou, no mesmo sentido, “políticas de ontologia”, como multiplicidade de formas de existência agenciadas na forma de práticas (Mol, 2002; Povinelli, 2012; Holbraad, Pedersen, e Viveiros de Castro, 2014), contra o empobrecimento do universo, ou sua mistificação naturalista ou sociológica. Neste confronto, os povos com os quais a antropologia entra em contato resistem contra um mundo invadido faz tempo pelos Modernos e que, mesmo que já acabado, se impõe aos mundos dos outros com capacidade para destruí-los (Danowsky e Viveiros de Castro, 2014).

A guerra de ontologias confronta universos diferentes, de universalismos cartesianos e imperiais com universalismos tribais, não sempre de totalidade projetada e ecumenismo; de ruptura a-significante e não de captura e expansão centralizada; de abertura para o outro contra o fechamento para si. Essa guerra contra a unidade e a eliminação da diferença ocorre com um pluriverso formado por elementos dispersos, pedaços e restos que se articulam de outra forma, sem

respeitar hierarquia, recomeçando a cada momento e com interconexões de tudo com tudo como único princípio. São as conexões deste pensamento selvagem as que se abrem para o cosmos, da cosmopolítica, num caminho ontológico que atravessa pelo meio os divisores modernos, sem propor uma descontinuidade radical entre o mundo e o homem, entre a natureza e a cultura, entre a sociedade dos humanos e dos não humanos. Tanto entre povos autóctones quanto em mundos maquínicos e ciborgues de outros contextos, cada elemento tem capacidade de ressignificar os sucessivos arranjos, e a multiplicidade intensiva nunca permite, assim, o Uno se impor definitivamente.

Outro caminho descartado pelos trabalhos aqui apresentados e por essa antropologia possível, que é dos povos antes de que dos antropólogos, é o da celebração da diversidade e o do hibridismo multicultural, que mesmo partindo de misturas e combinações, não vai além das grandes dicotomias modernas nem é sensível, como a cosmopolítica, ao encontro de mundos sem base epistemológica e biológica ou naturalista comum. Nessa guerra de ontologias, um pluriverso de (não) humanidades luta por existir na dissidência e insurreição, a favor das quais uma antropologia aberta aos outros se torna possível. Está-se, assim, longe da mestiçagem em formulações sintéticas, que neutralizam o conflito entre mundos e emprisionam a diferença na identidade e organização individualizadora e não relacional (Goldman, 2015; Kelly Luciani, 2016).

O essencialismo pode ser tradução estratégica, mas não é próprio de uma antropologia próxima dos mundos que descreve, e interessada em entender como ontologias (o geontologias) funcionam quando se tornam práticas, e definem o que é vida, o que é inerte, e mostram a política (e a possibilidade de fazer diferente) que existe por trás de todo arranjo (Povinelli, 2012, 2016). Mas mesmo etnógrafos bem informados acerca da complexa heterogeneidade em contínua redefinição, alheia às identidades e formas sociais definitivas e artificialmente estabilizadas, continuam sendo alvo de acusações opostas, como aquelas de construir generalizações inverossímeis e de se ater, ao mesmo tempo, apenas a particularismos pontoais. A preocupação com uma cosmopolítica aberta à participação de não humanos não se confunde com a visão romântica do essencialismo autorreferente, mas deve pagar o custo de não ter decretado o triunfo definitivo do Um, e persistir com os que preferem não fazer parte. Quando o “desencantamento do mundo” aparece como uma das formas da mistificação da razão moderna, não se trata de re-encantar o mundo, numa versão festiva ou paternalista da diferença, mas de reconhecer a situação de guerra. Não há outra possibilidade quando partimos da autodeterminação epistêmica de mundos e ontologias, frente a um liberalismo republicano que incorpora tudo, e busca encerrar o conflito com tolerância e subordinação.

Uma ontologia, ou os traços de um pensamento que se reconstrói, não significa identidade, mas sim a certeza de que não temos consenso sobre um marco epistemológico único, nem pontos de referência universais. Os mundos cosmopolíticos são encantados apenas da perspectiva que pretende estabelecer uma razão neutra, como realização hegeliana e desenvolvimentista que consagra acima de tudo a Europa ou a Mercadoria, com seu universalismo e racionalidade construída como razão e verdade contra o mito, eliminando tudo que não seja parte do arranjo dominante. Ao contrário, a antropologia se aproxima a tudo aquilo que a dialética precisa negar para se impor como lei universal (Viveiros de Castro, 2015a: 128), numa dialética sem síntese (Strathern, 2004), de reversão e cromatismos não teleológicos, capaz de fugir de todo binarismo que busque se estabilizar como triunfante. Entre o relativismo e o universalismo; entre o mercado e o Estado; ou entre a natureza e a cultura, há sempre um outro caminho, porque as ontologias que mapeamos escorregam como fluxos inclassificáveis, e não apenas como codificação que se dispõe para a guerra.

Outra discussão em que os artigos aqui reunidos avançam é sobre o lugar e relação de objetos e coisas do ponto de vista de uma ontologia da multiplicidade, longe das separações modernas mas também de uma economia política ou antropologia da cultura material. Essa discussão, que remete à antropologia de Gell e Mauss, faz parte do que Martin Holbraad chama de “revolução silenciosa da virada ontológica” (2012), algo verificável com o método ontográfico proposto por este autor, aberto para o poder transformador do mundo das palavras e das coisas, em *definições* que interferem no mundo e fogem da representação, recolocando o problema da verdade. No mundo de possibilidades que se abrem quando vamos além da divisão cultura/natureza e da representação (De La Cadena, 2015; Holbraad, 2012), conexões parciais de um mundo pós-plural (Strathern, 1992), apresentam uma guerra que aparece, na sua forma suave, como fonte contínua de controladas equívocas (Viveiros de Castro, 2004), mal entendidos que nas pesquisas etnográficas abrem uma via para a alteridade.

O primeiro artigo do dossiê, de Cristobal Bonelli e Marcelo González Gálvez, busca entender as transformações sociomateriais produzidas pela construção de um caminho entre os povos indígenas do sul do Chile. O enfoque etnográfico permite apreender as determinações infraestruturais de uma estrada no mundo mapuche-pehuenche, e os mundos que essa base infraestrutural põe em relação. Nessa perspectiva de autodeterminação ontológica, o caminho altera o mundo de forma material e social, e podemos entender não o que as pessoas pensam sobre o caminho, mas o que o caminho faz, quais as suas capacidades e mundos que ele possibilita. Com Rancière, os autores apresentam o que seria uma nova distribuição do sensível, determinada pela infraestrutura viária. Esta

apresenta um mundo de conexões, mas também incomensurabilidade e possibilidade de autodestruição do mundo dos indígenas que com ele se relacionam.

No artigo de Francisco Pazzarelli, são cozinhas e fumaças em Huachichocana, norte da Argentina, onde encontramos uma ontologia para ser cartografada, levando-nos a entender uma economia simbólica de excessos, equivocações e conexões parciais entre os mundos das famílias e os dos projetos de desenvolvimento com que interagem. Na descrição de um mundo de variações intensivas das fumaças, fornos, *sinais* e “humores”, encontramos uma vida habitada por forças e seres não humanos que têm sentimentos, tomam decisões, se comunicam, pensam, se alimentam, criam e são criados, respeitam pactos ou não, e também podem ficar bravos ou se queixar.

Ainda em torno de ontologias ameríndias, mas a partir de testemunhas artísticas e epigráficos das cortes do período maia clássico (250-900 DC), o artigo de Alonso Zamora propõe uma interessante reflexão sobre o caráter transformador da arte e a adivinhação, escapando das visões reducionistas, sociologizantes ou deterministas, que explicam o ritual como manipulação de elites, as imagens como confirmação de miragens de mundo prévias – uma visão da história maia que o autor percebe com um sentido semelhante demais ao ocidental e contemporâneo. Inspirado por uma perspectiva wagneriana e como operação ontológica antes que epistêmica, o trabalho permite destacar o caráter inventivo e anticonvencional de ações tomadas contra a ordem, trazendo à existência novos efeitos e relações. Em lugar de justificação do poder, na invenção temos uma coisa única, que cria mundos e ao próprio poder.

Compõe também o dossiê o artigo de seu organizador, Salvador Schavelzon, abordando distintas dimensões da política contemporânea boliviana, na qual a abertura para uma cosmopolítica ontológica ocorre em vários níveis. Dentre eles, é explorado aqui o da transformação e passagem do projeto político centrado na classe social, como sujeito que organiza as narrativas e lutas, para uma concepção étnica que é limiar de uma outra (cosmo)política, nas leituras mais de ruptura da plurinacionalidade, a autonomia indígena comunitária e o Bem Viver. Estes se constituem como possibilidade de expressão de outros mundos, e de agenciamentos que deixem para trás a busca de um novo sujeito da história, abrindo as portas para uma política não representacional nem da transcendência, mas da vida junto a construções comunitárias, onde arranjos não modernos são possíveis. Numa resposta à crise civilizacional que se constrói a partir dos territórios, nas discussões do feminismo comunitário, nas lutas contra o Estado e o desenvolvimento, os povos indígenas também se engajam na tentativa de constitucionalização e reforma das instituições. Nestas, indígenas camponeses se encontram com a força centrípeta do Estado, tensionado desde uma plurinacionalidade entendida como território existencial, e não

como descentralização, inclusão social ou projeto de integração comercial no marco do capitalismo regional.

No artigo de Valentina Bonifácio e Rodrigo Villagrán Carrón a cooperação para o desenvolvimento volta a ser fonte infinita de equivocções ontológicas, agora no campo da política indígena de organizações étnicas do Paraguai, considerando o caso da ampliação do campo da política com a introdução de práticas xamanísticas, e entrando num mundo que está para além do humano, com “seres metafísicos ou habitantes do cosmos indígena multidimensional”. O artigo discute ainda uma política para além das organizações étnicas entre os Maskoy do Alto Paraguai, levantando a hipótese de que a ausência desta forma de organização, vinculado ao modelo fomentado pelas ONGs, financiamento internacional e políticas de desenvolvimento, permite explicar a contribuição alternativa de cerimônias coletivas tradicionais para a constituição da comunidade política. Nas danças de iniciação feminina, e seguindo uma perspectiva ontológica, é possível encontrar um lugar político, que se perde em outras perspectivas, mas se afirma no tecido que conecta a esfera política, os espíritos do monte e das plantas, com a capacidade de obter sustento do território cosmopolítico habitado.

Encerrando o dossiê, Julia F. Sauma escreve sobre os Filhos do Erepecuru, castanheiros e ribeirinhos remanescentes e quilombolas do oeste paraense. Aqui, o método ontográfico se orienta para pensar os mundos possíveis a partir de palavras e formas narrativas que servem para entender práticas concretas, que podem ser de isolamento, de esquecimento ou de *ficar tranquilos*, como formas de um cuidado relacional que remete ao afora de *como as coisas poderiam ser*, com múltiplos potenciais que aparecem em relações e formas de vida elucidados a partir do método etnográfico sensível ao de Fora.

Os seis artigos são uma pequena amostragem que poderia ser ampliada e multiplicada de forma contínua. Basta superar a distância que o mundo da mercadoria e dos binarismos modernos impõem, para encontrar por todo lado outras possibilidades de subjetividades não humanas, vidas e vozes que preferem dizer não antes que aceitar a harmonia em toda parte.

Salvador Schavelzon possui graduação em Ciências Antropológicas pela Universidad de Buenos Aires (2003), mestrado em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2006) e doutorado em Antropologia Social pelo Museu Nacional da UFRJ (2010). Atualmente, é Professor e Pesquisador na Universidade Federal de São Paulo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Mauro

- 2013 “Caipora e outros conflitos ontológicos”. *R@U Revista de Antropologia da UFSCar*, 5 (1): 7-28.

BLASER, Mario

- 2010 *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham, Duke University Press.
- 2013 “Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology”. *Current Anthropology*, 54 (5): 547–68.

CLASTRES, Pierre

- 2003 *A sociedade contra o Estado*. São Paulo, Cosac Naify.

COMISIÓN SEXTA DEL EZLN

- 2015 *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista. Participación de la Comisión Sexta del EZLN*. Tomos I y II. México, s/E.

DANOWSKY, Deborah e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 2014 *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis, Cultura e Barbárie/ Instituto Socioambiental.

DE LA CADENA, Marisol

- 2010 “Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond ‘politics’”. *Cultural Anthropology*, 25 (2): 334-370.
- 2015 *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham, Duke University Press.

DELEUZE, Giles. e GUATTARI, Félix.

- 1980 *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*. Paris, Minuit.

ESCOBAR, Arturo

- 2008 *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham, Duke University Press.

FOUCAULT, Michel

- 1966 *Les mots et les choses (une archéologie des sciences humaines)*. Paris, Gallimard.

GOLDMAN, Marcio

- 2015 “‘Quinhentos anos de contato’: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem”. *Mana*, vol. 21, n. 3.

HOLBRAAD, Martin

- 2012 *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago, University of Chicago Press.

HOLBRAAD, M.; PEDERSEN, M. A. e VIVEIROS DE CASTRO, E.

- 2014 “The Politics of Ontology: Anthropological Positions, Theorizing the Contemporary”. *Cultural Anthropology website*, january 13.

KELLY LUCIANI, José Antonio

- 2016 *Sobre a Antimestiçagem*. Desterro, Cultura e Barbárie.

KOPENAWA, Davi. e ALBERT, Bruce

- 2010 *La Chute du ciel*. Paris, Terre Humaine / Plon.

LATOURE, Bruno

- 1993 *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Harvard University Press.
2004 “Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck”. *Common Knowledge*, 10 (3): 450-462.

MOL, Annemarie

- 2002 *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham, Duke University Press.

POVINELLI, Elizabeth A.

- 2012 “The Will To Be Otherwise / The Effort of Endurance”. *South Atlantic Quarterly*, 111, n. 3: 453-57.
2016 *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Duke University Press, Durham and London.

SCHAVELZON, Salvador

- 2016 “Cosmopolítica y yuxtaposición en la propuesta de Estado Plurinacional de Bolivia” *Revista Chilena de Antropología*, 33: 87-101.

STENGERS, Isabelle

- 2005 “The Cosmopolitical Proposal”. In LATOUR, B. e WEIBEL, P. (orgs.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MIT Press.

STRATHERN, Marilyn

- 1992 *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*.
Cambridge, Cambridge University Press.
- 2004 *Partial Connections*. New York, Altamira Press.

VENKATESAN, CARRITHERS, CANDEA, SYKES, HOLBRAAD e SOUMHYA

- 2010 “‘Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the
2008’ Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory,
University of Manchester”. *Critique of Anthropology*, 30: 152-200.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 2004 “Perspectival Anthropology and the Method of
Controlled Equivocation”. *Tipiti: Journal of the Society for the
Anthropology of Lowland South America*, 2, n. 1: 3-22.
- 2015a *Metafísicas canibais*. São Paulo, N-1/Cosac Naify.
- 2015b “Who is Afraid of the Ontological Woolf?: Some Comments on an
Ongoing Anthropological Debate”. *Cambridge Anthropology*, 33 (1): 2-17.

WAGNER, Roy

- 1975 *The Invention of Culture*. Chicago, University of Chicago Press.

¿Qué hace un camino? Alteraciones infraestructurales en el Sur de Chile

Cristóbal Bonelli

🏠 *Universidad de Amsterdam | Amsterdam, Holanda*

✉ *cristobalbonelli@gmail.com*

Marcelo González Gálvez

🏠 *Pontificia Universidad Católica de Chile | Santiago, Chile*

✉ *magonzalezg@uc.cl*

RESUMEN

En este artículo, intentamos dar cuenta de la transformación sociomaterial que ha gatillado la construcción de caminos en los mundos indígenas del sur de Chile. Inspirados inicialmente por la noción de “mente inmanente” batesoniana, intentamos comprender y conceptualizar las capacidades de los caminos para potenciar radicalmente la reconstitución de un mundo relacionalmente constituido, y que por tanto es de suyo contingente. A partir de nuestras exploraciones etnográficas, proponemos que el camino no posibilita la alteración simplemente porque promueve el contacto, la interconexión, y las relaciones interculturales, sino porque altera materialmente el mundo, promoviendo relaciones intersociomateriales determinadas infraestructuralmente. Finalmente, exponemos que la alteración material del mundo produce resultados inciertos, posibilitando incluso su propia destrucción. En este sentido, este trabajo discute etnográficamente el problema de la auto-determinación ontológica en términos infraestructurales.

PALABRAS-CLAVE

Camino,
Infraestructura,
Mapuche, mente
Inmanente,
Alteración
ontológica.

Consideremos un hombre que derriba un árbol con un hacha. Cada golpe del hacha es modificado o corregido, de acuerdo con la figura de la cara cortada del árbol que ha dejado el golpe anterior. Este proceso auto-correctivo (es decir, mental) es llevado a cabo por un sistema total, árbol-ojos-cerebro-músculos-hacha-golpe-árbol, y este sistema total es el que tiene características de mente inmanente. Más correctamente: tendríamos que formular el asunto como: (diferencias en el árbol)-(diferencias en la retina)-(diferencias en el cerebro)-(diferencias en los músculos)-(diferencias en el movimiento del hacha), etcétera. Lo que se transmite alrededor del circuito son transformaciones de diferencias. Y, como se señaló anteriormente, una diferencia que hace una diferencia es una idea o unidad de información. Pero este no es el modo en como el hombre-promedio de Occidente ve el evento de la secuencia del árbol que está siendo derribado. Él dice: "Yo corto el árbol" e incluso piensa que hay un agente delimitado, el "self", que realizó una acción intencionada sobre un objeto delimitado.

Gregory Bateson

Mi hermano mayor, Lorenzo... Él fue muy ambicioso, le copió mucho a los winka, todo lo que el winka tenía, él tenía que tenerlo... Y tenía recursos así que lo conseguía... Después que se abrió el camino hace unos 30 años atrás, él se empezó a weiweicar, a volverse loco, yo quiero esto, yo quiero lo otro... Él fue el primero que se compró una motosierra, y eso fue un error. Antes de eso no se conocía motosierra, nadie, una cuestión que se echaba andar y sonaba como un vehículo, impresionante... Y se compró una... Grueso error... Empezó a cortar los árboles sin medida, sin consecuencia. Disfrutaba cortando árboles... y fue una cuestión tan impactante, cortar robles grandes enteros que había, o por gusto cortar palos, y prácticamente no dejó árbol, sobre todo hualle... Y la gente empezó a tener motosierra, y ahí quedo la crema, empezaron a cortar palos sin medida, sin consecuencia, empezaron a llevar arriba las pinalerías, a cortar cuestiones pa' hacer puestos... Y eso fue transgredir la naturaleza, transgredir todo, porque antes nadie hablaba o gritaba arriba en la pinalería, y llegar con una moto, según los antiguos, la gente anciana dice que esa cuestión espanta todo el newen, y sacan los ngen que están ahí en la naturaleza, se asustan, se arrancan, y ahí queda la crema. Ahí empezó el tema de la invasión de la naturaleza, nosotros mismos fuimos los culpables del tema, no hubo medida, y así estamos. La tierra no tiene fuerza, no tenemos fuerza como pewenche, no pensamos como pensaban nuestros abuelos, padres... Estamos locos... Hoy día estamos pensando en cosas... En la plata, no tengo trabajo, en comprar, una tele, un plasma, una camioneta, un auto, tener una casa de lujo, esa onda... Todas cosas que trajo el camino.

Francisco

¿Cómo entender la relación de un árbol con el hombre que lo corta? ¿Qué tipo de epistemología resulta más adecuada para pensar este vínculo? Intentando ilustrar pedagógicamente distintos modos de conceptualizar la relación organismo-ambiente, Gregory Bateson (1972) nos ofrece, en el primer epígrafe de este artículo, dos epistemo-lógicas para entender dicha relación. De un lado, una lógica dicotómica, que separa “de raíz” al sujeto que corta del objeto cortado; del otro, una “eco-lógica”, que sitúa a los elementos de la descripción como pertenecientes a una cadena de diferencias conectadas inmanentemente.

En el segundo epígrafe, Francisco, nombre ficticio que hemos dado a una persona mapuche-pewenche del sur de Chile, describe una relación entre el árbol y quien lo corta a partir de la incorporación de la motosierra. A diferencia de la distinción realizada por Bateson, Francisco parece no distinguir tan clara y distintamente entre un “hombre occidental promedio” y un hombre “menos promedio” y “menos occidental”; para Francisco, su hermano es siempre su hermano, la misma persona, aun cuando sus prácticas se vean *alteradas*. Lo que sucede es que la incorporación material de la motosierra hace posible la aparición de nuevos modos de relación entre el árbol y quién lo corta. Es, en efecto, la tecnología material del *winka*, el otro paradigmático en el mundo mapuche¹, la que posibilita aunque no necesariamente determina la *alteración* de las prácticas relacionales que el hermano de Francisco establece con el árbol. De modo similar en que el bastón del ciego es considerado como una extensión de la visión de quien lo utiliza empleando otra analogía batesoniana, Francisco parece implicar que tanto hacha y motosierra son extensiones de su hermano. Pero, al ocurrir la sustitución de una por la otra, el hermano de Francisco “enloquece” (o *weiweikea*) y pasa a asemejarse al “hombre occidental promedio” imaginado por Bateson, esta vez, *alterado* por “*todas [las] cosas que trajo el camino*”.

Lo que intentamos explorar en este artículo es el tipo de *alteración sociomaterial* que aparece gatillada por el camino. De manera casi experimental, nos interesa expandir el evento tecnológico específico que habría provocado el cambio percibido por Francisco tanto en su hermano como en otros, y analizar el metabolismo material que genera la introducción de esta infraestructura vial en los mundos indígenas. En otras palabras, exploraremos etnográficamente qué hace un camino, intentando dar cuenta de las alteraciones que produce respecto a lo que puede ser considerado o no, en última instancia, como “mundo material”.

En una lógica cercana a la expuesta por ese “hombre occidental” referido por Bateson, un camino es usualmente comprendido como una infraestructura que transporta materiales y facilita el flujo y la interconexión de tecnologías y entidades diversas. Lo que intentaremos demostrar en este artículo, o al menos lo que creemos que nuestras etnografías ofrecen, es una reflexión menos obvia respecto a lo que un camino hace: el camino no solo transporta materiales, sino

¹ El término *winka* provendría de la expresión “*pu inka*” (“los *inka*”), pero se utiliza indistintamente para referir a todos quienes, por distintas razones, son considerados no mapuche (españoles, chilenos, y otros extranjeros). Para una profundización sobre esta noción, véase González Gálvez (2016).

que también produce tensiones, transforma y multiplica los mundos sociomateriales en que se introduce. Intentaremos describir cómo lo que a primera vista puede ser lisa y llanamente considerado como una conexión material entre mundos preexistentes, en realidad, implica procesos metabólicos sociomateriales muchos más complejos, inciertos e impredecibles.

Para la realización de esta reflexión, nos inspiramos en debates antropológicos recientes que han ubicado justamente al camino en el centro de las indagaciones etnográficas, conceptualizándolo como la infraestructura paradigmática del siglo XXI, en tanto facilita el desarrollo de la así llamada “sociedad de la información” y la realización de actividades extractivas fundamentales para las economías nacionales (Dalakoglou y Harvey, 2012). Entre otras cosas, estas aproximaciones han mostrado que los caminos no solo funcionan como conectores y desconectores (también ordenadores y potenciadores) de distintos objetos y sujetos, sino que además tienen la capacidad de transformar relaciones sociales y materiales, generando nuevos mundos (Dalakoglou y Harvey, 2012; Pedersen y Bunckenborg, 2012). En este sentido, creemos posible entender el camino no simplemente como un ente inerte que permite y potencia o incluso expresa la conexión, el intercambio y la interacción entre diferentes sujetos y objetos, sino que como una parte integral de un sistema relacionalmente constituido que, de hecho, por esto mismo, se reconfigura a partir de su integración. Luego, el camino no sería solamente una infraestructura que se monta sobre el paisaje, alterándolo como si fuese una suerte de adición al paisaje “allá fuera”, sino que sería una parte constituyente de lo que Jensen (2015) denomina “infraestructuras ambientales”: sistemas relacionales contingentes que generan articulaciones sionaturales y políticas inciertas e insospechadas.

Considerando esto, este artículo intenta dos apuestas que nos parecen fundamentales para aproximarnos a la infraestructura de los mundos vividos por distintos agentes, y que derivan estrictamente de nuestra propia aproximación etnográfica a estos mundos. La primera apuesta se relaciona con desestabilizar, una vez más, la distinción entre el mundo y su representación, o entre la infraestructura y la superestructura, para abrazar una aprehensión de la vida que se aproxime más adecuadamente a aquella que experimentamos etnográficamente y que, lejos de hacer estas distinciones dualistas, aplica prácticas consistentemente monistas (Henare, Holbraad y Wastell, 2007). Para esto, nos apoyamos en la noción de “infra-reflexibilidad” propuesta por Bruno Latour (1988), que intenta dar cuenta de un tipo de reflexividad inmanente propia de los ensamblajes infraestructurales, intentando, además, evitar a toda costa el desarrollo de metalenguajes. Con este espíritu, nuestra infra-reflexión etnográfica intentará mantenerse al margen de aproximaciones que consideran, por un lado, los materiales infraestructurales como una mera expresión de estructuras sociales y

políticas preexistentes, o por otro, como el determinante último de la vida social (Hennion y Grenier, 2000; Jensen, 2015, 2016).

Nuestra segunda apuesta toma en consideración que la inconstante constitución relacional que parece caracterizar a las entidades que participan de la vida social mapuche tiende, al incluir nuevas partes-relaciones sociomateriales, a una alteración difícilmente previsible que es, sin embargo, autodeterminada por su infraestructura. Esto nos lleva a proponer lejos de la posibilidad de desentrañar un marco general a partir del descubrimiento de una continuidad semiótica, donde el relacionamiento de todos los seres es conmensurable (Kohn, 2013) que el potencial ontológico de las entidades, actualizadas permanente y diferentemente por distintas relaciones sociomateriales, genera continuamente nuevos mundos de plano inconmensurables (Nadasdy, 2007; Povinelli, 1995, 2001). Desde ahí, nuestro artículo ofrece una reflexión cosmopolítica, en tanto demuestra, siguiendo el trabajo de Marisol de la Cadena (2010), distintas equívocas concepciones del mundo material y su agencia (Viveiros de Castro, 2004). En esta línea, pretendemos problematizar la posible comprensión de la interacción entre entidades previamente no relacionadas humanas y no humanas como un “evento”, en el sentido que dan a este término Meinert y Kapferer (2015). Esto es, como un pivote que reafirma y realiza un potencial que se encuentra en la misma constitución de las entidades que entran en interacción. Luego, ofrecemos un análisis etnográfico sobre el papel que juega la autodeterminación ontológica de las infraestructuras en sus propias transformaciones². Esta idea evoca, al menos merográficamente (véase Strathern, 1992), debates epistemológicos en teoría sistémica iniciados por el mismo Bateson, y desarrollados más tarde, entre otros, por los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela a través del concepto de “determinación estructural”. Este establece que todos los cambios de un sistema “están determinados por su estructura, *cualquiera que ésta sea*, y en los cuales estos cambios estructurales se dan como resultado de su propia dinámica o desencadenados por sus interacciones” (1984: 64, nuestro énfasis). En lo que sigue, no nos interesa imponer estas teorías y sus meta-lenguajes a nuestros materiales etnográficos. Lo que más bien pretendemos es señalar que, a la luz de un análisis etnográfico del metabolismo infraestructural producido por un camino, tal idea de “determinación estructural” parece recobrar su fuerza conceptual más allá de los fundamentos biologicistas de la teoría sistémica, dado que los materiales de las infraestructuras, *cualquiera que esta(s) sea(n)*, no son jamás unívocos ni definitivos. Así, nos interesa sugerir en este trabajo que cualquier indagación que intente explorar transformaciones infraestructurales, necesita soportarse en un análisis etnográfico que dé cuenta de las propiedades materiales específicas que constituyen la infraestructura, y de alguna y otra manera, la auto-determinan de maneras insospechadas.

2 Para una revisión analítica de los debates actuales sobre auto-determinación ontológica, véase Holbraad, Pedersen y Viveiros de Castro (2014).

LUGARES EN EL SUR DE CHILE

Las experiencias etnográficas que dan origen a este trabajo tuvieron lugar en dos localidades indígenas mapuche y mapuche-pewenche de la Octava Región del Bío Bío, en el sur de Chile. Históricamente, el río Bío Bío ha jugado un rol preponderante en la relación entre la población mapuche y distintos extranjeros. En 1641, fue declarado como la frontera que separaba a los españoles de los mapuches, aunque funcionaba como tal desde al menos 1598, luego de la histórica derrota del ejército hispano en la batalla de Curalaba (Millalén, 2006). Con posterioridad a estos eventos, el Bío Bío permaneció como la frontera septentrional de los territorios mapuche por más de dos siglos, aunque permitiendo un constante relacionamiento e intercambio entre ambos lados de ella (Boccaro, 2007). En lugar de impermeabilizar totalmente el contacto de las entidades que separaba, la frontera funcionaba como una delimitación sociomaterial porosa que permitía un contacto continuo entre los lados que distinguía (Bashkow, 2004). Este contacto se dinamizó e incrementó exponencialmente, de manera posterior, con la instauración del Estado Chileno (Bengoa, 2000). De esta forma, las relaciones entre poblaciones mapuche y extranjeras tienen larga data, gozando por mucho tiempo de una declarada y práctica horizontalidad a través de la “frontera” del Bío Bío (Foerster, 2004). Sin embargo, con la formación del Estado y la disolución formal de la frontera, aumentó abismalmente el flujo a través de ella, permitiendo la instalación chilena y la ocupación militar de los territorios mapuche desde la década de 1860. Como corolario de este proceso, el Estado chileno introdujo una política de radicación de las poblaciones indígenas, reconociendo la propiedad consuetudinaria de tan solo un 10% del territorio mapuche ancestral³. Esto provocó, posteriormente, una creciente escasez de tierras, que gatilló a su vez un extendido proceso de migración campo-ciudad durante todo el siglo XX, que algunos han descrito comparativamente como la “diáspora mapuche” (Ancán y Calfío, 1999). Gracias a esta diáspora, en la actualidad, la mayoría de la población mapuche habita en áreas urbanas de Chile. Por su parte, los mapuche que aún permanecen en los remanentes de sus territorios ancestrales han debido lidiar, entre otras cosas, con la expansión de la industria forestal incentivada por la dictadura militar que ocupa, en la actualidad, 2.201.581 HA que corresponderían al territorio ancestral mapuche (Aylwin, Yáñez y Sánchez, 2013) y con la expansión asistencial y subsidiaria desarrollada desde el retorno a la democracia chilena en 1990. Estos procesos, en su conjunto, han provocado la articulación de diversos movimientos mapuche de resistencia. Como respuesta a ellos, desde el año 2000, más de un centenar de mapuche han sido encarcelados por acciones relacionadas con reivindicaciones territoriales, entre los cuales una cincuentena han sido acusados y procesados bajo una ley

3 510.386 HA de un total aproximado de al menos 5.000.000 HA (González, 1986).

antiterrorista heredada de la ya referida dictadura (Correa y Mella, 2010; Bonelli y Vicherat Mattar, en prensa).

En las localidades donde trabajamos la comunidad de Pitiril, en la cordillera andina de Alto Bío Bío, y el valle de Elicura, cerca de la costa pacífica en la provincia de Arauco también se manifiesta el contacto que hemos descrito, aunque con algunos matices. En la primera, la interacción entre mapuche-pewenche y chilenos ha existido durante todo el siglo xx y parte del xix, sin embargo generalmente de forma esporádica y fragmentaria, dada la situación relativamente aislada que presenta este lugar enclavado en la Cordillera de los Andes, donde hasta hace unos 30 años no existía camino alguno que permitiese transitar con facilidad entre el valle del Queuko donde se ubica Pitiril y diversas localidades chilenas más urbanizadas ubicadas hacia el poniente. De modo diferente, el valle de Elicura ha sido una zona de contacto entre mapuche y no-mapuche desde inicios de la conquista, ubicándose en una posición estratégica entre la zona de Arauco y Purén-Lumaco, dos nodos neurálgicos durante este proceso. Con el paso de los años, y con mayor intensidad luego de la independencia de Chile, Elicura continuó siendo un lugar en cuyas cercanías transitaban personas de diversa proveniencias, incluyendo importantes números de colonos alemanes y chilenos⁴.

A pesar de esta aparente diferencia en la intensidad y extensión del contacto, estos elementos, tanto en Pitiril como en Elicura, parecen no ser realmente relevantes en la reflexión que la gente hace sobre la alteración que han sufrido sus vidas, sus relaciones y sus mundos. Aun cuando esta alteración pueda relacionarse con la subordinación, con la violencia estructural y con el colonialismo, contrario a lo que podría esperarse, estas variables no son relevadas como las causas centrales de aquellos cambios y, aunque son consideradas, usualmente se encuentran subyugadas a un suceso infraestructural específico. Como veremos, la transformación tendría que ver, simple y llanamente, con la construcción o mejoramiento de un camino. Considerando esto, el ejercicio que nos hemos propuesto experimentar en este artículo es el de considerar al camino como un enigma a ser descifrado etnográficamente: solo sabremos lo que es un camino si exploramos lo que un camino hace y sus capacidades (véase Deleuze y Guattari, 1987).

Antes de comenzar esta exploración, vale una importante aclaración. Tradicionalmente, en la vida mapuche rural, los caminos *rupü* en chedungun han gozado de un importante nivel de atención, siendo un elemento recurrente en historias, proverbios y otros géneros narrativos. Un ejemplo de esto son los relatos sobre la vinculación transcorderana (Fernández, 1999), el papel que se adscribe al camino como un potencial visualizador del destino personal (Course, 2014), y especialmente la manera en que muchas narrativas mapuche están aso-

4 Estos matices con respecto al contacto evidencian una diferencia, por ejemplo, en la realidad lingüística de ambos sectores. Así, mientras en Pitiril hay una importante concentración de hablantes bilingües en castellano y chedungun (en todo Alto Bío Bío, en general, habría un 90,7% de población bilingüe), en Elicura, el porcentaje de población bilingüe parece ser mucho menor, rondando en torno a un 40% (Gündermann et al, 2008; Teillier, 2013).

ciadas tanto a viajes, que implican transitar o hacer caminos (González Gálvez, 2016), como a relevar los caminos como lugares donde se producen encuentros (Koessler-Ilg, 2007). Estos caminos, no obstante, parecen ser de un tipo diferente a los caminos construidos por el Estado chileno, aquellos que provocarían la alteración infraestructural de los mundos vividos mapuche. Para comprender esta diferencia, es necesario trazar una distinción entre los nuevos caminos chilenos, y los antiguos caminos mapuche. Estos últimos, en la actualidad, son referidos simplemente como “huellas”. Así, como su mismo nombre lo indica, estos parecen ser concebidos como los remanentes de tránsitos previamente emprendidos, que pueden ser seguidos o no en la persecución de una relación. En otras palabras, las “huellas” son los vestigios de relaciones previamente establecidas, cuya creación se debió justamente a la deliberada acción de querer establecerlas. De modo similar a como señala Allerton (2013), entre los manggarai de Indonesia, el establecimiento de relaciones crea senderos que se inscriben en el paisaje y que son el remanente de una conexión real; si dicha conexión no es actualizada de manera constante, ellos desaparecen. Además, son libres, en tanto su construcción personal puede o no estar influenciada por el trazo de huellas anteriores, siendo siempre posible la creación de un sendero completamente nuevo. De modo diferente, los caminos nuevos, aquellos impuestos desde el exterior, tienen la pretensión de facilitar el establecimiento de relaciones, uniformando y facilitando el tránsito para la consecución de ello. Estos caminos están hechos para permanecer y normar los movimientos, haciendo inviable la emergencia de construcciones personales de “huellas” alternativas. Finalmente, y quizás de modo más importante, estos caminos, a diferencia de las “huellas”, permiten el tránsito permanente y continuado de “cosas ajenas”, como veremos a continuación.

EL CAMINO Y LAS COSAS AJENAS

Hoy en día, las distintas comunidades del valle del Queuko (Pitril, Cauñicu, Malla Malla, Trapa Trapa, Butalelbun) se encuentran conectadas por un camino rural (Figura 1), construido en la década de 1980. Este camino es muy importante para los habitantes de este valle, no solo porque permitió a muchas personas tener un

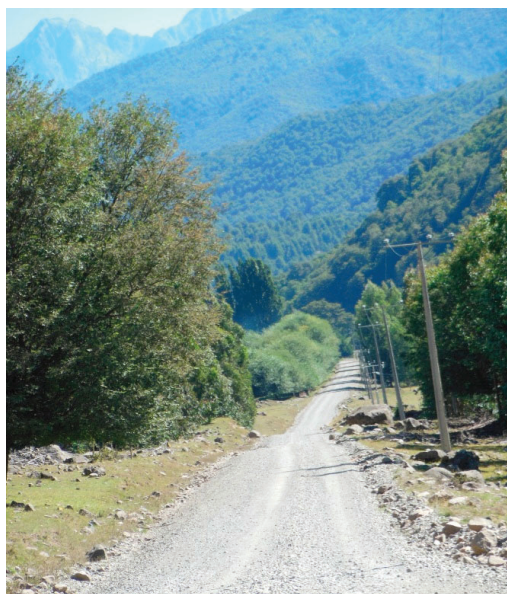


Figura 1:
El camino

trabajo durante los varios años que duró su construcción, sino también porque fue a través de él que empezaron a llegar a las comunidades una importante cantidad de objetos que antes no existían. En efecto, el camino ha representado para muchos la posibilidad de acceder a los beneficios de la vida chilena, a la “comodidad” del trabajo asalariado, a las comidas de supermercado, al agua caliente, etc. Sin embargo, también ha representado, como señalaba un anciano de Pitiril, el inicio de un gran desorden: “El camino trajo un gran *trajino*, permitió la llegada de un sinfín de ‘cosas ajenas’ (*ka yewum*)”.



Figura 2:
Un objeto
que llegó
por el camino

Mucha gente en el valle del Queuko habla del camino como la entidad que gatilló el cambio de “mentalidad” en las nuevas generaciones, a través de la incorporación de cuestiones exóticas, tales como materiales de construcción para nuevas casas, escuelas públicas, postas de salud, comerciantes, ropa, comida chilena, dinero, teléfonos celulares, televisores y, más recientemente, internet y televisión satelital. Este abanico de “cosas ajenas”, además, tuvo un impacto en los habitantes no humanos del valle. En palabras de otro de los habitantes de Pitiril,

Todo ese trajino llevó a que hoy en día se vean mucho menos apariencias andando por aquí... Muchas apariencias decidieron irse a otro lugar debido a este trajino... Por ejemplo la wacako [vaca de agua] no se ve más, tampoco el culebrón se ve más, ni ese pájaro depredador llamado piuchen... Todos esos seres que veíamos en el pasado se han ido yendo... De hecho, el mismo ser este que me viene a visitar en las noches y me chupa la sangre, ya no visita a la gente más nueva... Ese, el witranalwe, quizás por todas esas inyecciones que le ponen a la gente nueva, la sangre de los jóvenes no le gusta más, no le gusta la sangre mezclada con inyecciones...

De manera importante, la llegada del camino implica, en la práctica, el desuso de las tradicionales “huellas”, donde usualmente ocurrían los encuentros con las *apariencias*; es más, la llegada del camino implicó muchas veces la desaparición tanto de las “huellas” como de las *apariencias*. Así, la retirada de las *apariencias* puede ser vista como una respuesta a la llegada del camino y su *trajino*, evento en el que la infraestructura vial altera, insospechadamente, la distribución del mundo sensual indígena. En este sentido, y haciendo eco de algunas reflexiones de Jacques Rancière, se podría decir que el camino ha tenido un efecto “político” en el mundo mapuche-pewenche, en tanto ha producido una nueva “distribución de lo sensible”, de lo visible, de lo hablable y de lo decible (2006: 121)⁵. Lo que parece estar en juego, aquí, es una redistribución de lo sensible en la que el camino no solo se presenta como una tecnología de la conexión, sino que simultáneamente opera como una tecnología de la distanciamiento (Pedersen y Bunkeborg, 2012). Esta distanciamiento se realiza, sin embargo, a partir de la comprensión de los materiales sensibles preexistentes al camino en el valle, en donde las *apariencias* deciden, autónomamente, tomar distancia respecto de aquella otra materialidad soportada y transportada por el camino. En cierto sentido, el camino es capaz de alterar la frontera virtual que existía entre los variados seres que habitaban el valle, entre *apariencias* y humanos. Como tecnología de la distanciamiento, el camino posibilita y gatilla un arranque en partida doble: los más jóvenes deciden emigrar hacia los sectores urbanos de Chile, mientras que las *apariencias* deciden partir hacia lugares inciertos para los propios habitantes del valle, produciendo así una extensión del mundo virtual que las acoge en exilio voluntario. Para decirlo con un lenguaje Batesoniano, lo que el camino altera es la cadena de diferencias propias de la mente inmanente: aquello que generaba unidades de información en el mundo del valle *antes del camino*.

5 Para aproximaciones similares, véase Bennett (2010) y De la Cadena (2010).

6 En la vida mapuche, hay muchos tipos de piedras que forman parte de la continuidad del *newen*. Importantes ejemplos de estas son las “piedras machi” de Alto Bio Bio, y los *likan* de Elicura, piedras animadas vinculadas a los volcanes. Una famosa piedra, que manifiesta de manera especial el *newen*, es explorada por Schindler y Schindler-Yañez (2006).

LO QUE EL CAMINO LE HACE A UNA PIEDRA

La piedra que aparece en la fotografía se encuentra situada al borde del camino recién descrito, que conecta el valle del Queuko con el pueblo chileno más cercano, Ralco. Entre los habitantes del valle, esta piedra es conocida por estar dotada de mucha fuerza, o *newen*⁶. En la cosmología mapuche, *newen* es la fuerza inmanente, continua pero



Figura 3: Piedra de Pitril

fluctuante (Course, 2012), que se manifiesta en, y es común a, todos los entes que habitan el mundo indígena. Diferentes entidades pueden manifestar esta fuerza intrínseca de la tierra: desde un lugar a una persona, desde un árbol y un río, hasta ciertamente una piedra. Esta fuerza expresa, además, capacidades particulares inmanentes que varían de entidad a entidad, y cada ente manifiesta este *newen* en intensidad diferente. Hay entidades cuya fuerza es prácticamente imperceptible para los otros, teniendo poca posibilidad de interactuar con ellos. Otras, de las cuales la piedra ilustrada en la fotografía es un ejemplo, están dotadas de tanta fuerza que su presencia no pasa jamás desapercibida.

En efecto, esta piedra, así como todo lo que la circunda, son recordados vívidamente por los habitantes del valle como un lugar muy importante dentro de la historia de Pitril. Esto, porque el *newen* de la piedra permitía a los antiguos probablemente, a aquellos que poseían ciertas cualidades chamánicas “ver el futuro”, obtener visiones sobre el porvenir de las comunidades del valle. Esta caracterización probablemente le resulte extraña al lector que se identifique con el “hombre occidental promedio” mencionado por Bateson en el epígrafe. Después de todo, desde este “hombre occidental promedio”, las piedras son objetos inertes: no tienen fuerza, no pueden otorgar ninguna capacidad en relación con ningún otro, y por supuesto, están absolutamente separadas de la capacidad humana de percibir el mundo⁷. Como sea, durante las últimas décadas, la fuerza o *newen* de esta piedra se ha visto *alterada*. De hecho, en la actualidad, ella ya no es conocida solamente como ese lugar con *newen* donde aquellos con dotes chamánicos podían acceder a otras dimensiones y “visualizar” el porvenir. Hoy en día, ella no es un *renü* como se solía llamar a esos lugares poderosos de encuentro chamánico, sino que es conocida como “la piedra de Pinochet”, y en ella se puede ver-leer lo siguiente:

7 Como discute Povinelli (1995) para un caso similar, la descripción mapuche-pewenche es, en este sentido de plano, convertida en creencia y, así, subordinada a discursos que podrían estimarla solo en la expresión de valor patrimonial, nunca como una descripción ajustada a la “realidad” (Bonelli, 2012; Di Gimniani, 2013; González Gálvez, 2015).

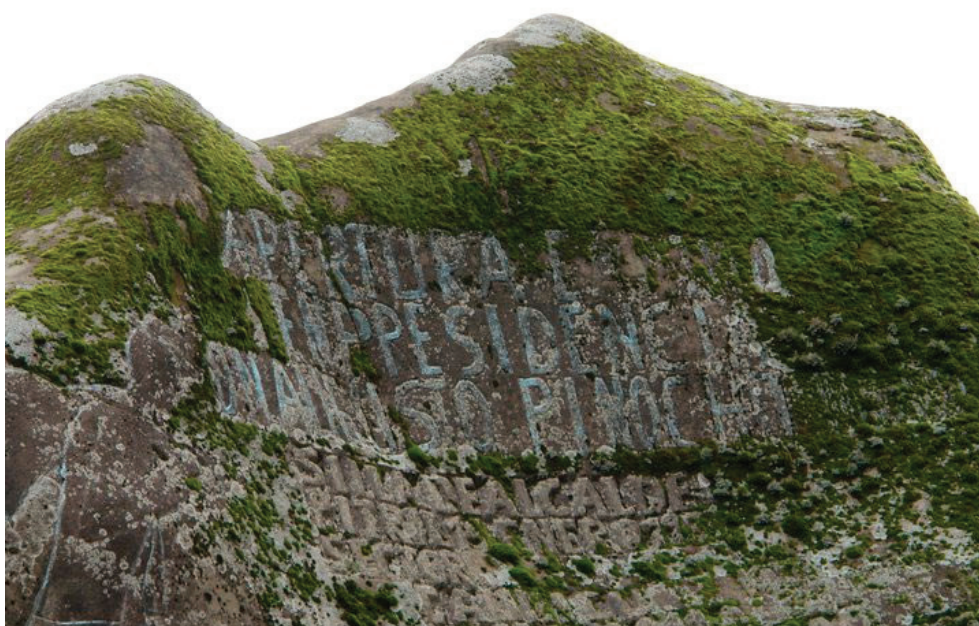


Figura 4: Inscripción en la piedra “Apertura del camino Presidente Augusto Pinochet”

En la vida cotidiana, ella sirve como punto de referencia para ubicar a los habitantes de Pitril, y separa lo que hoy se conoce como Pitril bajo y Pitril alto. Pero también es un elemento que expresa la historia del valle y sus drásticas alteraciones sociomateriales. La piedra rememora la historia de los últimos décadas del lugar, y nos obliga a imaginar y recordar a uno de los dictadores más crueles de la historia latinoamericana. Este personaje, sin embargo, es en Pitril recordado como el “primer presidente de Chile” que hizo algo por las comunidades, abriendo un camino y dando empleo a los habitantes del valle, que fueron contratados para la faena⁸. En palabras de Renato, uno de los habitantes de Pitril:

Esa piedra tiene una historia, no es una piedra así nomás. Es una piedra santa donde había newen... Esa piedra es muy grande, dos máquinas no pudieron sacarla... Quedó al lado del camino nomás, no pudieron moverla, porque esa piedra era un renü donde había mucho newen, donde la gente que tenía mucho conocimiento de espiritualidad, iba a esa piedra para saber cómo íbamos a estar en 50 años más, en 60 años, en la actualidad de hoy... Cuando pasó el camino por ahí, las máquinas empezaron a romper, romper, romper, y se dieron vuelta camiones, murió gente, y no la pudieron sacar, y como quedó tan linda, y quedo ahí... Y hicieron la cuestión [la inscripción] de Pinochet, es como un monumento que le hicieron a Pinochet por todo lo que había hecho, por el camino, por el sueldo mínimo que le pagaba a la gente para construir el camino...

Las referencias a Pinochet, al camino y a la piedra podrían ser consideradas como evidencia de que las infraestructuras expresan proyectos políticos más amplios (Larkin, 2013). Sin embargo, nos parece que la administración Pinochetista, de la cual se habla en la inscripción sobre la piedra y en las palabras de Renato, persiste no por la fuerza que tiene el Estado para expresarse infraestructuralmente, sino, más bien, por una especie de determinación infraestructural de la fuerza material del mundo mapuche, a saber, su *newen*. En este sentido, este escenario evoca la descripción que Marisol de la Cadena hace de una protesta indígena en Perú en contra de proyectos mineros en la montaña Ausangate, que para los indígenas constituía una entidad no humana un ser de la tierra conocido como *tirakuna* con la capacidad de “enloquecer, e incluso matar a gente” (2010: 339). Tanto en el caso de Pitril como en el de Perú, estamos en presencia de entidades que están lejos de ser “naturalezas” sin fuerza ni agencia. De hecho, mientras Ausangate tiene la agencia y fuerza de cualquier persona humana, el *renü* aparece como un potenciador de la agencia visiva *más allá de lo humano*. No obstante, el punto que quisiéramos resaltar acá es que la materialidad de la piedra indica un evento etnográfico distinto, ya que nos muestra algo sobre la *transformación inmanente de la materialidad de las cosas* sin invocar necesariamente mo-

8 Una exploración general sobre el lugar de la figura de Pinochet (y de los principales líderes políticos *winka*) en la vida mapuche puede observarse en Foerster y Menard (2009).

vilizaciones indígenas que cuestionen la univocidad y objetividad de la política moderna para la cual las piedras son piedras inertes y las montañas, montañas inertes. El caso de la piedra de Pitril no implica, en principio, una oposición entre mundos, sino simplemente testimonia la transformación de un mundo material afectado por fuerzas y materialidades heterogéneas. En este sentido, consideramos preciso trazar una conexión con el reciente trabajo de Jensen (2016) sobre la necesidad de desarrollar una “antropología de infraestructuras descentrada”, es decir, una antropología que no imponga *a priori* el límite donde los materiales terminan y los imaginarios comienzan ni que se base en distinciones predeterminadas sobre la separación sujeto-objeto, sino más bien que considere las formaciones sujeto-objeto como resultados emergentes de procesos relacionales y materiales (Jensen, 2016). Dicho de otro modo, las relaciones interculturales gatilladas por el camino debieran ser consideradas como *relaciones intersociomateriales* que alteran, en modos contingentes e insospechados, distintas versiones de fuerzas sensibles autodeterminadas. Estas relaciones transforman el valle, y un ejemplo de estas transformaciones se encuentra justamente en la piedra y en el debilitamiento del *newen* que esta solía tener. Hoy en día, la capacidad visiva y la fuerza de la piedra parecen estar paralizadas en el tiempo, y aparecen como índices de un pasado que existió “antes del camino”. Pero ese pasado late aún vivo, inmanente en la presencia de la piedra que persevera en su estar allí.

LO QUE EL CAMINO LE HACE A LOS CERROS

Paralelamente, a un par de cientos de km al Suroeste del valle del Queuko, y a unos 20 km del mar, el valle de Elicura mostraba, en 2010, una cara completamente diferente a la que presentaba tan solo algunos años antes. Ubicado a un costado del camino que une los pueblos de Cañete y Contulmo, el valle no era ajeno al menos tangencialmente a un profuso contacto con el exterior y sus cosas ajenas. Sin embargo, por tangencial que fuese, esta vinculación hacía patente que el lugar carecía de elementos que eran considerados, en ambos pueblos y desde una lógica chilena, esenciales para la vida. Primero electricidad, alumbrado público, alcantarillado, agua potable. Luego, señal de teléfono celular, de Internet y de televisión. No obstante, en una década, todo cambió de súbito. Quizás, demasiado rápidamente.

La gente consistentemente explicaba este cambio a través de un evento que no dejaba de ser sorprendente: todo se había desencadenado a partir del mejoramiento del camino interior del valle. Años atrás, las distintas localidades del valle de Elicura estaban conectadas por un camino de tierra, pobremente enripiado, que se transformaba en un barrial al cabo de unas cuantas horas de lluvia y que se convertía en un brazo del río Elicura cuando las lluvias se extendían por

un par de días. A comienzos de la década del 2000, se construyó un dique para contener las crecidas de río y se asfaltó el camino. A través de él, durante los 10 años siguientes, llegaron y se asentaron la electricidad y el Internet, los celulares y el agua potable. No solo por esto había sido importante el camino, por permitir la entrada de aquello que mejoraba la “calidad de vida”, sino también porque proveía los medios de acceso a esta mejora. Como en el Queuko, las obras relacionadas con él generaron numerosas posiciones de trabajo para la gente del valle, y las sigue generando, en la actualidad, a través de programas de mantenimiento de la infraestructura vial y de un plan de trabajos de emergencia (que es más bien permanente), gracias al cual muchas personas pasan el año completo limpiando de malezas la berma del camino, sin un fin práctico demasiado evidente.



Figura 5:

Visibilizador estatal de la alteración caminera

Más allá de esto, esta modificación sociomaterial, que permitía un mayor, más expedito y más ordenado tránsito entre el valle y el exterior, tuvo un impacto en la constitución precaminera del lugar. En el sentido de Jensen (2015), el camino se hizo parte de la “infraestructura ambiental”, siempre relacional y contingente, reconfigurándola a partir de su propia reconfiguración, de su asfaltado y mantenimiento. Dicha reconfiguración se manifestó, por ejemplo, en la desaparición o invisibilización de entidades que, en un momento anterior, formaban parte importante de la vida cotidiana y que poblaban abundantemente los cerros que encajonan al río Elicura. Un ejemplo de esta invisibilización, como sucedía en

Pitril, se encuentra en la migración de *apariencias* y otros seres virtuales que habitaban los cerros antes del mejoramiento caminero. Como contaba un antiguo habitante de Elicura:

Cuando éramos niños se veían muchos anchimalenes⁹, casi siempre en el cerro... En ese tiempo mi papá tenía un terreno en el bajo, y todos los años plantaba papas. Entonces, cuando había que cosecharlas, nos íbamos con mis hermanos a dormir allá varios días. Armábamos una rancho y nos quedábamos de noche cuidando lo que habíamos sacado. Después, en la noche, empezaban a aparecer los anchimalenes... Siempre de noche... Se veían a unos doscientos, doscientos cincuenta metros, como flotando en el cerro... A nosotros nos daba mucho miedo, y nos tapábamos juntos para no ver que estaban allá a lo lejos... Esas eran las cosas que pasaban antes, pero ahora ya casi no se ven...

9 *Anchimalenes* son entidades descritas “como luces”, “como bolas de fuego”, o “como luciérnagas grandes”, usualmente perceptibles desde una gran distancia. En el pasado, habrían estado asociados a los “brujos” (Montecino, 2003). Dicha conexión aparece, sin embargo, como inexistente en Elicura, donde los *anchimalenes* eran/son comúnmente concebidos como entidades autónomas.

Estas entidades no son las únicas que “casi no se ven” desde que ocurre la reconfiguración, sino también desaparecen otras que formaban parte fundamental, y literal, de los procesos metabólicos que tenían lugar en el valle. Esto se asocia directamente a una alteración más radical en la salud de la gente, que contrasta con una etapa anterior donde esta solo podía ser trastocada por la intencionalidad subjetiva directa de un tercero, humano o no humano. Hoy, al contrario, los cuerpos-*alterados* mostrarían una situación diferente, donde la enfermedad es consubstancial al cuerpo y no hay necesidad de ninguna agencia exterior para provocar la muerte. Como nos explicaba una anciana del lugar:

Ya no es como antes, que la gente no se enfermaba... Lo que pasa es que todo ha cambiado... Antiguamente las comidas eran más naturales... Hoy en día no... Hoy, uno va al pueblo y se compra unos fideos, unos paquetes de arroz, unas bebidas, ¡y eso come!... ¡Antes no poh! Antes se comía trigo partido, catutos, milcao, harina tostada... Del río se sacaba un camarón chiquito así y dellom, una macha chica... Del cerro sacábamos changle, dihueños y murtilla... ¡Pura comida natural!, ¡sin ningún químico!... Pero ahora ya casi no queda nada de eso... Se acabó todo...

Como el hermano de Francisco, que es transformado por la alteridad material, el valle de Elicura o, más precisamente, sus cerros, antiguo hábitat de *anchimalenes* y comidas naturales son alterados sociomaterialmente a partir del mejoramiento del camino, lo que permite distinguir dos momentos temporales abiertamente distintos del valle y de los cerros. Como decía un anciano, que “este *mapu* (tierra) ya no es el mismo que el *mapu* antiguo, porque hace cuarenta años por ejemplo no estaban las montañas que están aquí ahora. Antes habían otras

montañas, otras donde había mucho *mognen* (vida), mucha vida había ahí... Otro *vill mognen*” (aprox. “todo lo vivo”).

En Elicura, esta alteración caminera presenta una dimensión adicional que ha incidido fuertemente en la redistribución de lo sensible, radicalizando la invisibilización de *anchimalenes*, alimentos naturales y “árboles nativos”, y haciendo aparecer nuevos habitantes, entre los que destacan los pinos radiata y eucaliptos (Figura 6). Esta dimensión se relaciona con la introducción de prácticas, objetos y tecnologías asociadas a la industria forestal.



Figura 6:
Alteración de los cerros

Este conjunto de prácticas-objetos signados con la etiqueta “las forestales” es un ejemplo particular de la materialidad que ha alterado los mundos indígenas, en tanto manifiesta patentemente la tensión de la alteración que se produce a partir de la interacción de estas “cosas ajenas” con las cosas que estaban en el lugar antes del camino. Esta tensión aparece a partir de que ambas agencias ajena e indígena presentan lógicas mutuamente repelentes, puesto que la constitución relacional del lugar observa un complejo equilibrio de autonomía y respeto entre sus partes constituyentes (Course, 2011), mientras que lo ajeno pasa por alto y transgrede ese equilibrio. Evocando la imagen de la frontera, la primera agencia tendería a mantenerla y defenderla, mientras que la segunda a deshacerla. Si las relaciones precamineras parece caracterizarse por la observación de una lógica de las “buenas distancias” (Foerster, 2004) donde cada entidad intenta no interponerse en la intencionalidad subjetiva de los otros, al tiempo que espera que los otros no se interpongan con su propia intencionalidad subjetiva, las prácticas y materialidades ajenas entre las cuales las forestales son de las más importantes intentan, en su máxima expresión, la apropiación

del otro humano o no humano y/o su objetivación y desagenciamiento. Este tipo de prácticas, sobre todo cuando son ejecutadas por personas humanas, son usualmente clasificadas bajo la etiqueta *winka* (no mapuche) y explicadas a través de un afán maximizador que, no en vano, la gente describía como un actuar “materialista”. Como sintetizaba un antiguo dirigente del valle: “estos *huevones* [de las forestales] se creen dueños de todo... Arrasan con todo con tal de ganar unos pocos pesos... Total, si dejan la *cagá* y destruyen todo, se van a otro lado a seguir ganando plata... No tienen raíces”. Considerando esto, la oposición se acentúa. Las prácticas y agencias ya no solo difieren moralmente, sino en su capacidad de movimiento. Mientras unas se encuentran enraizadas a los lugares y se configuran en la articulación ecológica de *newen* de entidades que habitan en ellos (Bonelli, 2015; Course, 2013; Di Giminiani, 2015), otras “no tienen raíces” y pueden movilizarse socioespacialmente sin impedimentos, lo que por cierto puede facilitarse y potenciarse con los caminos.

MENTALIDAD ALTERADA

Mientras nos contaba la historia de cómo se había convertido en ministro Pentecostal, un reconocido pastor mapuche de Elicura detuvo su relato y enfáticamente afirmó: “Finalmente tuve un *pewma* [aprox. sueño] que se me repitió varias veces... En ese *pewma* yo tenía que construir un camino... Siempre un camino... Mi señora me ayudaba, porque era muy difícil... Así fue que me llegó la confirmación, así fue que supe finalmente que Dios quería que fuera su pastor”. Paralelamente, existe en Elicura un relato muy difundido que cuenta como perdieron los mapuche la mayor parte de su territorio ancestral. Esta historia, no por casualidad, comienza con un viaje que las personas del valle realizaron al norteño pueblo de Lebu. La peculiaridad de este viaje es que, según la gente, cuando se realizó, hace más de 100 años, no existía ningún camino para llegar a aquel lugar, por lo que la gente tenía que irlo construyendo a medida que iba avanzando.

¿Qué es lo que tiene el camino para ser empleado en estos y otros relatos, gatillando alteraciones? En nuestra impresión, nos parece que la respuesta a este interrogante se encuentra en la posibilidad de pensar productivamente los caminos como o en conexión con una infraestructura ambiental, en el sentido de Jensen (2015). Es decir, los caminos son en sí mismos además de ser parte de un sistema relacional-material, cuya perseverante modificación relacional permite la latencia/actualización de una multiplicidad ontológica. Asimismo, posibilitan la fricción entre distintas materialidades, permitiendo el relacionamiento de entidades que antes se encontraban aparte, separadas.

Alineado a esto, si consideramos todas las alteraciones descritas, en su

conjunto, ellas evocan la mente inmanente imaginada por Bateson. Durante las últimas décadas, la “mentalidad” en ambos valles ha cambiado. Este es un hecho afirmado una y otra vez por nuestros interactuantes. Pero, característicamente, esta “mentalidad” asume una continuidad inmanente entre las cosas y los modos de pensar, entre la materialidad de las cosas y materialidad de la imaginación. Curiosa y coincidentemente, el cambio de “mentalidad”, en ambos casos etnográficos, nos fue descrito como la progresiva aparición del “materialismo”, actitud que habría surgido en las comunidades a través de la incorporación de nuevos “materiales” de construcción de casas. O sea, la gente se puso “materialista” debido a los “materiales de construcción”:

Con el camino empezó el materialismo, se hacía adicta la gente, porque le entregaban aceite, grasa, pescado, una serie de cosas, una caja le entregaban a la gente, de alimentación... Y ahí donde se fue perdiendo lo nuestro, los valores, la unión... Antes se ayudaba la gente, si alguien estaba mal todo el mundo iba a ayudarlo, y después se le entregaron material de vivienda, entonces de ahí parte el concepto de materialista, el concepto para los más jóvenes es lo material, se deja de un lado a los ancianos...

Es evidente que este “materialismo” emergente refiere a una serie de conexiones materiales radicalmente distintas a las conexiones también materiales, pero en sus propios términos que posibilitaban las visiones chamánicas en torno a la piedra de Pitril, así como la existencia de apariencias y otros seres virtuales (o actuales) del mundo mapuche. Nos atrevemos a decir que este “materialismo” emergente, posibilitado por el camino, gatilló una transformación infraestructural que es determinada, valga la redundancia, por su propia infraestructura. El camino, de hecho, gatilla el retiro de las apariencias y otros seres de ambos valles, además del desgaste, al menos parcial, y en ningún caso definitivo, del *newen* de la piedra¹⁰.

VISIONES VIRTUALES

La alteración de la mentalidad y el rol que el camino ha ocupado como elemento alterador del valle no sorprendieron a muchos de los habitantes de Elicura y el Queuko. La misma mente inmanente que existía antes del camino ya había previsto, quizás como expresión de su infrareflexibilidad mítica, su propio devenir. De hecho, por ejemplo, en la comunidad de Cauñikú, colindante con Pitril, un grupo de personas pewenche se reunió hace algunos años alrededor de una preocupación común respecto a cómo las generaciones de “gente nueva” estaban cambiando de “mentalidad”, olvidando su origen, sus antepasados,

10 En términos teóricos, este “materialismo” propio de los “materiales de construcción” evoca el trabajo etnográfico sobre infraestructuras habitacionales en territorios indígenas Australianos (Lea y Pholeros, 2010), que ha conceptualizado como “materialismo socio” la relevancia práctica de las conexiones materiales particulares que permiten, o no, el funcionamiento adecuado de ciertas tecnologías. Sin embargo, la idea de “materialismo” expresada por nuestro interactuante deja en evidencia que el “materialismo socio” de los materiales de construcción nada tiene que ver con los materiales imbuidos de *newen* del mundo mapuche, ni con la virtualidad material de las “apariencias” en retiro, ni con la materialidad y la fuerza que permitía el desarrollo de visiones chamánicas sobre el futuro.

sus costumbres, su lengua, su comida, sus rituales y su sabiduría. Por ello, este grupo de hombres y mujeres adultos decidió realizar una grabación audiovisual para entregar un mensaje a los más jóvenes, para compartir con ellos algunas “visiones” que los más antiguos habían tenido sobre el futuro. Dado que los más jóvenes no querían escuchar el mensaje de los más antiguos, el uso de la televisión y de la tecnología digital sería un buen canal para llegar a ellos, pensaron los más viejos. De alguna manera, se podría decir, las visiones ancestrales que llegaban del remoto pasado sobre el futuro porvenir (las que llamaremos “tele-visiones chamánicas”), podrían ser expresadas a través de tecnologías tele-visivas, transportadas a través de imágenes en la pantalla (de la tele-visión mediática). La “distancia” implicada en la tele-visión chamánica y la tele-visión mediática difieren: mientras la primera es una distancia mítica, para la cual el futuro puede ser visto, previsto y actualizado, la segunda indica una distancia euclidiana, en donde la imagen viaja a través de un tiempo y espacio cronológico. Lo interesantemente original de la iniciativa de estas personas de Cauñikú, nos parece, fue precisamente usar la tele-visión mediática para poder difundir la tele-visión chamánica.

Uno de los productores de este video resulto ser profesor de chedungun de uno de los autores de este texto cuando este realizaba su investigación de terreno. En una de las lecciones, el profesor mostró este video en la televisión de su casa. Aquí presentamos la propia traducción al castellano que este profesor hizo del video grabado en chedungun. La transcripción que sigue es la traducción literal que el profesor hacía a medida que distintas personas de la comunidad narraban lo que había sido pre-visto por los antiguos:

Hace muchísimo tiempo cuentan los ancianos, cuando nuestra gente antigua (kuiviche) aún escuchaba al gnenpin, al dueño de las palabras, a los antiguos, les fue revelado que un día nuestra sangre se mezclaría muchísimo con la sangre de otros. Nuestra gente antigua sabía lo que iba a pasar.

Ellos sabían que un gran remolino de viento (buta maulen) llegaría; muchas señales aparecerán cuando este momento llegue, y cuando este gran remolino llegue debemos cuidarnos mucho. ¡El remolino ya ha llegado!

Nuestra gente antigua ya había previsto que un camino sería construido a través de las comunidades, que aparecería un sendero para los caballos que cruzaría las montañas hasta donde el sol se levanta, y que en ese lugar levantarían una ciudad. Esto aún no ha ocurrido.

A través de un camino de dos sentidos, automóviles chilenos y argentinos viajarán, esto aún no ocurre, pero ocurrirá. Algún día, estas cosas sucederán, y cuando ustedes crezcan, podrán comprobarlo. Habrá señales, ustedes se darán cuenta.

Desde la tierra, crecerá el oro. Ustedes verán abundancia en las montañas. Eso tomará tiempo. Muchas cosas llegarán, mucho trabajo.

Muchas cosas ajenas aparecerán. A cierto punto, Chile y Argentina estarán a punto de pelear, pero harán las paces. Habrá prosperidad, buena vida, trabajo. Pero, desde el cielo, un remolino gigante llegará, nuestros antepasados nos dijeron, y cuando el camino atraviere las montañas, por favor, tengan cuidado. Aconsejen a sus niños, fuerzas militares ocuparán el lugar, y aquellos que vivan cerca del camino sufrirán. No permanezcan cerca del camino.

Los winka tendrán una guerra entre ellos, se pelearán entre ellos. En esos días, nosotros necesitaremos nuestro antiguo modo de vivir, si es que lo olvidamos, sufriremos enormemente. Sufriremos porque no seremos capaces de recolectar nuestra comida natural. No tendremos la comida que solíamos tener, katutu piedra, multrum, kollu kotun. Hoy en día todo lo que tenemos es pan winka. ¡Pero no durará por siempre! Por eso no debemos dejar de lado nuestra comida, nuestras siembras, aun cuando mucha de nuestra comida ya haya desaparecido, a pesar de las sugerencias de nuestros antepasados. El trigo centeno, la papa chira, muku, o ñña de mula, todas esas comidas ya desaparecieron.

Por este motivo ustedes tienen que rezar a Chao, Chao Ngenechen, si es que quieren que él los reconsidere, si es que quieren que él les dé su sabiduría otra vez.

Ngenechen nos escucha en chedungun, ya que es esa la lengua que nos fue dada. Si ustedes hablan vuestra lengua, Ngenechen los mirará. Él les dará la comida, y si oramos, podremos saber dónde encontrar la comida. Por eso no podemos olvidar de dar siempre las gracias en nuestro nguillatun, por toda la comida que se nos ha dado, porque la comida tiene fuerza, la comida tiene newen¹¹.

En esta profecía, hay elementos que quisiéramos desarrollar con mayor precisión, aún conscientes que este ejercicio pueda implicar una mirada de equivocaciones y traiciones de traductor. Dentro de estos elementos, nos llama la atención la alusión a un “gran remolino de viento”, en chedungun “*buta maulen*”. Al preguntar a distintas personas del valle por el significado de esta entidad, nos fue dicho que un gran remolino de viento no es más que un enorme *wekuve* (entidad a la que nos referiremos más abajo) que trae varias cosas del exterior. Además, este *wekuve* viaja y se transporta a través del “camino”, entidad que facilita y ordena la llegada de este y otras cosas desde el exterior. La llegada de este remolino de viento a través del camino, en el fondo, indica la llegada de una “nueva mentalidad”, en donde la “mente” no es algo que pueda ser separado de los objetos.

Ahora detengámonos un momento en la idea que concibe al remolino como un gran *wekuve*. La palabra *wekuve* es usada en la vida cotidiana mapuche para

11 De manera muy interesante, esta profecía del valle del Queuko encuentra eco en una predicción del valle de Elicura, donde, como sabemos, el camino que se prevé en la primera profecía ya es un elemento más, constitutivo del lugar. Esta predicción, como la relatada literalmente un anciano de Elicura, en el contexto de un terremoto ocurrido en 2010, era la siguiente: “La cultura mapuche, cuando se pierda, lo que dejaron dicho los antiguos es que se iba a terminar el mundo, iban a venir todas las ruinas... Cuando los Mapuche se terminen, cuando se transforme todo a winka ya, y nadie pueda hablar el chedungun y menos hacer una ceremonia, van a venir las grandes ruinas a la tierra... Hambre, recalentamiento de la tierra, el sol va a bajar a la tierra, van a venir grandes lluvias, así como de imprevisto que se van a aparecer... Van a venir muchas enfermedades para la gente, y la tierra no va a dar mas su alimento... Eso pronosticaron los antiguos, me acuerdo yo cuando era niño decían eso. Y en donde también decían los blancos se van a matar unos con otros porque van a pelear mucho por el capital, y así está ahora... Esos son los anuncios que hicieron ellos, también hablaban de grandes terremotos, hablaron de que el mar iba a terminar parte del mundo, inundando parte de la tierra, porque el mapuche se va a terminar, no va a existir mas”.

denominar a entidades con una intencionalidad subjetiva usualmente maligna (al menos, para los humanos). Etimológicamente, la palabra es una conjunción del término *weku*, que literalmente significa “afuera”, y el sufijo *ve*, que se emplea para denotar al sujeto que realiza un acción determinada. Por lo tanto, *wekuve* podría ser traducido como “aquel que realiza el afuera”. De manera interesante, en la terminología de parentesco mapuche, *weku* es el término para referir a MoBr¹², el sujeto que tradicionalmente encarnaría la afinidad por excelencia, de acuerdo a la regla tradicional que prescribe el matrimonio con la prima cruzada matrilateral (*ñukentun*). Considerando previas descripciones de la persona mapuche como una entidad cuya composición se juega en el establecimiento de relaciones más allá de la filiación (Course, 2011; González Gálvez, 2016), habría que decir que la relación que cada cual establece con su *weku* es un ejemplo paradigmático de las relaciones constitutivas de la persona, una constitución que está relacionamente orientada hacia el exterior del núcleo tradicionalmente patrilineal. En la tradición antropológica, estas ideas resuenan con como Lévi-Strauss (1943) conceptualizó la relación con los extraños, en Sudamérica, a través de un modelo de relaciones entre afines; resuena también, más contemporáneamente, con la etnografía amerindia contemporánea y su afirmación de la cualidad constitutiva de la alteridad, en donde esta precede a la semejanza (Surrallés, 2000; Taylor y Viveiros de Castro, 2006; Viveiros de Castro, 2001).

A la luz de estas ideas, el considerar que el remolino de viento sea en realidad un gran *wekuve* implica pensar que todo aquello que lo constituye cuyo origen está afuera, soportado por la infraestructura del camino es un gran afín, con el cual se pueden establecer potencialmente relaciones personalmente constitutivas. Pero el relacionamiento con esta afinidad, que en este caso es casi una afinidad genérica o indistinguible a saber, un remolino de viento, está constituido por elementos materiales, por “cosas ajenas”. Otra vez estamos en presencia de una constelación de la mente inmanente, en la que la relación de lo imaginario no puede desprenderse de la materialidad que lo origina. Dicho de otro modo, el exterior es inmanente; aun viniendo del externo, se identifica como un afín, un *weku*, alguien que habita en los confines y que llega por el camino construido mano a mano por chilenos y habitantes del valle. Es decir, el camino también cobra esa dimensión afuerina que aún al ser algo que viene del exterior, es previsto desde el interior, como algo inevitable.

Al mismo tiempo, la profecía articula normativamente un cierto tipo de infraestructura ambiental basada en una especie de antropología de lo indispensable, en la que la clave de la subsistencia radicaría en la mantención de un ensamblaje infraestructural constituido por las relaciones de mutualidad (alimentaria) entre personas y seres virtuales que hablan en la misma lengua. Como decía el productor del video profético, aquí, los más antiguos establecen

12 En ciertas zonas, según Faron (1961), *weku* es también el término utilizado para referir a todos los hombres de la familia de la madre, en una supuesta transición hacia una terminología omaha.

que hay tres asuntos que es necesario no olvidar: la comida, la lengua, el ritual (“las rogativas” o “las ceremonias”). La profecía, así, y a través de las pantallas de la televisión moderna, aparece como la expresión de una infrareflexividad determinada por su estructura. Esta insistente determinación infraestructural de lo mapuche hace que el camino aparezca como un lugar que conecta las comunidades con las cosas ajenas y que, por ello, resulta ser un lugar progresivamente más transitado y peligroso, un lugar con la capacidad inmanente de exacerbar un contacto con el exterior que, como vimos, tiene el potencial de ser cada vez más auto-destructivo. Las relaciones sociomateriales que ofrece el camino, insospechadamente, regeneran la inconmensurabilidad de mundos diferentes en suspenso.

ACTUALIZACIONES PELIGROSAS

Tras años de intentos por recuperar sus territorios ancestrales, la comunidad Melimán de Elicura logró que el Estado chileno resarciera en parte la pérdida, entregándoles terrenos en un sector del valle llamado Ngol-Ngol, que formaron largo tiempo parte de una antigua estancia agrícola *winka* del lugar. Una vez entregados, y con mucha gente instalada en ellos, reapareció un problema que parecía parte del pasado: el acceso a estos terrenos era posible solo a través de una simple “huella”, que ante la más mínima lluvia se desdibujaba y se volvía completamente intransitable. Aprovechando la cercanía que la directiva de la recién formada comunidad tenía con las compañías forestales del sector el presidente de la directiva era un antiguo obrero forestal y considerando que ya les habían donado una casa prefabricada, que funcionada como sede de reuniones, la comunidad inició una serie de conversaciones para solicitar apoyo de estas compañías para enripiar y mejorar la “huella”, al menos hasta que el Estado procediera a transformarla en camino, asfaltándola definitivamente.

Esta situación radicalizó una escisión latente en la comunidad. Por una parte, estaban quienes intentaban sacar ventaja de la relación con las forestales; en general, estos eran los mismos que veían la presencia de estas positivamente, debido al trabajo que ellas proveían a parte importante de la población del lugar. Por otra, estaban quienes criticaban moralmente a las forestales, que veían su actuar hacia la gente dentro de la misma lógica maximizadora que empleaban en su relación con el resto de las entidades del valle. Ambas posiciones eran también interpretaciones de un nuevo trato forestal, entendido como un “fortalecimiento de relaciones comunitarias”. Si bien existe un acuerdo general respecto a que las acciones enmarcadas en este paradigma tienen como finalidad facilitar las actividades realizadas por las compañías (Correa y Mella, 2010), hay quienes insisten en tomar partido de esta disposición, mientras otros

presentan sus resquemores frente a los potenciales resultados de una vinculación con sus prácticas. Más allá de esta situación, las compañías realizaron las mejoras solicitadas que, además de servir a la gente de Ngol-Ngol, eran también útiles para el tránsito de sus propios camiones.

Tiempo después, en la misma línea de fortalecimiento de relaciones, la compañía comenzó a realizar un catastro de sitios “de interés cultural” que se encontraban dentro de predios forestales. Gracias al mejoramiento y extensión de la “huella”/camino de Ngol-Ngol, que se pierde en los cerros donde termina Elicura, se llegó al descubrimiento de un lugar llamado *Yagyag*, supuesto antiguo *nguillatuwe* (aprox. “lugar de rogativas”), ubicado a un costado de un salto de agua. Según se documentó, este lugar habría sido utilizado en rogativas colectivas e individuales para pedir por el bienestar general, por “bonanza” en años lluviosos y para que haya lluvias en años de sequía. Muchos de quienes eran recelosos frente a las forestales encontraban extremadamente extraño que la compañía en cuestión pareciera tan dispuesta a devolver este sitio al control de las comunidades del valle, pues anteriormente ella se había mostrado reticente a entregar otros lugares que parecían mucho más importantes para la gente. Una respuesta al enigma que imponía este interés la entregó, al tiempo, una reconocida anciana del valle, en una reunión organizada por el servicio de salud provincial. Luego de enterarse de las intenciones que tenían “los de la forestal”, en una conversación casual, ella relató:

En la cordillera hay un saltillo, dice el mapuche yagyag, un saltillo donde el agua cae de unos tres metros de alto... ¡pero no es na' nguillatuwe!, ¡ahí habita el cherruve!... Hace unos ochenta años, noventa años puede ser, aquí abajo había una machi de Marilao que contaba... en ese tiempo, que no llovía, y fueron a hacer llover a esa parte (yagyag), y la machi fue con ellos... entonces después, cuando estaban allá, a la machi le dio el espíritu (entró en trance), y les dijo a todos que se fueran porque estaba el cherruve. ¡Salieron todos arrancando! Si no fuera por los ngenmapun (aprox. “dueños de la tierra”), los espíritus buenos que estaban, toda la gente, los que fueron con la machi, habrían muerto, porque el cherruve les iba a chupar la sangre... ¡Ese lugar no es nguillatuwe!, ¡si está el cherruve! ¿Quién va a ir a hacer nguillatun ahí? ¡Pa' ir a entregar la vida, pa' que el cherruve le chupe la sangre y lo mate? ¡No po!

El *cherruve* es descrito por la gente de Elicura como una entidad que se alimenta de la sangre de las personas¹³. En sentido estricto, es un *wekuve* que se alimenta de aquellos seres que transgreden su espacio vital. Es, análogamente, como el *buta maulen* de la profecía de Pitiril. Sin embargo, si observamos con detención la situación que acabamos de describir, parece encontrarse un

13 Según Augusta, *cherruve* es un “fenómeno ígneo conocido con el nombre de ‘bola de fuego’” (2007: 20-1). Montecino (2003) consigna una enorme cantidad de descripciones adicionales en esta misma línea. Para un análisis de la noción de sangre en relación con prácticas alimentarias, véase Bonelli (2014).

paso delante de la línea profética que hemos desplegado en el acápite anterior. En este caso, es el nuevo camino, hecho ya desde una “nueva mentalidad” de maximización, el que permite la exacerbación de una relación con una entidad que, si no fuera por la existencia del mismo camino, no podría relacionarse con el valle de Elicura. Es, entonces, el camino que transgrede el espacio del *cherruve* y que lo conecta, desde su exterior, al valle, volviéndolo mediante esto interior a este. Estando ya cimentado y envuelto en la nueva mentalidad, la alteración que implica el camino no solo tiene que ver con la desaparición e invisibilización de ciertas entidades, sino, como sucedía con Ausangate en los Andes (De la Cadena, 2010), puede implicar un riesgo real a las vidas humanas. Todo por la exacerbación de la conexión o de lo que podríamos denominar un cierto tipo de “infrareflexividad predatora”.

En conclusión, parece incuestionable asumir que los caminos conectan y desconectan distintos mundos sociomateriales. Las historias etnográficas de este trabajo muestran que existe un espacio de transformación en el que se producen efectivamente transformaciones ontológicas a partir de eventos sociomateriales contingentes. La piedra de Pitril no es la misma después de la construcción del camino; los valles tampoco lo son, sin los seres que lo habitaban en el pasado. Pero, al mismo tiempo, el camino reconfigura distancias prohibidas, como el caso del *cherruve* de Elicura, cuya centralidad se desconfigura con la introducción del camino realizado por las forestales. Parece entonces evidente que, si bien las infraestructuras ambientales son múltiples, esa multiplicidad mantiene también una tensión infraestructural relacionada con infrareflexividades de por sí inconmensurables.

AGRADECIMIENTOS

Nos gustaría agradecer a Salvador Schavelzon y al equipo editorial de Revista de Antropología, por sus esfuerzos en la realización de este dossier. También extendemos nuestro reconocimiento a quienes evaluaron anónimamente este artículo en manera constructiva y a la vez desafiante. Este trabajo se realizó con el apoyo del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas, CIIIR (Conicyt/Fondap/15110006). Adicionalmente, uno de los autores pudo trabajar en este artículo gracias a los fondos de investigación Spinoza (NWO) de la profesora Annemarie Mol, de la Universidad de Amsterdam.

Cristóbal Bonelli es psicólogo clínico, terapeuta sistémico y doctor en antropología social. Actualmente trabaja como investigador post-doctoral Marie Curie en el instituto de educación en agua Unesco-IHE, y colabora con el Centro de Estudios Interculturales e Indígenas, CIIIR. Su investigación se interesa en la articulación sociomaterial entre comunicación, política y etnografía, algo que podría denominarse ‘antropología clínica’.

Marcelo González Gálvez es profesor asistente del Programa de Antropología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Su investigación se centra sobre la relación/distinción entre persona y sociedad, y sobre la intersección de nociones como alteridad, socialidad, conocimiento y mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLERTON, Catherine

2013 *Potent Landscapes: Place and Mobility in Eastern Indonesia*. Honolulu, University of Hawaii Press.

ANCÁN, José y CALFÍO, Margarita

1999 “Retorno al país mapuche. Reflexiones en torno a una utopía por construir”. *Liwen*, n. 5: 43-77.

AUGUSTA, Félix José

2007 [1916] *Diccionario araucano*. Santiago, Ediciones Cerro Manquehue.

AYLWIN, José; YAÑEZ, Nancy y SÁNCHEZ, Rubén

2013 *Pueblo mapuche y recursos forestales en Chile: devastación y conservación en un contexto de globalización económica*. Observatorio Ciudadano, Iwgia.

BASHKOW, Ira

2004 “A Neo-Boasian Conception of Cultural Boundaries”. *American Anthropologist*, vol. 106, n. 3: 443-458.

BATESON, Gregory

1972 *Steps to an Ecology of Mind*. London, Jason Aronson Inc.

BENGOA, José

2000 [1985] *Historia del pueblo mapuche: siglo XIX y XX*. Santiago, Lom.

BENNETT, Jane

2010 *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham, Duke University Press.

BOCCARA, Guillaume

2007 *Los vencedores: historia del pueblo mapuche en la época colonial*. San Pedro de Atacama, Santiago, Línea Editorial IIAM-Universidad Católica del Norte, Universidad de Chile.

BONELLI, Cristóbal

2012 "Ontological Disorders: Nightmares, Psychotropic Drugs and Evil Spirits in Southern Chile". *Anthropological Theory*, vol. 12, n. 4: 407-426.

2014 "What Pehuenche Blood Does: Hemic Feasting, Intersubjective Participation, and Witchcraft in Southern Chile". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 4, n. 1: 105-127.

2015 "Eating One's Worlds: On Foods, Metabolic Writing and Ethnographic Humour". *Subjectivity*, vol. 8, n. 3: 181-200.

BONELLI, Cristóbal y VICHERAT MATTAR, Daniela

En prensa "Towards a Sociology of Equivocal Connections". *Sociology*.

CORREA, Martín y MELLA, Eduardo

2010 *Las razones del illkun/enojo: memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*. Santiago, Lom.

COURSE, Magnus

2011 *Becoming Mapuche: Person and Ritual in Indigenous Chile*. Urbana, University of Illinois Press.

2012 "The Birth of the Word: Language, Force, and Mapuche Ritual Authority". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, n. 1: 1-26.

2014 "The End of Me: The Role of Destiny in Mapuche Narratives of the Person". In OAKDALE, S. y COURSE, M. (orgs.), *Fluent Selves: Autobiography, Person and History in Lowland South America*. Lincoln, University of Nebraska Press, pp. 144-162.

DALAKOGLU, Dimitris y HARVEY, Penny

2012 "Roads and Anthropology: Ethnographic Perspectives on Space, Time and (Im)mobility". *Mobilities*, vol. 7, n. 4: 459-465.

DE LA CADENA, Marisol

2010 "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'". *Cultural Anthropology*, vol. 25, n. 4: 334-70.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix

1987 *A Thousand Plateaus*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

DI GIMINIANI, Piergiorgio

2013 "The Contested Rewe: Sacred Sites, Misunderstandings and Ontological Pluralism in Mapuche Land Negotiations". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 19, n. 3: 527-544.

2015 "The Becoming of Ancestral Land: Place and Property in Mapuche Land Claims". *American Ethnologist*, vol. 42, n. 3: 490-503.

FARON, Louis

1961 "The Dakota-Omaha Continuum in Mapuche Society". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 91, n. 1: 11-22.

FERNÁNDEZ, César (org.)

1999 *Cuentan los mapuches*. Buenos Aires, Editorial Nuevo Siglo.

FOERSTER, Rolf

2004 *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuches de la costa de Arauco, Chile*. Leiden, tese, Universiteit Leiden.

FOERSTER, Rolf y MENARD, André

2009 "Futatrokikelu: Don y autoridad en la relación mapuche-wingka". *Atenea*, n. 499: 33-59.

GONZÁLEZ, Héctor

1986 "Propiedad comunitaria o individual. Las tierras indígenas y el pueblo mapuche". *Nütram*, vol. 2, n. 3: 7-13.

GONZÁLEZ GÁLVEZ, Marcelo

2015 "The Truth of Experience and Its Communication: Reflections on Mapuche Epistemology". *Anthropological Theory*, vol. 15, n. 2: 141-157.

2016 *Los mapuche y sus otros: persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*. Santiago, Editorial Universitaria.

GÜNDERMANN, Hans; CANIHUAN, Jacqueline;

CASTILLO, Ernesto y CLAVERÍA, Alejandro

2008 *Perfil sociolingüístico de comunidades mapuches de la VIII, IX y X Región*. Santiago, Universidad Tecnológica Metropolitana.

HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin y WASTELL, Sari

2007 *Thinking through Things: Theorising Artifacts Ethnographically*. London, Routledge.

HENNION, Antoine y GRENIER, Line

2000 "Sociology of Art: New Stakes in a Post-Critical Time". In QUAH, S. R. y SALES, A. (orgs.), *The International Handbook of Sociology*. London, Sage, pp. 341-355.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2014 "The Politics of Ontology: Anthropological Positions". Theorizing the contemporary, *Cultural Anthropology* website, January 13, 2014. <https://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>.

JENSEN, Casper Brunn

2015 "Experimenting with Political Materials: Environmental Infraestructuras and Ontological Transformations". *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory* 1-14.

2016 "Pipe Dreams: Sewage Infraestructures and Activity Trails in Phnom Penh". *Ethnos* 1-21.

KOESSLER-ILG, Berta

2007 *Cuenta el pueblo mapuche*. Santiago, Mare Nostrum.

KOHN, Eduardo

2013 *How Forest Think: Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley, University of California Press.

LARKIN, Brian

2013 "The Politics and Poetics of Infrastructure". *Annual Review of Anthropology*, vol. 42: 327-343.

LATOURE, Bruno

1988 "The Politics of Explanation: An Alternative". In WOOLGAR, S. (org.), *Knowledge and Reflexivity*. London, Sage, pp. 155-177.

LEA, Tess y PHOLEROS, Paul

2010 "This is not a Pipe: The Treacheries of Indigenous Housing". *Public Culture*, vol. 22, n. 1: 187-209.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1943 "The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians". *American Anthropologist*, vol. 45, n. 3: 398-409.

MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco

1984 *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago, Editorial Universitaria.

MEINERT, Lotte y KAPFERER, Bruce

2015 *In the Event: Toward an Anthropology of Generic Moments*. London, Berghahn.

MILLALÉN, José

2006 "La sociedad mapuche prehispanica: *Kimün*, arqueología y etnohistoria". In MARIMAN, P, et al (orgs.), *j... Escucha, winka...!*. Santiago, Lom, pp. 17-52.

MONTECINO, Sonia

2003 *Mitos de Chile: diccionario de seres, magias y encantos*. Santiago, Sudamericana.

NADASDY, Paul

2007 "The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality". *American Ethnologist*, vol. 34, n. 1: 25-43.

PEDERSEN, Morten y BUNKENBORG, Mikkel

2012 "Roads that Separate: Sino-Mongolian Relations in the Inner Asian Desert". *Mobilities*, vol. 7, n. 4: 555-569.

POVINELLI, Elizabeth

1995 "Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor". *American Anthropologist*, vol. 97, n. 3: 505-518.

2001 “Radical Worlds: The Anthropology of Incommensurability and Inconceivability”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 30: 319-334.

RANCIÈRE, Jacques

2006 *Política, policía, democracia*. Santiago, Lom.

SCHINDLER, Helmuth y SCHINDLER-YÁÑEZ, Minerva

2006 “La piedra santa del río Lumaco”. In SCHINDLER, H. (org.), *Acerca de la espiritualidad mapuche*. München, Martin Meidenbauer Verlagsbuchhandlung, pp. 11-67.

STRATHERN, Marilyn

1992 *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Cambridge University Press.

SURRALLÉS, Alexandre

2000 “La Passion génératrice. Prédation, échange et redoublement du mariage candoshi”. *L'Homme*, vol. 154: 123-144.

TAYLOR, Anne-Christine y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2006 “Un Corps fait de regards”. In BRETON, S. (org.), *Qu'est-ce qu'un Corps?* Paris, Musée du Quai Branly.

TEILLIER, Fernando

2013 “Vitalidad lingüística del chedungun en Chile y epistemología del hablante”. *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, vol. 51, n. 1: 53-70

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2001 “Gut Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality”. In RIVAL, L. y WHITEHEAD, N. (orgs.), *Beyond the Visible and the Material: The Amerindianization of Society in the Work of Peter Riviere*. Oxford, Oxford University Press, pp. 19-43.

2004 “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, n. 1: 3-22.

What Does a Road Do? Infrastructural Alterations in Southern Chile

ABSTRACT

In this article we offer an account of the socio-material transformation that has triggered the building of roads in the indigenous worlds in southern Chile. Taking our starting point from Bateson's theory of the "immanent mind", we attempt to comprehend and conceptualize the capacities of roads to reconstitute radically a relationally constituted world, a world that is therefore in itself contingent. By means of our ethnographic explorations, we propose that the road does not make alterations possible simply by promoting contact, interconnections, and intercultural relations, but also by altering the world materially, promoting "inter-socio-material" relations determined infrastructurally. Finally, we suggest that the material alteration of the world produces uncertain results, including possibly its own destruction. In this sense, this article discusses ethnographically the problem of ontological self-determination in infrastructural terms.

KEYWORDS

Roads, Infrastructure, Mapuche, Immanent Mind, Ontological Alterations

Recebido em novembro de 2015. Aceito em setembro de 2016.

La equivocación de las cocinas: humos, humores y otros excesos en los Andes meridionales

Francisco Pazzarelli

📍 Instituto de Antropología de Córdoba-Conicet | Córdoba, Argentina
✉ fpazzarelli@hotmail.com

RESUMEN

Este trabajo se ocupa del equívoco revelado durante un proyecto de construcción de cocinas económicas, llevado adelante por un programa de financiamiento internacional en una pequeña comunidad aborigen de Jujuy (Argentina). Dos puntos de vista se encontraban articulados allí. Por un lado, el diagnóstico del proyecto aludía a un ambiente sobreexplotado, con uso desproporcionado de leñas y excesos de humos relacionados con problemas de salud y calentamiento global. Por otro lado, las relaciones locales referían a un paisaje infraexplotado, con los fogones integrando una amplia red de relaciones distribuida a lo largo del espacio habitado y en conexión con múltiples humores (vientos, lluvias, lagunas). Sugiero que estas perspectivas encarnan una “equivocación” (sensu Viveiros de Castro) y antes que un simple error o falla de comunicación, se manifiestan como conexiones parciales entre formas homónimas de referir a lo ‘mismo’ que se abren hacia mundos diferentes: humos y humores.

PALABRAS-CLAVE

Equívoco, Culinaria, Paisaje, Naturaleza-cultura, Andes.

Comer ou não comer é a mesma coisa...

Flávio de Carvalho, 1947

HUMOS

Dos consejos son los que generalmente reciben aquellos que entran por primera vez a una cocina en los cerros jujeños: agachar la cabeza para no golpear con el techo bajo cubierto de tizne y entrecerrar los ojos para protegerse del humo. El primero se materializa en un cuerpo encogido y sentado en algún pequeño banco del cuarto, el segundo viene acompañado de ojos enrojecidos y un par de lágrimas que brotan a causa del humo. Los fogones están encendidos todo el día —en ocasiones, también la noche—, y el humo no cesa de llenar cada resquicio del lugar; para esa mirada irritada, no habrá otra recomendación que la de *esperar hasta que los ojos se acostumbren*¹.

La calidez de las cocinas y comidas de Huachichocana, no obstante, recompensa con creces estas esperas. Emplazada entre profundas quebradas que conectan en unos pocos kilómetros a la región de quebrada (2300 MSNM) con la de puna (4200 MSNM), esta pequeña comunidad del departamento Tumbaya (Jujuy, Argentina) es la protagonista de las páginas que siguen. Las siete familias que la componen poseen una economía agrícola pastoril (basada en el cultivo de papa, maíz y alfalfa —entre otros— y la cría de cabras, ovejas y llamas) con una cierta movilidad estacional, que les permite ocupar diferentes regiones ecológicas a lo largo del año. En cada uno de los lugares ocupados, sus fuegos y humos culinarios se reproducen de formas específicas, haciendo uso de un amplio repertorio de fogones. No obstante, las cocinas siempre concentran esas intensidades del calor y de los humos a las que apuntan los consejos anteriores.

En este trabajo, me interesa detenerme en estas relaciones, que fundan las experiencias de buena parte de la culinaria cotidiana de los cerros jujeños (y andina más general, por qué no), para considerar qué sucede cuando se intenta reducir los excesos de humo mediante cambios e innovaciones en las estructuras materiales de las cocinas. Los intentos a los que me refiero se vinculan a programas de desarrollo que dialogan desde hace años con las comunidades aborígenes mediante la definición de distintos proyectos. Me interesan aquí aquellos que articulan diferentes tipos de argumentos de sobre ‘humos’, ‘irritaciones’ y ‘excesos’ que, a primera vista, poco tendrían que ver con las articulaciones nativas sobre lo mismo y que, sin embargo, resultan, en cierto modo, ‘exitosos’. En otras palabras, este trabajo discute cómo esa particular conexión entre ‘proyectos’ y vida cotidiana es torsionada y modulada al calor de las relaciones que los huacheños reclaman como relevantes.

¹ Utilizo *cursivas* para resaltar expresiones del castellano andino local, comillas dobles (“”) para citas de otros autores y comillas simples (‘’) para resaltar expresiones de mi autoría.

De todos modos, no deseo presentar esta relación como producto de una falta de diálogo entre instituciones y comunidades (aunque claro, eso también existe); lo que sugiero es que los humos constituyen el eje de lo que Viveiros de Castro (2004) denomina “equivocación”. Una equivocación, antes que un simple error de comunicación, es “una falta de comprensión de que los entendimientos no son necesariamente los mismos y que no están relacionados con formas imaginarias de ‘ver el mundo’, sino a los mundos reales que están siendo vistos” (Viveiros de Castro, 2004: 11, mi traducción). Como intentaré argumentar en lo que sigue, la comunicación entre técnicos y huacheños se manifiesta como una conexión entre formas homónimas de referir a lo ‘mismo’, a saber cocinas y humos, que sin embargo se abre hacia mundos diferentes; o, en otras palabras, que cuando se la sigue en sus contornos, la equivocación de las cocinas nos acerca a las condiciones de existencia de *humos* que no son exactamente aquellos que los programas se ocupan de cuantificar. Así, se trata de mapear y distinguir esos contornos, pero no de ‘explicar’ la equivocación; del mismo modo, no se trata de encarar la imposible tarea de “corregirla” (como advierte Viveiros de Castro, 2004), sino de reconocerle su propio peso específico y su potencial (ahora me inspiro en los huacheños) *fértil*.

Para avanzar sobre estas ideas, intentaré pasar por algunas situaciones etnográficas, siguiendo para ello otro consejo local —en este caso, sobre el modo de conocer y que se reporta a la comparación privilegiada de distintas versiones sobre lo ‘mismo’ (Lema y Pazzarelli, 2015). Y como lo ‘mismo’ no puede ser sino producto de equivocaciones, el objetivo final de las conexiones que forman este texto es torsionar la imagen del ojo irritado en la cocina como ‘ojo interpelado’.

LA MULTIPLICACIÓN DE LAS COCINAS

Cuando llegué por primera vez a Huachichocana, lo hice animado por la posibilidad de encontrarme con el calor de sus fogones, que había conocido a través de algunas fotografías que mi colega (V. Lema) había tomado solo unos meses antes. Interesado en una antropología de las relaciones culinarias, quería inmiscuirme en esos espacios organizados en torno de los ‘clásicos’ fogones andinos²: estructuras levantadas en el piso, con barro amasado, adobes y/o piedras, de entre unos 30 a 40 centímetros de alto, con espacio para colocar un mínimo de dos ollas. En ellos, el fuego se logra a partir de la combustión de leñas de distintas especies recolectadas en la zona o con la ayuda de *cautos* (panes de *guano* seco). Pueden adoptar diferentes morfologías y se ubican generalmente en las esquinas del cuarto o junto a alguna de sus paredes laterales, en ocasiones compartiendo el espacio con cocinas a gas y con otros fogones ubicados en los patios. Se mantienen encendidos la mayor parte del día, consumen leña de

2 La complejidad de las cocinas y estructuras culinarias huacheñas merecerían una descripción detallada que les hiciera mayor justicia. Sin embargo, atendiendo a los límites de este trabajo, me concentraré solo en la descripción de las relaciones que interesaban al *proyecto*. En este sentido, usaré ‘fogón’ para referir a todas las variaciones de los fogones ‘clásicos’; dejaré el término ‘cocina’ para señalar al cuarto en donde se prepara la comida que, la mayoría de las veces, alberga a los fogones; mientras, *cocina económica* apuntará de forma exclusiva a las nuevas estructuras construidas.

forma constante y suelen inundar los cuartos de un *humo* espeso que dificulta la visión y hace *picar* (picazón y lagrimeos) a los ojos poco acostumbrados. Para mi asombro, no obstante, cuando llegué a la comunidad, algunos de esos fogones habían cambiado y ya no encontré aquél de la fotografía.

Tales cambios eran resultado de un *proyecto* que articuló—durante 2009-2010— a varias comunidades aborígenes de la región y promocionaba la construcción y uso de *cocinas económicas*. Estas cocinas, también denominadas *ahorradoras de leña*, se conformaban de estructuras tipo cajas rectangulares, de un metro o un metro y medio de altura, levantadas con adobes y finalizadas con una chapa sobre la cual se apoyaban las ollas. Las leñas se introducían por una pequeña puerta frontal, que regulaba la entrada de aire y permitía reducir los consumos de leña. Terminaban en tubos-chimeneas que extraían el humo fuera del cuarto y proporcionaban una buena irradiación para calefaccionar el lugar. Este modelo básico de *cocina*, proyectado inicialmente, se ampliaba, en algunos casos, a un sistema de cañerías y canillas de agua caliente que aprovechaban el calor generado—que, a veces, incluso devinieron en duchas. Como otro complemento, el *proyecto* contemplaba también la construcción de *hornos económicos*: estructuras que combinaban adobes junto con tambores y estructuras de metal, que permitían hornear—pan, por ejemplo— también mediante un uso ‘eficiente’ de leñas.

Este *proyecto* se inscribía dentro de programas de financiamiento que promovían una serie de evaluaciones y adaptaciones de conocimientos y prácticas tradicionales—en las áreas de cocina, agricultura, pastoreo—, coordinados por el Programa Pequeñas Donaciones del Fondo para el Medio Ambiente Mundial, administrado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo y organizado sobre la base de los “Objetivos del Milenio” (PPD/PNUD, 2011)³. En el caso de las cocinas, partía de una doble evaluación sobre las condiciones de vida locales. Por un lado, consideraba que la recolección tradicional de leña era muy dificultosa para las familias, que no conseguían dar cuenta debido a la falta de personas—por migraciones, por ejemplo—y a una escasez de biomasa causada, entre otras cosas, por procesos de desertificación resultantes del sobrepastoreo y del uso indiscriminado de recursos locales. Por otro lado, el uso de fogones tradicionales que consumían demasiada leña impactaba sobre lo anterior, al tiempo que generaba un exceso de *humo* que se tornaba tóxico para la salud visual y respiratoria al acumularse en las cocinas, contribuyendo además con la emisión global de gases de efecto invernadero. En términos de uno de los técnicos relacionado con el proyecto, las *cocinas económicas* permitían *adaptar de forma amigable* conocimientos y prácticas locales en el marco de objetivos globales de desarrollo sostenible y usos eficientes de recursos⁴.

3 Los ocho Objetivos de Desarrollo del Milenio, sugeridos por la ONU en el año 2000, suponían la promoción de diferentes tipos de acciones y proyectos hasta el año 2015; las cuatro metas del séptimo objetivo, que enmarcaba parte de los proyectos considerados aquí, se proponía “Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente”. La lectura de informes y evaluaciones de proyectos similares realizados en regiones cercanas (PPD/PNUD, 2011) y en comunidades de Bolivia (PPD/PNUD, 1996) son útiles para conocer algo de la historia, lógica y resultados de esas intervenciones.

4 Un *proyecto* similar proporcionó “cocinas solares” a comunidades de la quebrada y puna jujeñas. En nuestro caso, solo la escuela local posee una de estas cocinas, que casi no es utilizada.

Mi primera reacción —tal vez por haber sentido mi romanticismo herido— fue la de una sorpresa ingrata: algunas cocinas habían cambiado su estructura interna y, con ello —estaba ‘obligado’ a pensar—, quién sabe qué otras cosas. Durante un tiempo, entonces, me encontré interesado en comprender los detalles de esta introducción, intentando conocer y reconstruir cómo se había desarrollado el *proyecto* y tratando de evaluar, junto con las personas, cuáles eran los cambios que estas nuevas estructuras traían consigo. Al cabo de un tiempo, no obstante, lo primero que tuve que desestimar fue la propia idea de que las *cocinas* habían sido ‘introducidas’. Por el contrario, lejos de constituir algún tipo de ‘donación compulsiva’⁵, el *proyecto* se había nutrido de un buen número de asambleas y reuniones, entre distintas comunidades y técnicos, donde se habían consensuado sus características; incluso, la ampliación del módulo básico hacia las cañerías y *hornos económicos* había sido propuesto por las propias comunidades. Una vez decidido todo, se otorgó el dinero a cada una de las familias participantes, brindando autonomía para comprar las estructuras que serían montadas luego, mediante trabajo familiar. Es decir, fuera del módulo básico del esquema original y de la característica esencial de ser *económicas*, las *cocinas* difirieron entre sí desde el momento en que se construyeron. Incluso, algunas familias demoraron mucho la construcción y otras nunca comenzaron. En este sentido, si la ‘introducción’ no había sido tal, la generalización *cocinas económicas* tampoco daba cuenta del proceso, ya que cada una de ellas fue distinta y modificó diferencialmente las arquitecturas y cotidianidades anteriores.

Esto se vinculaba con las distintas formas en que se organiza la vida familiar y productiva. Las familias habitan el lugar en el marco de un sistema integrado de *casas* y *puestos* que revela, entre otras cosas, diferentes esquemas en los movimientos anuales de pastoreo. En ellos, las *casas* constituyen las residencias oficiales de cada familia, mientras que los *puestos* —o *estancias*— se encuentran vinculados, casi exclusivamente, con el manejo de los animales. Así, las familias ocupan diferentes locaciones a lo largo del año, en períodos que van desde los 15 días hasta algunos meses, en función de las variaciones estacionales, del tamaño y necesidades de sus *haciendas* de animales, y de la cantidad de espacios que ocupan; algunas solo tienen una *casa* y nunca se mudan, mientras que otras llegan a mudarse más de cinco veces por año, produciendo coreografías espaciales que conectan materialmente a los lugares entre sí (Pazzarelli, 2014b; ver también Tomasi, 2011). Aunque breve, esta caracterización sirve para señalar que casi todas las familias poseen más de una cocina; incluso, en un pasado no muy lejano, estos traslados incluían hasta el transporte de brasas de un fogón a otro. Por lo tanto, considerando que el *proyecto* financiaba una estructura por familia, ello nunca significó la desaparición total de los antiguos fogones: las *cocinas económicas* se construyeron en las *casas*, y los fogones sobrevivieron, en

5 Llamo ‘donaciones compulsivas’ a aquellas que llegan a las comunidades sin avisos o contactos previos; incluyen desde comida hasta computadoras (inclusive para comunidades sin luz eléctrica). Por el contrario, la idea de proyecto supone instancias colectivas de discusión y consenso.

los *puestos*. Algo similar sucedió con los *hornos*: no suplantaron a los antiguos, sino que fueron construidos generalmente al lado, en los patios, con lo que cada familia ahora tiene dos hornos, el *de pan* y el *económico*.

Es decir, considerando el número general de nuevas *cocinas* construidas, podría decirse que se produjo una suerte de multiplicación de estructuras vinculadas a lo culinario. En ningún caso, los fogones fueron eliminados de forma absoluta, y los hornos se duplicaron. La mayoría de las familias quedó entonces en una situación de múltiples opciones: a los antiguos fogones, *hornos de pan* y cocinas a gas se sumaron las cocinas y los hornos *económicos*⁶. A simple vista, esto contradeciría las expectativas del *proyecto* sobre reducción de leñas y *humos* que no parecen haber coincidido con las motivaciones locales al momento de armar las nuevas cocinas —ni que decir de aquellos que demoraron la construcción o de quienes nunca lo hicieron.

Un ejemplo revela este otro lado del *proyecto*. A diferencia de otras, una de las familias que no construyó su cocina solo posee una *casa*; no tiene *puestos* y sus animales no frecuentan otro corral. Esta familia, en consecuencia, apenas tiene un fogón. En ocasiones, utilizan una cocina a gas para lograr preparaciones diferentes, o cuando se quedan sin leña; situación bastante frecuente, dado que justamente ellos cuentan con poca mano de obra para las tareas diarias (a veces, hasta compran leña en un pueblo cercano). Esa familia construyó el *horno económico* junto al *de pan* (es decir, ahora tienen dos) pero todavía no hicieron nada con la cocina. A pesar de ser los ‘beneficiarios tipo’ (pues poseen poca mano de obra y sufren la escasez de leña), todavía están *esperando* y *pensando* para decidir si la construyen. Una situación como esta constituye un *problema técnico* —aparentemente frecuente, como expresaba uno de los responsables— pues, al exceder los plazos estipulados para la construcción, se reducen los índices de auto-evaluación de este tipo de *proyectos*, dificultando replicaciones futuras.

Sin embargo, desde el punto de vista huacheño, estas ‘negativas’ no se traducen como un rechazo al *proyecto*, sino como la decisión de tomar más tiempo para *pensar* y *ver qué hacer*; decisión que apunta hacia el primer pliegue de la equivocación que me interesa mapear. Para hacerlo, no obstante, creo que no debemos preguntar por qué no se construyó una cocina —¿pregunta ‘técnica’, tal vez?—, sino, al revés, interrogarnos sobre qué sucedería si se lo hiciera: en el caso anterior, siendo familia de una única *casa*, ella perdería su único fogón. En lo que sigue, entonces, me interesa sugerir que aunque construir una *cocina económica* sea ‘posible’, las razones para no perder un fogón exceden cualquier guía descriptiva de financiamiento internacional. *Pensar qué hacer* no es una solución intermedia, que se queda a medio camino; más bien, parece apuntar a la posibilidad simultánea de acordar y no acordar con el *proyecto*, sin que eso sea una contradicción. En otras palabras, parece señalar la posibilidad huacheña de habitar la equivocación y de volverla ‘productiva’, abierta hacia otras posib-

6 Esta multiplicación tiene otros desdoblamientos en lo que refiere a la organización culinaria diferencial del espacio habitado: por ejemplo, como las casas albergan fiestas y rituales colectivos, la construcción de cocinas y hornos económicos en esos espacios colabora con estos eventos, que precisan de enormes cantidades de comidas. Los puestos, en cambio, pueden subsistir con pequeños fogones familiares (aunque a veces también poseen grandes cocinas). En algunos casos, esta convivencia de cocinas era comprendida por los técnicos como remanencias de lógicas pasadas, como testimonios materiales de una vida anterior o como resabios de la costumbre. Miradas similares se encuentran en la evaluación de proyectos desarrollados en comunidades indígenas de Bolivia, donde se reconoce no haber explicación para el “fenómeno” de convivencia de cocinas una vez construidas las económicas (PNUD, 1996: 16).

ilidades. Podría, entonces, adelantar una idea para lo que sigue: ni todos los fogones deben apagarse, ni todos los excesos son malos —*humos* incluidos.

EXCESOS, 1

Si uno pregunta si la leña es un recurso escaso, los huacheños generalmente expresan que donde ellos viven *no hay leña* e incluso que cada vez hay menos. Una respuesta como esa —que yo mismo y los técnicos escuchamos muchas veces— parece un atestado claro que, en principio, se reporta a una condición ambiental y que no podría ser explicado más que volviéndolo a repetir: no hay leña. Sin embargo, en Huachichocana habitan no más de siete familias en un amplio territorio de quebradas y puna, que debería poder proveer de leña a sus, consecuentemente, siete fogones de uso simultáneo. Pero no lo hace: *no hay leña*. Aquí es solo atendiendo al sentido relacional de ‘hay’ y de ‘leña’ —verbo y sustantivo de la oración—, que se revelan aquellos desdoblamientos que permiten llevar a serio esta expresión. Para avanzar sobre eso voy a compararlo con un episodio similar.

En una ocasión, estaba realizando un viaje con algunos huacheños hacia Susques, un pueblo del altiplano jujeño, cuando en el ómnibus nos encontramos con un anciano que vivía en un paraje cercano. Al reconocerme *gringo*, comenzó a contarme cosas acerca de su lugar de origen, una pequeña comunidad de pastores donde se hacía cada vez más difícil vivir porque *ya no hay agua*. Cuando el anciano se bajó del ómnibus, en el medio del altiplano caliente y azotado por el viento, pregunté a mis amigos si aquello se debía a la falta de lluvias o si acaso eran *los ojos de agua* —vertientes naturales— que se estaban secando por razones que yo desconocía. Me respondieron que el problema de la falta de agua era la falta de personas.

En Huachichocana, como en otras regiones cercanas, ni las cosas ni las personas ni cualquier otro ser existen fuera de relaciones particulares. Ni la leña. Todo se encuentra imbricado en complejas relaciones, donde las cosas deben ‘llegar a ser junto con otras’, en el marco de implicaciones “mutuas” y “forzosas” (Martínez, 1976) definidas generalmente como relaciones de “crianzas mutuas” entre *criadores* y *criados* (Bugallo y Vilca, 2010; Bugallo y Tomasi, 2012; Lema, 2014; Lema y Pazzarelli, 2015). En este sentido, si *no hay leña* es porque ya no hay personas para *hacerla*. Y como cualquier otro modo local de *hacer*, la *cosecha de leña* sigue técnicas y procesos específicos de selección de especies y maderas, que son recolectadas y transformadas en el marco de las abigarradas relaciones que mantienen plantas y personas entre sí (y que incluyen, por ejemplo, hasta *permisos* y *señales* para derrumbar cardones muertos). De modo similar, *la carne se hace* (Pazzarelli, 2014a) y el agua —aquella canalizada con fines domésticos

desde las vertientes— también debe ser *criada* y *amansada* (Lema, 2014).

Entonces ¿significaría esto que, en realidad, ‘hay’ leña en el cerro, y las palabras huacheñas deberían ser reconsideradas? ¿O que los técnicos simplemente no comprenden lo que las comunidades dicen? Entiendo que no hay significados ocultos ni relativizaciones posibles en la expresión *no hay leña*: ella describe una situación ‘real’. Sin embargo, no refiere a la ‘realidad técnica’ de un ambiente externo sobreexplotado, y los motivos de esa escasez no deben procurarse en las prácticas tradicionales; por el contrario, la consecuencia lógica de las relaciones locales sería que *haya leña*. Leñas y agua son, ante todo, relaciones; y considerando eso, la negación *no hay leña* debería ser traducida como ‘no existen las relaciones que permiten hacer leña’. En palabras más técnicas, podría decirse que se refiere a la falta de ciertas relaciones que impide que la madera o la biomasa se transformen en combustible, generalmente porque las familias se reducen cuando las personas migran y dejan de vivir en el cerro.

Nótese, entonces, un detalle: la evaluación técnica coincide con la huacheña, pues ambos afirman que *no hay leña* para la cocina. No hay ahí ni un error ni una mala interpretación, sino una equivocación. Ella se percibe cuando vemos que, de un lado, la falta de leña sería consecuencia de una sobreexplotación con base en prácticas tradicionales —que necesitan ser *adaptadas* a tecnologías eficientes—, mientras que la perspectiva huacheña señala hacia lo contrario: es la imposibilidad de *hacer leña* como se hizo siempre lo que deja al cerro lleno de simples maderas. Los postulados finales son similares, pero las premisas iniciales son completamente diferentes (Viveiros de Castro, 2004: 17-18). Si comparamos esta situación con otros proyectos, el ‘problema de la leña’ sería tal vez análogo a la evaluación acusativa de “sobrepastoreo” que distintos programas de desarrollo hacen a los pastores puneños cuando evalúan índices de desertificación (Quiroga Mendiola, 2012). Casi imperceptible al inicio, el detalle de la equivocación no es pequeño: tras el pliegue inicial, se esconde una consideración del *hacer* local que involucra a las más variadas formas de las ‘existencias mutuas’.

EXCESOS, 2

El segundo ‘problema’ de los fogones, según las evaluaciones técnicas, es que, encendidos todo el día y consumiendo mucha leña —aquella que *no hay*—, producen un doble exceso tóxico de *humo*: por un lado, el que expiden las cocinas, que se sumaría al resto de las emisiones planetarias de CO_2 , colaborando con el efecto invernadero; por otro lado, el que inunda las cocinas, afectando e irritando los ojos y vías respiratorias de las personas, particularmente de las mujeres.

El primer tipo de exceso, aquél que se sumaría a las emisiones globales, es diferente del segundo. Pues, si en un caso, el *humo* afectaría el cuerpo humano

—como mostraré en lo que sigue—, en el, otro incidiría sobre un ‘bien común natural’ denominado técnicamente “clima” y “medio ambiente”, colocándose al lado de aquél que las grandes industrias con base en el carbón o en los combustibles fósiles depositan diariamente en la atmósfera. Este proceso de ‘distribución de culpa’, donde resulta difícil —por no decir, políticamente absurdo— discernir el rol de los siete fogones huacheños sobre un cambio climático que apunta hacia otro tipo de responsables, se produce nuevamente sobre algo ya señalado: supuestos desajustes inherentes a los conocimientos tradicionales en torno a la cocina y al uso de leñas. Es luego de estas evaluaciones que las comunidades son designadas como beneficiarias de una “tecnología eficiente”, como parte de desarrollos sustentables que involucran a las más variadas formas de *humos* dentro de las discusiones sobre cambio climático. Aquí, el *humo* huacheño forma parte del Holoceno (Latour, 2014). Volveré sobre esto al final.

Sobre el segundo de los *humos*, aquél que afectaría a los cuerpos de las personas —en su salud visual y respiratoria—, no podría menos que ‘estar de acuerdo’: los *humos* y vapores son constantes y molestan e irritan a los ojos desacomodados. Sin embargo, también es verdad que, en los recorridos que hice por diferentes cocinas, la sensación no siempre fue exactamente esa, pues existen distintas opciones dentro de la arquitectura local que, sin alterar ni los fogones ni las leñas, permiten disipar de formas más rápidas a los *humos*, regulando las concentraciones excesivas. Tales soluciones van desde la construcción de cuartos de cocina más grandes o abiertos hacia el exterior, hasta pequeñas salidas sobre los fogones, en la forma de pequeños agujeros o espacios sin ladrillos que pueden taparse y destaparse a voluntad. Es decir, en caso de las familias ‘coincidir’ con los argumentos preventivos anteriores, existirían respuestas locales para evitar las concentraciones excesivas de *humos*.

Para presentar el problema de otro modo, podría decir que el *proyecto* pretendía reducir el peligro de ciertas ‘conjunciones excesivas’: entre el *humo* y las personas —al extraerlo hacia afuera de las cocinas— y entre el *humo* y el ‘clima’ o ‘ambiente’ —disminuyendo el primero. Muchas familias, en cambio, menos preocupadas con evitar dicha conjunción, multiplicaron sus opciones culinarias sin perder sus fogones y sus *humos*; otras, todavía siguen *pensando* cómo hacer las cosas. Este énfasis en no perder los *humos* constituye una *seña* clave de la equivocación, pues aquella conjunción extrema e ‘insalubre’ inherente a los fogones tradicionales es frecuentemente un lugar de reunión y comunicación con ‘otros’.

EXCESOS, 3

No hay que ir muy lejos en la etnografía andina para descubrir que los fogones, los fuegos y los *humos* de las casas constituyen los espacios de sociabilización

privilegiados de las familias indígenas (Allen, 2002; Archetti, 1992; Weismantel, 1994; Vokral, 1991). En Huachichocana esto no es diferente, y las cocinas se involucran fuertemente con la sociabilidad cotidiana, concentrando la preparación de comidas festivas y rituales, la curación de enfermos y, hasta hace poco tiempo, los partos y entierros rituales de placentas⁷. Podría decirse que, lógica y materialmente, las cocinas son uno de los espacios preferidos de la *crianza*. Así, también son espacios potenciales de interacción y comunicación con ‘otros’ no-humanos: sea porque en ellos se queman ciertos residuos corporales (uñas, cabellos) para que no sean *agarrados* por seres peligrosos o porque los modos del crepitar y de *hablar* del fuego y de las formas del *humo* son *señas* que se multiplican en cada evento culinario.

Definir una *seña* no es sencillo. Podría decir que constituyen pequeños eventos con los cuales las personas dialogan, que refieren y se conectan anticipadamente a situaciones y dominios que, en principio, no son los de su primera manifestación: por ejemplo, el cantar o silbido de algunos pájaros que anuncian algún peligro en el camino o la llegada de parientes (Pazzarelli et al., 2015). Las *señas* con origen en el fuego son muchas, como cuando el crepitar del fuego — cuando *habla* o *revienta*— y sus *humos* permiten anticipar las lluvias del verano. En estos casos, si el fuego *humea* mucho y es difícil encenderlo, es *seña* de que las lluvias seguirán; en cambio, si *arde* —enciende— rápido y con *humo normal*, es *seña* de que las precipitaciones disminuirán o terminarán. Aquí, la *seña* no habla sobre la condición de las leñas que está quemando, sino sobre las que quemará. Es decir, refiere a la condición futura de las maderas mediante un sistema de referencias cruzadas: durante la época seca, las leñas *arden* bien, pero si comienzan a *arder* ‘como si’ estuvieran húmedas —con dificultad y un *humo* espeso que hace lagrimear los ojos—, es *seña* de lluvias cercanas que finalmente humedecerán la madera. Sucede lo mismo al revés: durante la época de lluvias, las leñas están húmedas y es difícil encenderlas; pero, si comienzan a *arder* ‘como si’ estuvieran secas, es *seña* de que las lluvias se alejarán y volverá el sol. Estas *señas* anticipan procesos que comienzan antes de que las personas puedan percibirlos: las leñas empiezan a secarse de la misma manera en que lo harán las lluvias, aunque las personas todavía no pueden ver eso, ni en el cielo ni en las maderas. Es solo a través del fuego que *habla* y del *humo* que hace *picar* los ojos que la *seña* se hace presente, conectando un evento con otro. La materialización definitiva del anuncio es la llegada de los vientos, que *secarán* las nubes y las leñas; en este sentido es que las *señas* del *humo* y del fuego pueden considerarse como ‘transformaciones culinarias del viento’ (Pazzarelli et al., 2015).

Este breve ejemplo es suficiente para suscitar una idea: los fuegos y los *humos* no comienzan ni terminan en la cocina, sus contornos no están allí. Pero esos contornos tampoco son cubiertos por las *cocinas económicas*, que ocultan

7 Desde hace años, las mujeres deben bajar al pueblo cercano o a la ciudad para dar a luz en un hospital. Aunque algunas lo hacen voluntariamente, otras reconocen que bajan solo porque se encuentran obligadas y añoran los partos al calor de los fogones, ayudadas por parientas y parteras, con el consecuente manejo ritual de cuerpos, fluidos y placentas.

parcialmente el fuego en sus cajas y extraen el *humo* fuera de la cocina, reduciendo literal y materialmente la manifestación de ciertas *señas*. O, como me dijeron una vez, en las *cocinas económicas*, el fuego *no habla* como antes. La posibilidad de quitar o reemplazar un fogón, entonces, también es una decisión que escapa a los límites de un cuarto de cocina para instalarse sobre los modos de ciertos diálogos y conexiones. Pues si el *humo* es una forma anticipada del viento, entonces puede ser mucho más: lugar de comunicación con ‘otros’, de ‘otro lado’. Eso claro, cuando el *humo* puede llegar a los ojos y hacer llorar a las personas.

Ahora bien, como es posible ya percibir, este juego de inversiones entre *señas*, vientos, fuegos, *humos* y lluvias no hace más que presentar los contornos de un conjunto de relaciones que no se completa en sí mismo, sino que se abre para otras conexiones con las cuales necesita ser conectado y comparado. El potencial de comunicación con ‘otros’ que los fuegos y los *humos* encarnan apuntan hacia una ‘vida’ multiplicada en la constelación de seres que habita el paisaje andino—vientos y lluvias entre ellos. Que esa situación exceda las expectativas de cualquier *proyecto* internacional no supone que esas relaciones (ni este trabajo) deban detenerse ahí. Entonces, si para comprender por qué *no hay leña* fue preciso comparar con *no hay agua*, para avanzar ahora sobre la ‘vida’ del fogón, es necesario pasar por los *humos* y *vapores* de una laguna. Porque las cocinas, como las lagunas, no solo ayudan a *criar*; también comen.

EXCESOS, 4

Ramiro tiene 16 años y vivió entre los cerros desde que nació. Los conoce casi a la perfección; o por lo menos todo lo que se supone que un joven de su edad debe conocer. Hace poco más de tres años terminó la escuela primaria local y *bajó* a cursar la secundaria en uno de los pueblos cercanos. Todos pudimos percibir que el cambio no había sido de su total agrado: no comprendía a los nuevos profesores y le costaba vivir lejos de su familia. No obstante, seguía en la escuela y subía a la comunidad cada semana para quedarse todo el tiempo que podía. En un momento me pidió ayuda para realizar las tareas, con lo cual combinamos una serie de encuentros. La tarde en que nos dedicamos a “Biología”, Ramiro abrió sus carpetas y me mostró un dibujo coloreado. Era el paisaje de Huachichocana, visto desde la puerta de su casa: cerros imponentes y llenos de colores, casas, árboles, animales, pájaros. De las cocinas de las casas salía *humo*, pues era un paisaje con gente. Reconocí los lugares que había dibujado e incluso me dijo que, detrás de los cerros, estaba la *Laguna Negra*, que habíamos visitado juntos un tiempo atrás. La tarea escolar era identificar en el dibujo los componentes “bióticos” y “abióticos”, y Ramiro argumentó no comprenderla del todo.

Le pregunté si entendía esa distinción, y respondió que era la diferencia entre *lo que tiene vida y lo que no, supuestamente*. La tarea era de verdad complicada, pues sumado a la imposibilidad de trazar una línea que dividiera “biótico” de “abiótico” en el paisaje local, Ramiro me había aclarado que allí atrás estaba la *Laguna Negra*. Adrede o no, ese detalle lo complicaba todo, pues él sabía que yo había sido bien enseñado y entendía que si algo le sobraba a aquella laguna era, justamente, vida.

Durante algún tiempo, los huacheños nos habían hablado sobre la *Laguna Negra*, ubicada en el altiplano, en los límites entre su comunidad y otra. Deseosos de conocerla, un día organizamos un viaje con Ramiro y su madre. Fue una caminata de dos días de ida y vuelta, que nos permitió llegar hasta la *Laguna Negra*, conocer a la pequeña *Laguna Colorada* que se encuentra en el camino e incluso visitar parajes desconocidos. El emplazamiento de estos bancos de agua constituye parte de un paisaje sobrecogedor, entre cerros de formas suaves que circundan las mesetas altiplánicas, superando los 4000 msnm. Estas lagunas son conocidas por ser muy peligrosas: se irritan fácilmente y descargan su furia ante caminantes desprevenidos. Afortunadamente, nada pasó con nosotros pues nuestros guías, Ramiro y su madre, sabían reconocer el cambiante *humor* de sus aguas.

Estos cambios de *humor* son generalmente precedidos por *señas*, como la del cambio de color de sus aguas. Una *seña* clara de irritación es la aparición de un *vapor* que se desprende de la superficie: *un humito que le sale del agua es seña* de que la laguna *está enojada* —o enojándose—, que está *queriendo comer* o que ya *está comiendo*. En otras palabras, estas *señas* refieren a un enojo que responde a diferentes causas —generalmente, personas y animales que se aproximaron a *molestar*— y puede terminar con un rapto de furia de la laguna que encrespa sus aguas formando olas, *comiendo* a aquél que se aproximó a sus peligrosas orillas. La prueba de que ha sido ella quien los *comió* es la devolución que sus aguas hacen de los *huesos limpios y pelados* —es decir, *ya sin carnes*—, *al año*. En este contexto, algunos no dudan en llamar a la *Laguna Negra* como *Encantada*, y abundan las historias de personas y animales que fueron seducidos —o casi hipnotizados— y luego tragados. Esto vale también para los *ojos de agua*, que exhalan vapores, *enferman* y *comen* a personas y animales, devolviendo los huesos *al año*; suele decirse también que las lagunas tienen *ojos*⁸.

En un testimonio recuperado por Vilca (2009b), un poblador de la puna jujeña resumía,

A la Laguna Brava (del Chañi) nu hay qui arrimarse, ni hay que dejar que si arrime la hacienda. La laguna tiene un ojo bravo que come los gentes y los animales. Se come los gentes y los animales que si arriman. Y al año tira las osamentas. Y áhi se ven las osamentas de los gentes y los animales comidos.

8 Las lagunas son parte importante de la sociocosmológica local en muchas regiones de los Andes: tienen género (hay lagunas masculinas y femeninas), se casan e incluso poseen la capacidad de parir seres, especialmente animales, que pasan a formar parte de este 'lado' del mundo. Es constante la descripción de la peligrosidad de sus orillas, donde pastan las illas de los animales o descansan las sirinas a la espera de hombres despistados; suelen ser también objeto de atenciones rituales, en la forma de challas (libaciones) en el camino o, incluso, del dar de comer en agosto (Arnold y Yapita, 1998; Ricard Lanata, 2007; Bugallo, 2009; Mariscotti, 1978; Vilca, 2009a, 2009b). Una diferencia importante con los ojos de agua es que estos entran en relaciones más directas con las personas al ser utilizados para riego o consumo (Lema, 2014); luego de abandonados, no obstante, pueden transformarse nuevamente en 'salvajes' y peligrosos, o bien secarse, como relataba el anciano al contar que ya no había agua.

Por ese peligro se llama Laguna Brava. Eso es misterio de la Pachamama (Felipe Choqui, 15 años. El Chañi, Jujuy, 1953; mi resaltado).

Lejos, entonces, de cualquier idea de cuerpo de agua inerte, las lagunas constituyen uno de los tantos seres que puebla el ‘paisaje’ andino. Y aunque es cierto que la *Laguna Negra* no pudo ganarse el rótulo de “biótica”, también es verdad que no necesita de ninguna autorización escolar para devorar a quienes se posan en sus orillas; menos aún para exhalar un *humito* cada vez que está de *mal humor* y digiere a sus víctimas. Esta *seña* coloca nuevamente la relación entre *humos* y ciertas ‘vitalidades’ no humanas, que se manifiestan y comunican con personas y animales, quienes pueden leer y decodificar los mensajes; incluso, un registro histórico identifica algunos de estos *humitos* lacustres como de origen ‘culinario’⁹. Pero no es solo eso: las lagunas terminan de delinear los contornos de nuestros *humos* al situarlos más explícitamente en el marco de cierta socialidad que articula *crianza* y devoración. Como los *ojos de agua* o las cuevas en los cerros, las lagunas encarnan ‘puertas’ que instauran la posibilidad de cierta comunicación con un ‘otro lado’—de las potencias no-humanas, de los muertos. Estas interacciones, que de un extremo se definen por una mutualidad criadora—los *ojos de agua se amansan y crían*—, de otro extremo se resumen como una “interfagocitación” (Bugallo y Vilca, 2011) o devoración mutua. En otras palabras, como si la posibilidad de vivir en ‘este lado’ del mundo se efectuara apuntando a la *crianza* como una forma ralentizada o diferida de devoración. O en palabras del cerro: *la Pacha nos cría y después nos come*.

Todo esto es importante porque permite volver ahora a las cocinas y descubrir que sus *humos* esconden también estas relaciones. Y eso porque aquél mencionado carácter de ‘puertas’ no pertenece solo a las formaciones ‘naturales’ del paisaje; por el contrario, los socavones—‘artificiales’—de las minas, las *bocas* cavadas por las personas para alimentar a la Pachamama o las *apachetas*¹⁰ pueden devenir también espacios de comunicación-*crianza*-devoración. Incluso, ni las casas—que incluyen cocinas, claro—son habitadas sin antes *matarlas* ritualmente—en los rituales de *flechadas*—para que no se coman a los nuevos dueños (Tomasi, 2011). La laguna, entonces, permite volver a las cocinas así, mediante torsiones que sugieren que si un *ojo de agua* es una ‘puerta’, los fuegos culinarios pueden entonces ser “vertientes de fuego” (Delfino, 2001: 123¹¹).

HUMORES

No es extraño que la expresión privilegiada de la irritación o de un cambio de *humor* de una laguna sea la aparición de un *humito* sobre la superficie de sus aguas. Además de todos los ejemplos ya brindados, en los cerros y altiplano

⁹ Este registro proviene de la localidad puneña de Abralaite y señala que, en un lugar hoy llamado “Abra de la Laguna”, una laguna se “comió” a un hombre, sospechoso de asesinato, junto a su mula. Con el tiempo, la laguna se secó pero el lugar sigue siendo peligroso: “En los días de mucho viento, dicen, que del lugar que ocupó la laguna se levanta una especie de humo blanco, que lo atribuyen a que ‘el hombre malo está haciendo su comida’” (Encuesta Nacional de Folclore, Caja Jujuy, Abralaite, Escuela n° 67. Libro n° 66, 2° envío, Folio 1, frente y verso—mi resaltado).

¹⁰ Montículos de piedras que señalan hitos o espacios importantes (o peligrosos) en los caminos.

¹¹ El carácter de ‘puerta’ de aguas y fuegos es bellamente sugerido por Delfino: “La vertiente y el horno (en la mirada indígena, la vertiente de fuego) pertenecen a la pachamama, con signos inequívocos de que las personas no desean arriesgarse al peligro potencial de incitarla” (Delfino, 2001: 123, mi traducción).

jujeños, los *humitos* o *vapores* se vinculan a diferentes formas de movimientos de aire, vientos o remolinos que encarnan a seres no humanos —o son *señas* de su presencia cercana—, a los sahúmos propiciatorios que marcan los rituales de *dar de comer* a la tierra o de *señaladas*, a las quemadas de ofrendas —llegando a los ‘humos servicio’ en otras regiones—, e incluso a los procesos de separación de los *ánimus* y energías de los cuerpos materializados en emanaciones de vapor y deshidrataciones (Allen, 2002; Bugallo y Vilca, 2011; Lema y Pazzarelli, 2015; Mariscotti, 1978; Pazzarelli, 2014a; Vilca, 2009a, 2009b). En otras palabras y siguiendo las enseñanzas de la laguna, podría decirse que es el *humo* como *humor*.

Pero estaría generalizando de más si dejara esta ‘vida’ en términos demasiado abstractos. El *humito* de las aguas me lleva a resaltar el particular *humor* de la laguna: si la *seña* comienza con *humo*, solo se completa en los huesos. Pues aunque existen historias sobre supuestos testigos, lo cierto es que las lagunas suelen comer en soledad y sin ser vistas: la ‘prueba’ de la devoración viene después, cuando las aguas escupen las osamentas *limpias* o *peladas* a las orillas, como *señas* de una digestión bien hecha. El *humo* apunta hacia ‘otro’, pero a través de sus afectos; en este caso, de su capacidad de comer y digerir. Es el *humo(r)* como devoración.

El por qué las lagunas devuelven huesos —¿acaso su estómago sobrehumano no podría digerir todo?— sería tema para otro trabajo; lo relevante aquí es que *al año* las aguas los devuelven *limpios*. En el testimonio recuperado más arriba, un pastor caracterizaba todo ese proceso como un *misterio de la Pachamama*. Tal vez no podría ser de otra manera, pues la Pachamama hace lo mismo: cada agosto, las personas abren sus *bocas* construidas en la tierra —‘puertas’ por excelencia hacia un ‘otro lado’— para *darle de comer* y depositan en ellas las comidas que le prepararon. No sin antes, pero, encender los sahúmos que envuelven a todos los presentes —lo que permite abrir las *bocas* sin peligro—, y conferir que los huesos de las ofrendas del año anterior fueron devueltos *limpios*. Cuando las *bocas* de la Pachamama devuelven *al año* los *huesos pelados* es *seña* de que la ofrenda fue bien *recibida*; la *seña* opuesta, es decir, la de un rechazo, la constituiría el hallazgo de las carnes todavía adherida a los huesos¹². Sin lugar a eufemismos, podría afirmarse que la ofrenda *recibida* es aquella bien digerida. Los huesos que escupe la laguna no dejan de ser también la expresión de una digestión bien hecha¹³.

Lo interesante es que esa relación no termina —ni siquiera, tal vez, empieza— ahí. Esa inversión vuelve a ser torsionada en el momento en que se repara que la *tijstíncha*, comida y ofrenda por excelencia elaborada para la Pachamama, no solo es objeto privilegiado de su digestión —*al año*, son los huesos de la *tijstíncha* los que q—, siuedan *limpios*—, sino que su cocción puede describirse

12 Las *señas* de los huesos resumen una diversidad de diálogos entre personas y osamentas, animales o humanas, que se encuentran por azar o se desentieran con distintos propósitos (ver por ejemplo Bugallo, 2009).

13 Claro, hay diferencias entre la comida ofrecida en agosto a las *bocas* y el arrebató voraz de la laguna que termina con la vida de un desprevenido: ofrenda en un caso, arrebató en el otro. Siempre refiriendo a una digestión, no obstante, ambas situaciones parecen conectarse mediante una inversión: ‘ofrenda’ por un lado, ‘anti-ofrenda’ por otro.

como una versión transformada de todo lo anterior. Para llegar ahí, repasemos: el *humito* sobre la superficie del agua es una *seña* del *humor* de la laguna que se traduce, casi sin excepción, en hambre—como casi todo aquello que forma parte del ‘paisaje’ andino. Cuando esa hambre es satisfecha mediante el arrebato de algún cuerpo, la laguna digiere las carnes para devolver *al año* los huesos *limpios* y *pelados*. Ese *misterio* es similar al que se repite cada agosto cuando se abren las *bocas* de la Pachamama y se revelan los huesos *limpios* de las *tijstinchas* del año anterior.

La *tijstincha* está compuesta por grandes cortes de carne y mazorcas secas de maíz, que se hierve durante horas—es uno de los hervidos más largos de la culinaria local— para lograr que las carnes comiencen a desprenderse de los huesos, dejándolos *blancos*, *limpios* y *pelados* al retirarlos del agua. Esta conexión sensible con el tipo de digestión de lagunas, ollas y *bocas*—todos devuelven *huesos limpios*— no es extraña a los modos locales de pensar al hervido en ollas como una versión de la digestión—así como de otras transformaciones que ocurren en las barrigas humanas (Pazzarelli, 2010: 175). O en otras palabras, esa suerte de ‘predigestión’ de la *tijstincha* mediante hervido coloca a las ollas como una extensión de las *bocas*, al mismo tiempo que como una versión reducida (y, de nuevo, torsionada) de las lagunas. Si todo esto resulta familiar, lo que sigue no debería sorprender: la cocción—o predigestión—de la *tijstincha* requiere de mucha leña y produce, claro, mucho *humo*. Solo con este tipo de hiperhervido, metonomizado en el *humo* que inunda las cocinas durante horas, es posible que la olla devuelva huesos *limpios* y *pelados*.

Si el *humo* de los fogones apunta hacia ciertos *humores*—como sugieren las *señas* de las cocinas—, y si el *humor* de ciertas lagunas deviene devoración— como atestiguan las osamentas *limpias* en las orillas—, la *tijstincha* enseña que la digestión de sus ollas solo devuelve huesos *pelados* a expensas de un *humo* que hace llorar. Como si aquellos espacios y seres que encarnan la comunicación con el ‘otro lado’—las *bocas*, las lagunas, los fogones y sus ollas— tuvieran la habilidad de digerir y *pelar* los huesos, pero a costa de perder algo en el camino: un *humito* que revela el esfuerzo de sus estómagos. Llegados a este punto, entonces, sería interesante preguntarse cuál es la *cocina económica*¹⁴ que se atreve a suspender el movimiento cósmico de esas tripas.

HUMO COMO EQUIVOCACIÓN

En uno de los agostos en que fuimos a *dar de comer* en la comunidad, subimos hasta la casa de una familia amiga a participar del ritual. Como las reglas de hospitalidad lo indican, apenas llegamos fuimos calurosamente recibidos y convidados a entrar a la cocina para desayunar un *mate con pan* y calentar los

14 En la evaluación de proyectos similares conducidos en Bolivia (ver nota 6), se reconocía que el tipo de construcción material que suponían las nuevas cocinas que involucraban mayoritariamente a hombres podía conllevar el “efecto colateral [del] eventual abandono de los ritos [femeninos] relacionados con el fogón y el fuego” (PNUD, 1996: 36). Debemos suponer que estos efectos sobre la ‘costumbre’ serían “colaterales” a los ‘beneficios’ directos sobre la salud y el ambiente.

cuerpos fríos por la caminata. Al entrar, la sorpresa fue grande: la *cocina económica* estaba encendida como de costumbre—esa familia fue una de las primeras en construirla—pero frente a ella, del otro lado del cuarto, se alzaba un fogón gigantesco, montado especialmente para cocinar la *tijstincha*. Rodeada de varios recipientes ubicados en diferentes niveles y recibiendo el calor de una multiplicidad de leños, una gran olla central burbujeaba feroz y entregaba carnes blandas y huesos *limpios*. El calor de ambos fuegos inundaba el cuarto entero. Mientras, como si compitieran entre sí, la chimenea de la *cocina económica* se esforzaba para extraer sus *humos* hacia afuera del cuarto y el ‘nuevo’ fogón nos hacía llorar con aquél otro *humo* espeso que no conseguía escapar por ningún lado. Una verdadera multiplicación culinaria.

Podría intentar desmenuzar esta situación etnográfica, demostrando cómo esa *tijstincha* podría haber sido cocida sin problemas en una *cocina económica*, sin necesidad de montar otro fogón. Lo cierto es que en ese momento la sorpresa me dejó sin preguntas y en seguida comenzaron los preparativos para un ritual que duraría más de siete horas. Lo que esta escena sí me permite afirmar es que, en la multiplicidad de cocinas que los huacheños reconocen y manejan, la posibilidad de ‘hacer humo’—o leña—está siempre presente—y operando—como virtualidad. Incluso en aquellas casas en donde los fogones antiguos parecen haber sido barridos, ellos vuelven a aparecer cada vez que son convocados. Las cocinas, aquél día, dejaban en claro que la equivocación del *proyecto* no puede ser “corregida” (como apunta Viveiros de Castro, 2004); en todo caso, puede ser habitada y multiplicada.

Cuando comencé este texto, lo hice con la intención de describir los motivos que daban origen a un *proyecto* sobre cocinas, deteniéndome en los argumentos que enfatizaban la necesidad de reconsiderar algunas prácticas y conocimientos tradicionales, con el objeto de reducir ciertos excesos. Estoy lejos de intentar ahora una crítica fácil que desestime rápidamente las intenciones de los técnicos—en especial debido a la buena recepción que la mayoría de estos proyectos tienen—, pero tampoco pretendo desactivar la atención sobre los conflictos que ellos pueden suscitar. Deseo detenerme, en cambio, sobre las ‘respuestas’ a este tipo de intervenciones y sobre las torsiones que las prácticas locales convocan cada vez que un fogón es amenazado—que pueden ir de los *humos* a una laguna—, llevando a serio las formas en que los huacheños ensanchan creativamente el espacio usualmente destinado para pensar, e intentar modular, estas situaciones.

En este sentido, creo que la equivocación de las cocinas se presenta como una suerte de “conexión parcial” (Strathern, 2004): de un lado, un *proyecto* con financiamiento internacional que deseaba reducir *humos* y leñas; de otro lado, la recepción y construcción local de *cocinas económicas* que multiplicaron las formas

culinarias y sus *humos*. El encuentro no resume ni sintetiza ninguna de estas posiciones, no hay consenso; el *proyecto* es, en sí mismo, una “equivocación”. Esto es lo que tal vez sugiere con más fuerza el ejemplo de la cocción de la *tijstincha*: una cocina interpretando a la otra y comparando la fuerza de sus fuegos mientras nosotros, con lágrimas en los ojos por el *humo* y los vapores, descubríamos los *huesos pelados* que escupían las ollas. Una ‘equivocación productiva’ o ‘fértil’ (¿tal vez un modo huacheño de “controlar” la equivocación?, Viveiros de Castro, 2004) que no se reduce a ninguna de sus posiciones anteriores y se abre hacia una multiplicidad culinaria que interviene positivamente sobre la ‘falta de leña’... pero sin economizar excesos de *humos*.

De la Cadena (2010), en quien me inspiro al momento de pensar estos excesos y “equivocaciones” como conexiones parciales, señala con precisión el lugar que esos “otros-que-humanos” tienen —o mejor, no tienen—, en las discusiones políticas contemporáneas (De la Cadena, 2010: 353). Estos otros se implican en relaciones¹⁵ sin ser ni objetos ni sujetos pasivos; por el contrario, tienen sentimientos y toman decisiones. Considero importante rescatar esta variación de lo ‘no-humano’ aquí: las cocinas, sus *humos* y las lagunas a los que me refiero también dan cuenta del poblado universo de seres y fuerzas que habitan el espacio huacheño —en una composición heterogénea de la cual las personas son solo una parte. Ellos tienen la posibilidad de comunicarse, pensar, criar y ser criados, enojarse, escoger víctimas, comer, cumplir o quebrar pactos. En este sentido, la negativa a perder los *humos* termina de delinearse en relación con la dificultad de los proyectos (y escuelas, por qué no) por comprender a estos otros y sus ‘excesos’: a saber, una laguna está *viva* y los *humos* son *señas* y *humores*. En otras palabras, cuando se desea reducir el *humo* de una cocina o resulta imposible reconocer la vida de una laguna, lo que está en cuestión son estas conexiones y diálogos.

Solo por dar un ejemplo, ¿no serían ciertos tipos de argumentos higienistas una variación de todo esto? Aquellos que motivan la reducción del *humo* de las cocinas, similares a otros que llegan a las comunidades e impactan sobre sus culinarias¹⁶, se fundan generalmente en la necesidad de separar a las personas de ‘otros’-*humos*, —en nuestro caso, privilegiando la existencia de uno de los términos de la relación. No podría avanzar aquí sobre los argumentos de la biomedicina respecto de los conocimientos y prácticas indígenas, menos aún sobre las más interesantes respuestas locales. Lo que deseo enfatizar es que, además de esos ‘otros’ —lagunas o *humos*— estar vivos y de ‘pensar’, ellos ‘piensan con’ las personas¹⁷. Porque dialogan con ellas, porque se pertenecen mutuamente o porque se comen —y aquí es difícil separar el ‘pensar’ del ‘comer’, cuando el ejemplo preferido de ‘puerta’ es una *boca* y la comunicación con ‘otros’ es, primero, una digestión. Estos excesos, entonces, no refieren a propie-

15 De la Cadena se refiere a estas relaciones como “prácticas-de-la-tierra” (earth-practices), cuya definición tiene resonancias con la forma que la crianza asume en algunas etnografías de los Andes meridionales: “relaciones para las cuales la distinción ontológica dominante entre humanos y naturaleza no funciona (...) encarnan el respeto y el afecto necesario para mantener las condiciones relacionales entre humanos y otros-que-humanos [others-than-human beings]” (De la Cadena, 2010: 341-342, mi traducción).

16 Frecuentemente, agentes de salud visitan las comunidades para hacer atención primaria y preventiva de salud. En una oportunidad, ante la recomendación de lavarse las manos luego de trabajar en el corral y antes de cocinar o comer, varias mujeres declararon que eso no era necesario porque conocían a sus animales y sabían que ellos y su guano (excremento) eran sanos.

17 Es similar la descripción de Allen sobre las iniciativas de proyectos de desarrollo para la incorporación de inodoros y baños “modernos” en la comunidad indígena de Sonqo (Perú). Bajo el título “¿Quién necesita higiene?”, la autora argumenta que “traducimos las palabras quechua map’a y qelli como ‘suciedad’, pero ellas no tienen realmente esta referencia a lo sucio. Algo es map’a o qelli porque se ha mezclado; sus partes no están claramente diferenciadas. La suciedad en sí conlleva una valencia positiva; no hay nada intrínsecamente malo en estar (o ser) sucio” (Allen, 2002: 239, mi traducción). Este carácter “mezclado” resuena con el ‘pensar con’ que se expresa en el texto y que alude a la convivencia entre diferencias.

dades intrínsecas, sino a modos relacionales, de conexiones; seres forzándose mutuamente a ‘ser’ y a ‘pensar’ (Stengers, 2010; pero también Martínez, 1976); y, podríamos agregar, a ‘criarse’ y a ‘comerse’. En otras palabras, cuando se reduce un exceso de *humos* se ‘reduce’ también a las personas; cuando se le niega la vida a una laguna, son también las personas quienes se mueven un casillero más hacia el polo de lo a-biótico.

Ninguna de estas relaciones son extrañas a este trabajo, ya que desde el inicio este recuperaba aquellos breves postulados huacheños que teorizaban de un modo similar: *no hay leña*, *no hay agua*. En otras palabras, la imposibilidad de quebrar estos lazos—incluso en el nombre de algún “bien común” (Stengers, 2005)—, debe ser tomada al pie de la letra cuando mencionamos las particulares torsiones, de las cuales las personas son parte, que permiten pasar de las *señas* de los *humos* de cocina a las lagunas *bravas*, para volver a las *bocas* de la Pachamama y entrar a hervir *tijstincha* inundando de *humos* las cocinas. Ese ida y vuelta no refleja solo un trayecto retórico—como si Lévi-Strauss no hubiera mostrado que el retórico puede ser un código privilegiado del pensamiento indígena—, sino también una reflexión de campo acerca de lo que significa aquel ‘pertenecimiento mutuo’ como expresión de un tipo particular de socialidad (que ya habíamos comenzado a sugerir, Lema y Pazzarelli, 2015; Pazzarelli, 2014a y 2014b).

Por eso, volviendo al inicio de este trabajo, no me interesa discernir si existe o no algún tipo de ‘responsabilidad’ de los siete fogones huacheños sobre el efecto invernadero—sobre el cual, sin embargo, no tengo dudas. Instalar una “controversia” ahí—del tipo ¿las familias indígenas contaminan?— sería estar de acuerdo con los “enemigos” en su deseo de tornar infinita la discusión climática y favorecer la inercia política (Latour, 2014); ni qué mencionar de las sombras que ayudaría a proyectar sobre los modos de vida indígena, ya subalternizados y desvalorizados por el “progreso”. En todo caso, mapear la equivocación de las cocinas tal vez permita develar otras equivocaciones: pues aunque las comunidades indígenas y sus conocimientos suelen ser pensadas como alternativas al “desarrollo”, un *proyecto* como el de las cocinas coloca a sus *humos* del lado del Holoceno (Latour, 2014). Tal vez la ‘fertilidad’ de la equivocación aquí contorneada sea la de mostrarnos que existen ‘humos terranos’: los *humos* como *humores*.

EPÍLOGO

Luego de un breve paso por la escuela secundaria, Ramiro volvió a trabajar como pastor durante un tiempo. Manifestaba alegría por haber vuelto, así como estar disfrutando de sus ‘nuevas’ ocupaciones y de las cosas que seguía

aprendiendo en el cerro, junto a sus parientes. Vivía en las partes más altas de la comunidad y pasaba la mayor parte del día con las cabras y ovejas que pastoreaba, sus otros parientes. No perdió ni su miedo ni su respeto por la *Laguna Negra*. Tampoco descarta volver a estudiar, algún día; pero todavía no lo sabe. Está, digamos, pensándolo.

Un poco más abajo, en una casa de las quebradas principales, una *cocina económica* todavía espera ser construida. Esa familia que elije *pensar un poco más* es piedra de toque de la equivocación pues nos devela que, así como “comer o no comer” puede ser lo mismo¹⁸, construir o no construir una cocina económica no deja de ser parte de un mismo esfuerzo por cuidar los *humos*, recordando que lo ‘mismo’ —o sea, el *humo* y sus homónimos— siempre apunta hacia un ‘otro’.

Si en algún momento sugerí que las mujeres indígenas ayudan a sostener el mundo cada vez que hierven la sopa (Pazzarelli, 2010), quiero reforzar ese argumento aquí incluyendo, en esos esfuerzos, a los fogones y a sus *humos*. Y si como aconseja alguna literatura contemporánea, es preciso “ralentizar el pensamiento” (Stengers, 2005) y “pasar a través” de nuestros materiales para ser afectados por ellos (Holbraad et al., 2014), no puedo más que volver al inicio de este trabajo y apelar al modo huacheño para enunciar el ‘mismo’ consejo: hay que entrar a las cocinas, dejar que los *humos* invadan los ojos y *esperar hasta acostumbrarse*.

AGRADECIMIENTOS

Este texto fue escrito durante una estancia realizada durante 2014-2015, en el Programa de Pos Graduación en Antropología Social del Museo Nacional (UFRRJ), financiada por Conicet (Argentina) y bajo la orientación del Prof. Eduardo Viveiros de Castro, a quien le agradezco sus lecturas, comentarios y la confianza para publicarlo. Una versión anterior fue presentada en el *Núcleo Naturaleza Cultura* (Idacor-Conicet) y también circulada a colegas y amigos, a quienes también les agradezco su lectura atenta y comentarios: Felipe Magaldi, Carolina Rivet, Salvador Schávelzon, Jorge Tomasi. Finalmente, muchas de mis estadías de campo fueron en compañía de Verónica Lema, a quien no solo le agradezco la posibilidad de haber llegado a Huachichocana, sino también su amistad y las innumerables conversaciones que mantuvimos sobre este y otros (miles de) temas. El contenido de este texto, no obstante, es de mi absoluta responsabilidad.

18 Flávio de Carvalho, uno de los integrantes del Movimiento Antropófago brasileiro, en su visita a los Andes escribió una serie de crónicas publicadas en São Paulo. En una de ellas resaltaba que, si la socialidad indígena de las tierras bajas estaba marcada por la voracidad y la incorporación mediante devoración, en los Andes, la relación con los blancos se expresaba en la forma de una “resistencia pasiva” que llamaba a no comer la comida del otro. Ambos movimientos, comer o no comer, apuntaban no obstante hacia la ‘misma’ cosa: la forma de una alteridad radical.

Francisco Pazzarelli é Doutor em Ciências Antropológicas pela Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Atualmente é Professor Assistente da mesma universidade e Pesquisador Assistente do Conicet. Desenvolve seu trabalho etnográfico nas terras altas de Jujuy, com ênfase em culinária indígena, relações de predação e cosmopolíticas andinas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, Catherine

2002 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington y London, Smithsonian Institution Press.

ARCHETTI, Eduardo

1992 *El mundo social y simbólico del cuy*. Quito, CePlaes.

ARNOLD, Denise y YAPITA, Juan de Dios

1998 *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*. La Paz, Hisbol/ILCA.

BUGALLO, Lucila

2009 "Quipildores: marcas del rayo en el espacio de la puna jujeña". *Cuadernos FHYS-Universidad Nacional de Jujuy*, 36: 177-202.

BUGALLO, Lucila y TOMASI, Jorge

2012 Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños (Jujuy, Argentina). *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, n. 1: 205-224.

BUGALLO, Lucila y VILCA, Mario

2011 "Cuidando el ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de jujuy, argentina)". *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, <http://nuevomundo.revues.org/61781>.

CARVALHO, Flávio de

[1947] 2010 "A resistência passiva no altiplano". *Sopro, panfleto político-cultural*, n. 24. <http://culturaebarbarie.org/sopro/arquivo/resistenciapassiva.html>

DE LA CADENA, Marisol

- 2010 "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'". *Cultural Anthropology*, vol. 25, n. 2: 334-370.

DELFINO, Daniel

- 2001 "Of Pircas and the Limits of Society: Ethnoarchaeology in the Puna, Laguna Blanca, Catamarca, Argentina". In KUZNAR, L. (org.), *Ethnoarchaeology of Andean South America: Contributions to Archaeological Method and Theory*. Ann Harbor, Michigan, International monograph in prehistory, Ethnoarchaeological series 4, pp. 116-37.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 2014 "The Politics of Ontology: Anthropological Positions". *Fieldsights - Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*, January 13. <http://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropological-positions>

LATOUR, Bruno

- 2014 "Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno". *Revista de Antropologia*, vol. 57, n. 1: 11-31.

LEMA, Verónica

- 2014 "Criar y ser criados por las plantas y sus espacios en los Andes septentrionales de Argentina". In BENEDETTI, Alejandro y TOMASI, Jorge (comps.), *Espacialidades altoandinas. Avances de investigación desde el Noroeste argentino*. Buenos Aires, FFYL-UBA, pp. 301-338.

LEMA, Verónica y PAZZARELLI, Francisco

- 2015 "Memoria fértil. Crianza de la historia en Huachichocana". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Débats, mis en ligne le 11 juin 2015, consulté le 16 juin 2015. <http://nuevomundo.revues.org/67976> ; DOI: 10.4000/nuevomundo.67976

MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Ana María

- 1978 *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes-centro meridionales*. Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz.

MARTÍNEZ, Gabriel

1976 “El sistema de los Uywiris en Isluga”. *Anales de la Universidad del Norte*, Chile, vol. 10: 255-327.

PAZZARELLI, Francisco

2010 “La importancia de hervir la sopa. Mujeres y técnicas culinarias en los Andes”, *Antípoda*, vol. 10: 157-181.

2014a “O rasto do pastor. Criação de animais e técnicas para ‘fazer carne’ em Jujuy (Andes meridionais, Argentina)”. *Anais do Seminário de Antropologia da UFSCAR*, São Carlos, vol. 1, n. 1: 430-443.

2014b “Un queso entre otros. Sueros, familias y relaciones en los cerros jujeños”. *Revista Colombiana de Antropología*, Colombia, vol. 50, n. 2: 95-118.

PAZZARELLI, Francisco; MARCONETTO, Bernarda y BUSSI, Mariano

2015 “Le Vent qui seche les chèvres. Quelques réflexions autour de la cuisine, de la nourriture et des ‘phénomènes météorologiques’ dans les Andes meridionales”. In BECKER, Karin; MORINIAUX, Vincent y TABEAUD, Martine (orgs.), *L’Alimentation et le temps qu’il fait*. Paris, Éditions Hermann, pp. 95-104.

PPD/PPNUD – LIDEMA – CIMCA

1996 *Evaluación de cocinas mejoradas en el medio rural de Bolivia*. La Paz.

PPD/PNUD/FMAM – INTA/IPAF

2011 *Monitoreo y evaluación del PPD Argentina durante el período 2009-2010*. http://inta.gob.ar/sites/default/files/script-tmp-mye__ppd-ipafnoa.pdf

QUIROGA MENDIOLA, Mariana

2012 “Llueve sobre mojado... Trashumancia conceptual frente al pastoralismo alto andino”. In MANZANAL, Mabel y PONCE, Mariana (orgs.), *La desigualdad ¿del desarrollo? Controversias y disyuntivas en el desarrollo rural del Norte Argentino*. Editorial Ciccus, Buenos Aires.

RICARD LANATA, Xavier

2007 *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes surperuanos)*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro Bartolomé de las Casas.

STENGERS, Isabelle

- 2005 “The Cosmopolitical Proposal”. In LATOUR, B. y WEIBEL, P. (orgs.), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MIT Press, pp. 994-1003.
- 2010 “Including Nonhumans in Political Theory: Opening Pandora’s Box?”. In BRAUN, Bruce y WHATMORE, Sarah J. (orgs), *Political Matter. Technoscience, Democracy and Public Life*. Minneapolis-London, University of Minnesota Press, pp. 3-33.

STRATHERN, Marilyn

- 2004 *Partial Connections*. New York, AltaMira.

TOMASI, Jorge

- 2011 “Geografías del pastoreo. Territorios, movilidades y espacio doméstico en Susques (provincia de Jujuy)”. Buenos Aires, tese, Universidad de Buenos Aires.

VILCA, Mario

- 2009a “Más allá del ‘paisaje’. El espacio de la puna y quebrada de Jujuy: ¿comensal, anfitrión, interlocutor?”. *Cuadernos FHYCS-Universidad Nacional de Jujuy*, 36: 245-259.
- 2009b “Uma nayraw uñch’ukiskitu. Un ojo de agua me está mirando...” <http://esperaactiva.blogspot.com.br/2009/11/uma-nayraw-unchukiskitu-un-ojo-de-agua.html>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 2004 “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, vol. 2, n. 1, Art. 1.

VOKRAL, Edita

- 1991 *Qoñi-Chiri. La organización de la cocina y estructuras simbólicas en el Altiplano de Perú*. Quito, abya-yala-CoTesU.

WEISMANTEL, Mary

- 1994 *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*. Quito, abya-yala.

The Equivocation of the Kitchens: Smokes, Humours and Other Excesses in the Meridional Andes

ABSTRACT

This paper focuses on the equivocation revealed during a project for the installation of efficient kitchens, carried out by an international financing program in a small Aboriginal community in Jujuy (Argentina). Two points of views were articulated there. On the one hand, the diagnosis of the project referred to an overexploited environment, with disproportionate use of firewood and excesses of smoke, related with health problems and global warming. On the other hand, local relationships referred to an under-exploited landscape, with the fireplaces integrating a wide network of relationships distributed throughout the inhabited space and in connection with multiple *humors* (wind, rain, lagoons). I suggest that these perspectives embody an “equivocation” (*sensu* Viveiros de Castro), and more than a simply error or communication failure, it is manifested as partial connections between homonyms ways to refer to the ‘same’ which open to different worlds: *smoke* and *humors*.

KEYWORDS

Equivocation, Culinary, Landscape, Nature-Culture, Andes

Recebido em novembro de 2015. Aceito em agosto de 2016.

Deciphering Ontologies: Divination and “Infinition” in Classic Maya Inscriptions

Alonso Zamora

📍 Universidad Nacional Autónoma de México | Cidade do México, México

✉ alonso1571@hotmail.com

ABSTRACT

In many forms, important trends of current anthropology, like the ontological turn, have been left aside in the analysis of the ancient artistic testimonies of the indigenous people of the Americas, thanks to the inevitable gap and lamentable misunderstandings between ethnology, archaeology and art history. In this text, we retake the notion of “infinition”, a term coined by Martin Holbraad in his work about Cuban divination, *Truth in Motion* (2012), to explore two epigraphic and artistic testimonies from the courts of the Classic Maya period (AD 250-900) and see how what has been seen as mere calendarical manipulation by scheming rulers and elites can be read as ritual acts of divination which created new identities, altered the ontological constitution of their participants and challenged the boundaries of human (and divine) time and space. By reading Maya art à la Roy Wagner, that is, as invention, we want to encourage the very much needed criticism of the tired notion of “justification of power” that seems to pervade Maya Art interpretation among archaeologists and epigraphists.

KEYWORDS

Maya Art, Long Count, Palenque, Maya Epigraphy, Ritual, Power, Divination, Infinition

INTRODUCTION

Our vision of Classic Maya art has long been shaped by the long debate surrounding what is perhaps its most striking feature: its complex epigraphic inscriptions and the logosyllabic writing system¹ on which they were written. Unlike the sudden and spectacular nature of the deciphering of Ancient Egyptian hieroglyphs, the history of Maya decipherment has been arduous and long, and its advancement has been tightly linked with the paradigmatic shifts in our views on the purpose and nature of Maya writing².

Classic Maya culture is still the center of an intense ongoing debate, not only on the grammatical nature of the inscriptions – issues like morphosyntactic alignment and syllabic patterns have proven themselves as veritable schisms among the epigraphist community³ –, but on the nature of inscriptions themselves. Are they history, in our sense of the word?

Scholars like Erik Velázquez (2011) urge us to rethink this matter carefully: Mayans were far distant from our nineteenth-century inspired conception of “history”, and to consider Maya inscriptions, which had complex purposes, as only historical sources in the positive sense is nothing short of anachronistic. Therefore, in Velázquez’s opinion, despite the bulk of historical material that has been discovered by epigraphists, we lack a true understanding of what was history to the Maya.

Also, as David Stuart has remarked, despite the majority of inscriptions being indeed oriented to the deeds of royal persons among the Maya, the true focus of most inscriptions are in fact ritual events and objects:

A basic tenet of Maya archaeology holds that the inscriptions of the Classic period are principally documents relating the glorified lives of rulers and their close kinsmen and associates (e. g. Santley, 1991: 92; Marcus, 1992), largely for political or legitimating purposes. However, to cast the ancient texts in a purely political light is to impose our own Western historical template upon theirs (...) public inscriptions emphasize ritual accounts above any other life events of royalty or nobility (...) long texts listing births, deaths, inaugurations, and so on, usually serve as simple prologue to the culminating event of a dedication rite –whether dedicating a building, a stone monument, a vessel or other object. This is not to argue that the Maya were not interested in relating “history”; rather, this was their history (Stuart, 1995: 154-155).

However, this emphasis in objects and rituals *per se*, rather than as simple vehicles of royal power, clashes with the widespread understanding of the purpose of Maya art and inscriptions. The all-encompassing formula that currently

1 A logosyllabic writing system is one that combines signs representing words (logograms) with signs representing syllables. The definitive reference work on the subject of grammatology, the study of writing systems around the world and along human history, is still Daniels (1996).

2 For a good overview on the subject, see Houston et al. (2001).

3 See Wichmann (2004).

explains the aforementioned expressions is “ideological legitimation” or “justification” of the power of elites: “Many scholars believe that these polities were, indeed, very heavily dependent on religion, ritual, and monumental propaganda as “ideological legitimation” to bolster their rulers’ rather insecure hold on power” (Demarest, 2004:45). This perspective on Maya power is functionalist in essence, and basically asserts that the purpose of Maya art was: “the justification of political power based on the cosmovision of the group, trying to maintain the cohesion of all the subordinate groups and the power of the elites over the common folk and guaranteeing harmony and fertility” (Vargas Pacheco, 2010).

The purpose of this paper is to draw inspiration from the contemporary “ontological turn” to examine the complexity of Classic Maya carvings and writings and the notion of power underlying them. It is undeniable that the spectacular art of the Maya courts manifested the power of the elites behind them; however, as we shall see, the problem is trying to understand this power as some sort of simple projection or mere facade – an ideological justification of a cosmovision. In fact, some scholars have even drawn a more extreme parallel, stating that Maya art is equal in nature to that of twentieth-century totalitarian regimes, “the official propaganda of an elite that wanted to remain in power, similar to the billboards of the Mexican Institutional Revolutionary Party” (Navarrete, 2000). Instead of falling in this kind of empty clichés, we ask ourselves whether the empowerment shown in Maya pieces has a peculiar nature to it, and whether we can discover in it a relationship between art and power that is very different from the Western notion of “propaganda”.

INVENTION AND INFINITION

My proposal draws inspiration from the theoretical insights and ethnographical findings of Martin Holbraad in his monograph on divination in Cuba, *Truth in Motion* (2012). In many respects, Holbraad is a disciple of Roy Wagner, one of the most important precursors of modern ontological anthropology and who, in his ethnography of the Daribi of New Guinea (1973), questioned our assumptions regarding the concept of culture in a provocative way. While studying a curative ritual called Habu, Wagner realized something: the ritual itself was not a mere confirmation of Daribi conventions, but rather, Daribi conventions and assumptions were merely the base, the starting point from which ritual activity created something paradoxical and unique. As Holbraad summarizes:

Wagner argues that the aspects of life the Daribi consider most salient (ritual, myth, exchange, magic, naming, and more) are directed not toward controlling the world by subjecting it to collective conventions, but rather toward the oppo-

site, namely using conventions as a base-line from which to engage in acts that are meant to transform them by way of improvisation into something novel and unique. So, from the Daribi point of view, all the things that the anthropologist imagines as “culture” (...) are not conventions for which people are responsible, but rather the taken for granted constituents of the universe that form the backdrop of human activity. They are “innate”, in Wagner’s terms, inasmuch as they belong to the order of what just is rather than that of what humans have to do. Conversely, the things that the anthropologist imagines as “nature”, including not only the unpredictable facts and forces of the world but also our own incidental uniqueness as individual persons, for the Daribi constitute the legitimate sphere of human artifice (...) Human beings, according to this image, do not stand apart from the world, bringing it under control with their conventions, but rather partake in the world’s inherent capacity to transform itself by transgressing the conventional categories that the Daribi take for granted (Holbraad, 2012: 39).

For example, in the Habu ritual, men impersonate the very spirits that bring diseases in order to heal the sick. This action implies that categories such as “spirits”, which we see as a cultural convention, are rather something given in Daribi cosmos, but also something that can be transgressed by the means of an artifice that brings about new, unpredicted interactions and effects. So, in non-Western cultures, culture is not convention or confirmation of pre-existing world views but invention, that is, anti-conventional actions taken against the very world view of the group in order to bring new effects and relationships into existence:

Hence, if our slot for “culture” is the slot of what people “do”, and our slot for “nature” is for that to which they do it, then in the case of the Daribi the slot for “culture” is taken by the activity of invention and that of “nature” is taken by innate conventions. In that sense, Daribi culture is invention (2012: 41).

One of the most important aspects of the Wagnerian critique is that it challenges our notion of *power* in traditional societies. For us, the underlying assumption is that rituals are a mechanism that so-called primitive societies “use” to impose some kind of order onto the world by submitting it to symbolic conventions (gods, myths, etc.). However, culture as invention implies a different notion of power altogether:

If Americans and other Westerners create the incidental world by constantly trying to predict, rationalize, and order it, then tribal, religious, and peasant

peoples create their universe of innate convention by constantly trying to change, readjust, and impinge upon it. Our concern is that of bringing things into an ordered and consistent relation — whether one of logically organized “knowledge” or practically organized “application” — and we call the summation of our efforts Culture. Their concern might be thought of as an effort to “knock the conventional off balance,” and so make themselves powerful and unique in relation to it. If we understand “power” to represent invention, an individual force or element that impinges upon the collectivities of society, then the urban Westerner “is” power (in the sense of his “innate” individuality and special gifts and talents) and “does” morality (his “performance”), whereas the religious or tribal person “does” or “follows” power (special roles, guiding magic, or spiritual helpers) and “is” moral (Wagner, 1981: 66).

We can advance the notion that rulers, shamans, and other agents of power in traditional societies like the Classic Maya were not mere representatives of power under the formula of “smoke and mirrors”, projecting the illusion of their symbolic power on unenlightened masses, but rather they constructed their power by posing themselves in complex relationships with innate categories like calendrical gods, writing, art, and ritual in order to create their own power — that is, in a way, to alter their ontological configuration as humans. In this sense, what we perceive as natural dispositions could actually be radically altered in an “artificial sense” thanks to ritual. It was not a matter of symbols, but something else: the construction of their own persons as something unique and powerful.

Assuming the Wagnerian provocation and the concept of invention, Holbraad brings about something we may call the “recursive turn” of anthropology in order to invent a new notion of the phenomena we call “divination”. He saw an essential misunderstanding between our notion of divination and the notion of divination in the Afrocuban Ifá oracles. For us, divination is a series of predictive statements that try to assert some state of affairs about the world. It is obvious that these statements may or not be true — they are falsifiable. But, when interviewing Ifá practitioners and clients, Holbraad discovered that Ifá statements were something that could not be untrue — they were, *a priori*, incapable of being false: “to doubt oracular truth is to doubt whether it is oracular” (2012: 68). This, of course, does not imply that people don’t have a valid notion of truth, but that this kind of statement operated on another level and with another dynamic — not one of truth as representations (true or false) of reality, but something else entirely.

My central claim (...) is that familiar assumptions about truth as a property of representations that reflect reality are inadequate for understanding these

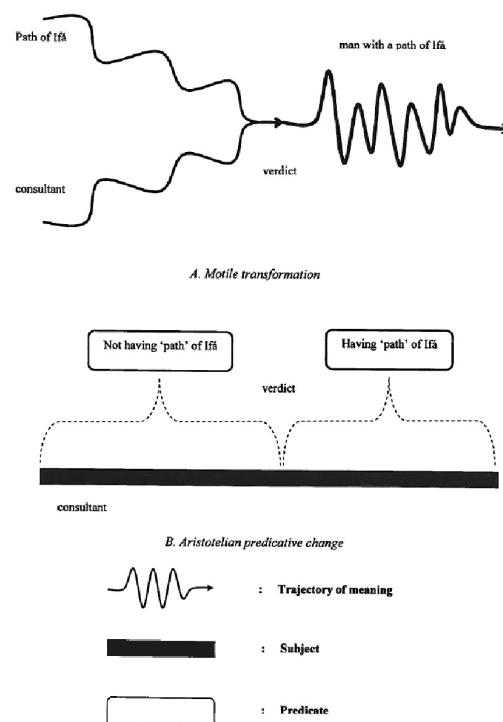
practices’ own claims to truth. Rather than producing representations, diviners’ truth-claims induce something resembling an eureka moment, by bringing the rich mythical narratives on which Ifá divination is based to bear on the personal circumstances of the client. So, oracular truth does not depend on the possibility of comparing the oracle’s pronouncements with the world as it is, as a representationist image of truth might have it. Rather than representing the world, the oracle transforms it by interfering with its very meaning -an ontological rather than an epistemic operation (Holbraad, 2012: 3).

Similar to what happened with the notion of culture as invention, divinatory truth “interferes” with the very assumptions that constitute the subjectivity of their practitioners and clients. But, what happens? The oracle produces a series of statements about a subject indeed. These statements are, in fact, based on a rich mythology: the myths of Ifá, a complex religious system originated in West Africa with a canonical literary corpus of its own, the Odu Ifá. In a very rough manner, we can say that the purpose of the oracles of Ifá is to successfully establish a relationship between the consultant of divination and these series of myths (the Path of Ifá): not primarily a matter of interpretation, but of relation. The result, however, is not some sort of descriptive or predicative statement, but something else: the consultant becomes a “man with a path of Ifá”.

This process can be analyzed in some sort of Kantian way. The Path of Ifá – exemplar myths – is an analytic, *a priori* series of divine or mythical events. The consultants’ life is a series of human experience, a synthetic, *a posteriori* collection of events. Divination, in a way, is the successful link between both, the expression of a synthetic series in the terms of an analytic one.

However, there are substantial differences in relation to the famous synthetic, *a priori* judgments: while Kantian judgements are universal, oracular truths are particular. Scientific, Kantian truths are, in a way, punctual, they state a world state; oracular truths are motile, they try to alter completely the becoming of their subjects. However, more importantly, the success of divinatory activity lies not in the creation of truth statements, but in the successful redefinition of the consultant into a new kind of subject, someone capable of being the receptor of the path of Ifá: “Rather than ascribing to the consultant a set of properties that may be falsified in light of experience, divination defines the consultant as a new kind of person” (Holbraad, 2012: 220).

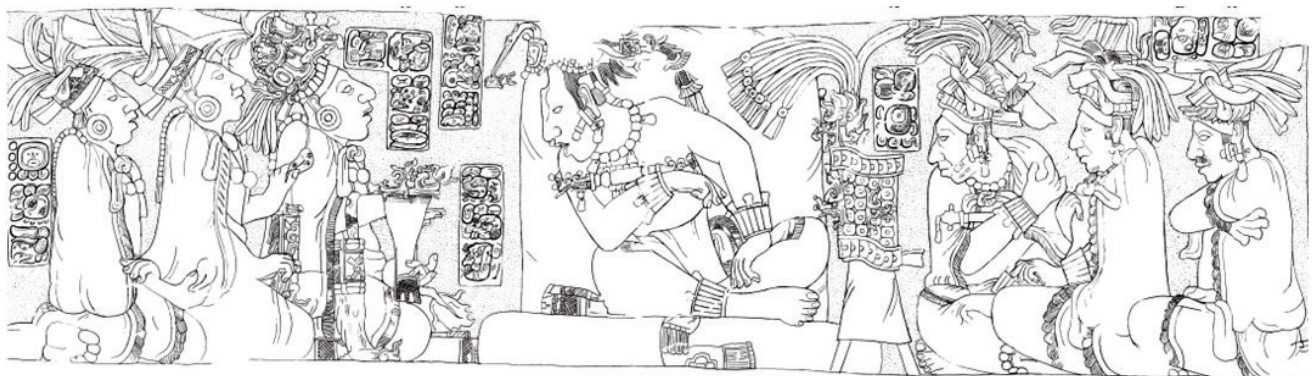
Figure 1.
Infinition according to Holbraad (2012).



In a Deleuzian fashion, that new kind of “definition” is termed “infinition” by Holbraad: not the assignment of different predicates or *definiens* to a subject, but the transformation of a subject into an *infinite* form itself. So, in a Wagnerian sense, infinitions are “inventive definitions”. They create the entities they define, but, as Holbraad warns us, not in an idealistic sense – immanence to transcendence –, but in an opposite, motile and materialistic direction, rendering abstract and transcendental divinities as something present and concrete: “Ritual is fundamentally oriented toward overcoming the forms of transcendence that myth posits, by rendering divinities temporarily present in the world of humans” (120). So, the true merit of infinition is rendering the transcendental as something immanent.

What has all this to do with our subject matter, Classic Maya? Well, we have seen that time and calendar among the Maya posits a formidable challenge in terms of the anthropology of time and the anthropology of ritual. When Ancient Maya, as we shall see, linked the mythical deeds of the gods and the lives of their rulers through complex calendrical associations, or spoke about the reoccurrence of calendrical configurations in the future, it has been interpreted in terms of mythical exemplarity or as an apology of power. However, Wagner’s words on what is innate and what is artificial among non-Western people can be taken as a comment on the nature of Mesoamerican and Amerindian power in general. Amerindian rulers were not powerful because they represented things, they were powerful themselves, masters of ritual relationships, of ontological transformations. Art did not justify their power: it created their power.

INFINITION AND RITUAL POWER: PALENQUE, PLATFORM OF TEMPLE XIX, SOUTH PANEL



On the surface, most Maya inscriptions conform themselves to the pattern of royal history that has dominated our view of them: a powerful ruler erecting a monument and stating the date of his deed. However, we have seen that this vision is partial. As Stuart reminds us, the true protagonist of inscriptions in most cases are the consecration rituals of the very objects that bear the inscrip-

Figure 2.
Central detail of the south face of the Temple XIX Platform (drawing by David Stuart).

tion: stelae, altars, pottery, etc.⁴ Not only that, in some cases – certainly not the most, not in all sites, and in very different ways depending on geographical and historical context –, special relationships with the past (and the future) that can only be conceived in a ritual way. They are the key to understanding these pieces. One of these is the decorated Platform of Temple XIX, in Palenque. Discovered on March 15, 1999, as part of the “Proyecto Grupo de las Cruces” excavations in a structure facing the famed Temple of the Cross, at Palenque, it has been recognized since then as a masterpiece of Classic Maya bas-relief and as an extraordinary inscription. It is too, as we shall see, an anthropological masterpiece of sorts, a commentary on ritual action that manifests Maya thought in a clear and amazing fashion.

It has been analyzed in a preliminary fashion by Bernal (2002) and, later, *in extenso* by Stuart (2005a), who translated the inscription and analyzed the iconography of both of its sculpted panels, South and West. This section will mirror the analysis of this remarkable epigraphist. Both faces of the platform form a diptych of sorts, but we will concentrate on the South Panel, which reflects in a clear fashion the ritual mechanism of “infinition” exposed above. The subject matter of this inscription is the parallelism between the ritual acts of the ruler K’ihnich Ahku’l Mo’ Naahb’ III (who reigned from AD 721 to 736) and his mythical counterpart, the God GI. For those not acquainted with the mythology of Palenque during the Classic Period⁵, GI – whose name has not been deciphered and thus is called by a mere abbreviation, “God I” – was part of the so-called ‘Triad’ of Palenque: three gods born of a somewhat mysterious progenitor (perhaps an aspect of the maize God) that ruled over each of the Temples of the vitally important group of structures known as the Cross Group. They were most certainly the main patrons of the whole site.

GI has long puzzled epigraphists: his true name remains unreadable, one variant is merely a portrait of his face and the other, the expanded name phrase [Figure 90 Stuart 2002 etc.],

4 “To cast the ancient texts in a purely political light is to impose our own Western historical template upon theirs (...) public inscriptions emphasize ritual accounts about any other life events of royalty or nobility (...) long texts listing births, deaths, inaugurations, and so on, usually serve as simple prologue to the culminating event of the dedication rite – whether dedicating a building, a stone monument, a vessel or other object” (1995: 155).

5 A good reference is Stuart (2005b).



Figure 3. The Hauberg Stela (drawing by Linda Schele, 1985).

remains uncertain too. As Stuart remarks (2012a: 161), he cannot be connected to any of the Postclassic gods studied by Schellhas in his classic catalogue (1904). He is not a mere local god of Palenque, though; he appears in major sites like Tikal and Copan, and also in an unprovenanced monument from the Maya Lowlands, the Hauberg Stela. He usually has fish-like features – a barbel on his cheek, for example – and he is associated with the so-called “era event” on the date 13.0.0.0.0 4 Ajaw 8 Kumk’u, as we can see on the famous Vase of the Seven Gods (Kerr no. 2796), on which several deities are set in order in the beginning of the current era. On a local level, he was a crucial deity of Palenque’s Pantheon, and the offering of clothing and gifts to his effigy is recorded on a notable passage of the central tablet of the Temple of the Inscriptions.

As we mentioned above, this piece is an extensive comment on the chronological and ritual parallel of C_1 and the ruler K’inich Ahku’l Mo’ Naahb’ III. We can see this K’uhulAjaw (“sacred lord”) reclined on a throne towards a priest, Janaab’ Ajaw, who gifts him the royal headband, the symbol of his rule. Surrounding them, five lords, each with its name in captions, contemplate the scene. However, only K’inich Ahku’l Mo’ Naahb’ III and the priest Janaab’ Ajaw are identified by a peculiar phrase: *u-baah-ilahn*, indicating them as ritual personifiers of Maya gods. In a concret sense, the ruler is presented as the *baahila’n* of C_1 , while the priest is the *baahila’n* of Itzamna’ – the Maya avian deity. Accordingly, both have elaborate headdresses representing both deities: Janaab’ Ajaw’s headgear is the head of Itzamna’, while K’inich Ahku’l Mo’ Naahb’ III has a headdress with a cormorant or heron, an iconographic attribute of C_1 himself and a possible allusion to his birthplace, the mythical location known as Maatwiil.



Figure 4. K’inich Ahku’l Mo’ Naahb’ III and his priest, Janaab’ Ajaw as ritual personifiers (*baahila’n*).

Classic Maya monumental inscriptions usually consist on a series of dates, linked by the so-called “distance numbers”. They are, in a way, a count of days, generally culminating in the dedication of the very monument on which the inscription is written. In this case, the text presents a series of parallels between the life of the god G_I and the Life of K’ihnich Ahku’l Mo’ Naahb’ III. The text begins with the evocation of the accession to the rulership of G_I on March 10, 3309 BC or, in Maya calendar, 12.10.1.13.2 9 Ik’ 5 Mol⁶, under the supervision of the god Itzamna’ – the divine scene mirrored by the human personificators portrayed on the monument. Then, the inscription makes a chronological shift: a little later, on 12.10.12.14.18, 1 Tok’ 6 Yahxk’in, G_I cuts the head (*ch’ahkajubaah*) of the Starry Deer Crocodile, a cosmic monster that can be identified with the starry sky. Later, we are presented with the birth dates of the Triad gods: first, 1.18.5.3.2 9, Ik’ 15 Chaksijo’m, an event not yet clearly understood happens: the second birth of G_I ; then, the birth of G_{III} or K’ihnich Ajaw on 13 Chamii, 19 Chaksijo’m and finally the birth of K’awiil or G_{II} , on 1 Ajaw 13 Mahk. To end the mythical section, we are presented with the accession of the Progenitor of the Triad, Akan Nal Ixiim Muwan Maat, on 2.0.0.10.2 9 Ik’ seat of Sak.

After this, we are presented with the subject matter of the iconography of the monument: the moment when K’ihnich Ahku’l Mo’ Naahb’ III takes the rulership, on January 1st, AD 722, or 9.14.10.4.2, 9 Ik’ 5 K’ayab, thousands of years after the events on the divine chronology. Both the accession of the human ruler and the divine ancestor happen on a 9 Ik’ day, on Stuart words, they are made to be “like-in-kind”. Later ceremonies are mentioned: the first “binding of stone” of the ruler, an important ritual, and the taking of the “crocodile throne” before the patron gods: G_I , G_{II} , and G_{III} .

Anthropologically, we can see how this monument is a perfect example of “divination” as infinition. Through a series of calendarical, iconographical and ritual associations, K’ihnich Ahku’l Mo’ Naahb’ is identified with G_I . His own royal person is transformed and reformulated in the terms of the ancestral mythology. It is not a mere commemoration and not a mere a *posteriori* association: here we see the core of ritual power and rulership at Palenque. Two temporal series are linked, the one of the god and the one of the king. The *a posteriori*, human series expresses itself in the terms of a divine, *a priori* series. The result is a new kind of subject: a powerful agent, the divine king, master of ritual relationships.

In this monument we can see the ritual power of the Maya calendar, too: it was not a mere device to measure time, but to create powerful subjects.

6 Maya dates are an interrelation of three elements. The first is a “Long Count” number, that is, the count of days passed since the Maya creation date (August 11, 3114 BC) in a base 20 and base 18 calendar formed by a succession of progressively larger periods, beginning with the k’in or day, then the winal – winik, in the classic Maya language, eastern ch’olan, the usual names are colonial yukatek – or 20-day period, only counted up to 18; then the tun (haab), the 360 year; the k’atuun (winikhaab), 20 tuns, almost 20 years; then, the b’aktun (pik), 20 k’atuuns or 144,000 days, roughly 394 years. The second element is a Tzolk’in date, that is the date of a cyclical 260-day ritual calendar; finally, the Haab’ or solar calendar of 20-day 18 months plus a 5-day “nameless” period (wayeb’). The most usually accepted correlation is the one established by Goodman in 1905, later modified by Martínez (1926) and Thompson (1927) – it is called the GMT or Goodman-Martínez-Thompson correlation.

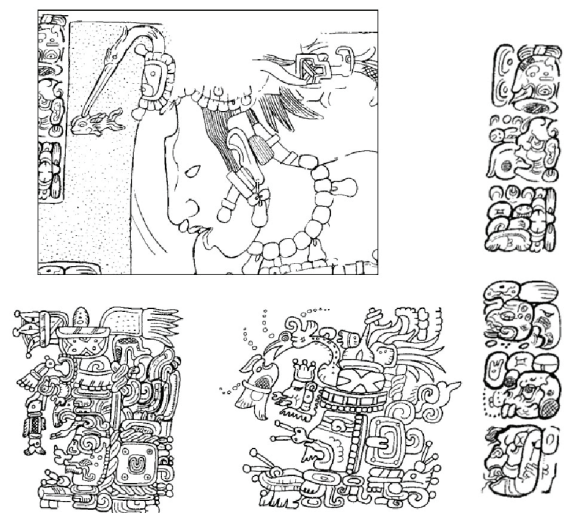


Figure 5.

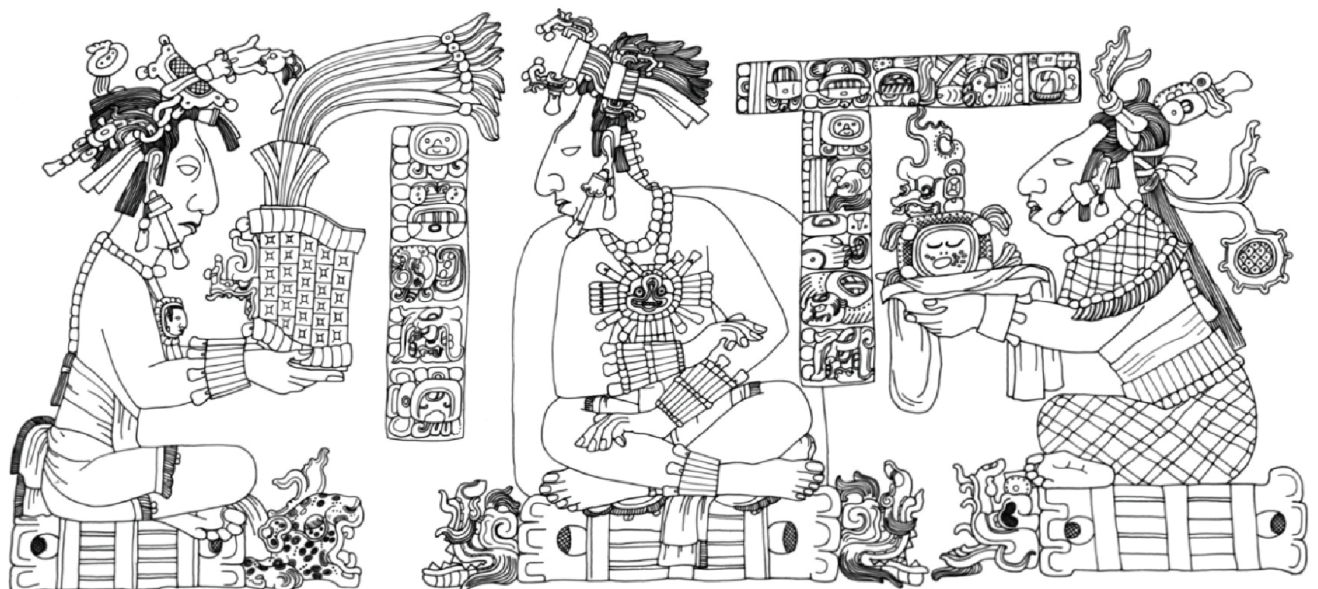
To the left, the iconographic affinities of the ruler K’ihnich Ahku’l Mo’ Naahb’ III hairdress and G_I . To the right, the name caption of the king, specifying his ritual role as baahila’n (Stuart, 2005a).

In this case, the purpose was to reproduce in a concrete and immanent way the archetype of rulership as a person. In deeper terms, it is an ontological transformation: the nature of K'ihnich Ahku'l Mo' Naahb' III is altered and he becomes something else. However, as Holbraad reminds us, we can look at this process from another point of view: gods and myths, enclosed in a distant time, in virtuality, gain actuality through ritual. This gives way to an interesting distinction we must make in order to understand Maya ritual. Facing the problem of the anthropology of divination, which clearly establishes a relationship between two different ontological levels, Holbraad reflects upon the difference between shamanism and divination. While shamanism presents a world of horizontal transformations (animals become persons, the warrior acquires the point of view of his enemy, and so on), divination presents a vertical world, where the shift is that of transcendence to immanence: “The problem is how to elicit the deities’ presence in these concrete forms – how to elicit immanence, having posited transcendence. One might say that if the shaman’s task is to see what is present, the diviner’s is to render present what is seen”. (Holbraad, 2006: 53). Let’s see an example of such procedure not pertaining to ritual actors, but to objects.

MOTILITY AND CONSECRATED OBJECTS

Maya ritual and calendarics not only transformed the path of kings’ lives into veritable incarnations of gods and myths, objects were also redefined through calendarical affinities. Let’s take an example, also from Palenque: the well-known Palace Tablet.

Figure 6.
The Palace Tablet of Palenque.



This monument, dedicated in AD 720, was “a large panel bearing hieroglyphic texts with a bas-relief pictorial scene carved at the top of the tablet” and it “functioned like a throne back” (Spencer, 2007: 177). Unearthed by Alberto Ruz Lhuillier in 1949, it pertains to the House A-D of the northern side of the so-called Palace Complex. The picture shows the parents of king K’inich K’an Joy Chitam, Janaab’ Pakal and Lady Tz’akbu Ajaw, offering his son royal regalia. The father tends him a headdress; the mother, a military insignia known as *took’ pakal*, the image of warfare. The long text below the image is well known and it conforms to the pattern of royal history: it relates important events of K’an Joy Chitam’s life, such as his birth, his celebration of calendarical rituals, the death and ascension of some of his predecessors, and the dedication of the whole structure. However, the caption besides the figures has been a headache to epigraphists. It was recently re-examined by Stuart too (2012), and his findings reveal again the ritual patterns of Palenque in action.

As we can see, there’s a little caption right next to the headdress. It gives a date, the verb *siyaaj* (being born) and a name that has long puzzled epigraphists, since it has no human counterpart. In fact, it is the birthdate of the god of paper, Uhx Yop Hu’n, the material from which royal headdresses were made, on the mythic (and imprecise, given the absence of a Long Count number) date of 1 Ajaw 3 Wayhaab’. The character is mentioned as the object of a consecration fire-ritual elsewhere at Palenque, and, in fact, it is assumed that the structure A-D is his temple. The texts makes a chronological jump: 56 years later, according to Stuart’s reading, “the name of Uhx Yop Hu’n is fastened”; later, the royal names of the Dynasty (the so-called “sequential lords”, *B’alun Tz’aakb’u Ajaw*) are “formed”, using the same verb that is used to denote the creation of images, statues and the like: “The take-turn (?) name for the dynasty is formed”.⁷

K’an Joy Chitam was 58 years old when he took the power in AD 702. As Stuart notes, this age similarity has an obvious subtext of identification. However, we can see the identification is complex: the god of paper is himself the royal headdress, but there’s an affinity between this god and the king. So, in a way, myth is embedded in both agent and object, in a game of mirrors: the substance of the king is identified with the substance of his power, the royal headdress. However, this transformation is not a mere issue of fluid or ambiguous identities. It



7 The expression, *bolon t’zakabil ajaw*, literally meaning “The nine sequential lords”, is a figurative expression that means something like “many lords of a sequence”, “perpetual lords”. Stuart says that it was the expression most suited to render the meaning “dynasty”. However, it is also a title that appears in the Dresden Codex as the title of some gods as “perpetual lords”.

Figure 7. Paper gods emerging from a book’s binding on the vase K760 (Stuart, 2012).

articulates the relationship between different orders of time and exemplifies the notion of “paradigmatic” versus “syntagmatic” transformations, as described by Holbraad. While shamanism tries to relate the transformation of paradigmatic states of being (animals and humans, living beings and spirits), divination renders the shift of different ontological status in a vertical way, translating – using a structuralist expression – paradigms into syntagms. In other words, it renders the abstract and the transcendent into concrete instances that can be related in an ordinal sequence, and, as such, be subject to direction, motility and change:

the fact that these transformations scale themselves as changes of ontological status shows that deity–human relations are not given as cosmological fait accompli, but rather have to be accomplished by eliciting the deities from the relative ontological distance of transcendence to the relative proximity of immanence (Holbraad 2012: 54).

CONCLUSIONS

As we have seen, ritual is one of the most powerful protagonists in Maya art. As Houseman and Severi have remarked (1998), the work of ritual can be characterized as the establishment of complex relationships and the enactment of paradoxical states of being. Of course, time can be one of the dimensions of ritual. Some Maya testimonies, both Classic and Postclassic, seem to point towards the idea of time as a ritual construct.

We have mentioned the Maya verb *pat*, which denotes the creation of such things as statues and buildings. However, in the so-called “Serpent Numbers” passages in the Dresden Codex, commented by Carl Callaway (2006), the very same verb is used to allude to the creation of the *winal*, the number 20 that was also synonym of the 20 day period of the Maya calendar. As Erik Velázquez García comments:

*In these passages, the origin of the chronological cycles of the Long Count, born before the creation, is referred. But there is something very important there: the verb used is the same that Maya people used to talk about the building of houses, edifices and statues: *pat*, to form, as a transitive, or “to be formed”, as a passive. It can be suggested that in the Maya Chronotope time was “build” in the same way*

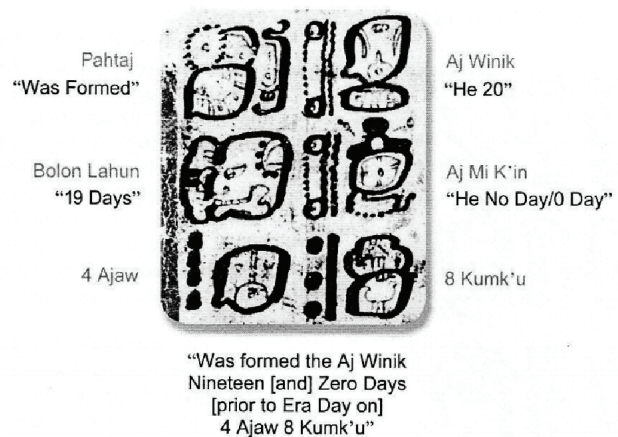


Figure 8.
The creation of the 20-day period
in the Dresden Codex (Callaway,
2006).

that the sculptures and buildings that housed them. Callaway suggests that time periods had consciousness, will, personality and a human-like behavior (Velázquez García, 2011).

Not only that. We have seen that “royal names” were also subjects to this process of form giving. Following Wagner (1981), I suggest that this process of artificial rendering can be extended to the notion of power in Maya courts, a power that is “done” through art and ritual and not merely projected through it.

In the more ritual sense, the life of the gods and ancestors was given by myth, but its relationship with living humans was not given, it was constructed. Divination can be said to be the becoming of *a priori*, mythic time and calendrical beings unto subjects, objects, and events. In this case, however, the result is none other than the invention of man. In a similar way to Viveiros de Castro’s claim (1992) that cannibalism was the anthropology of the Araweté, we may say that Maya Calendarics were Maya anthropology: the very conception of man that emerged of Maya ritual and art.

Another conclusion, via Holbraad (2006), can be made: the dissolution of “the problem of concept versus thing” in the anthropology of art. In his paper on the ritual role of the *aché* powder used by Ifá diviners or babalawos, Holbraad demonstrates that concrete material determinations (divining boards, powders, etc.) encompass the very notion of ontological power and are *identical to it*:

Just like in a motile logical universe powder can be power, deities can be marks on the divining board, and so forth, so concepts and things can also be each other. All it takes is to stop thinking of concepts and things as self-identical entities, and start imagining them as self-differential motions (Holbraad 2012: 54).

In Classic Maya world, the “names” of dynasties were created in the same way that ritual objects were created. That is, Maya ritual objects were Maya power. Maya artistic treasures were, then, not only a matter of iconic representation or the desire of posterity. They encompass the very notion of man, power, and nature among Classic Maya people, all of which were radically different from ours.

In a perhaps premature and preliminary way, this article tried to seriously take the thoughts embedded in this material legacy (“thinking through things”, as Holbraad proclaims) and give some steps towards the endeavor of the Anthropology of Mesoamerican art.

Alonso Zamora did his MA in Mesoamerican Studies at the National Autonomous University of Mexico, with a thesis on the Anthropology of Time in Classic Maya Inscriptions. He is currently a candidate for a PhD in Social Anthropology at University College London, where he is preparing an ethnography on Time and Power among the K'iche' Maya of Momostenango, Guatemala.

BIBLIOGRAPHY

BERLIN, Heinrich

1958 “Glifos nominales en el sarcófago de Palenque: un ensayo”. in *Humanidades* 2 (10): 1-8, Guatemala: Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

BERNAL ROMERO, Guillermo

2002 “U Pakal K'inich Janahb' Pakal, el Nuevo gobernador de Palenque”. *Lakamha'*, Palenque, Conaculta INAH, 1(4):4-9.

CALLAWAY, Carl

2006 “The Birth of the Number Twenty in the Dresden Codex”, <http://docs.google.com/Doc?id=dm89jhb_35hprnq8c8&hl=en>, electronic document [August 24, 2014].

DANIELS, Peter T. and BRIGHT, William (eds.)

1996 *The World's Writing Systems*. Oxford, Oxford University Press.

DEMAREST, Arthur

2004 *Ancient Maya: The Rise and Fall of a Rainforest Civilization*, Cambridge, Cambridge University Press.

HOLBRAAD, Martin

2006 “The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifa (or Mana, Again)”. HENARE, A.; HOLBRAAD, M. and WASTELL, S. (eds.), *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Abingdon, Routledge, pp. 189-225.

2012 *Truth In Motion: The Recursive Anthropology Of Cuban Divination*. Chicago, University of Chicago Press.

HOUSEMAN, Michael and SEVERI, Carlo

1998 *Naven or the Other Self: A Relational Approach to Ritual Action*. Leiden, Brill.

HOUSTON, Stephen; MAZARIEGOS, Oswaldo Chinchilla and STUART, David

2001 *The Decipherment of Ancient Maya Writing*. Oklahoma, Oklahoma Press.

MARCUS, Joyce

1992 *Mesoamerican Writing Systems: Propaganda, Myth, and History in
Four Ancient Civilizations*. Princeton, Princeton University Press.

NAVARRETE, Federico

2010 “Descifrar el mundo maya: *Una selva de Reyes*, de Linda
Schele, y *El cosmos maya*, de Linda Schele, David Freidel y
Joy Parker”. In *Letras Libres*, 17, Mexico, Vuelta, p. 96.

PROSKOURIAKOFF, Tatiana

1960 “Historical Implications of a Pattern of Dates at Piedras
Negras, Guatemala”. *American Antiquity*, Washington,
Society for American Archaeology, 25: 454-75.

VELÁSQUEZ GARCÍA, Erik

2011 “Los mayas y las concepciones del tiempo”, session 2 of the
vii Mesa Redonda de Palenque. Unpublished manuscript.

SANTLEY, Robert

1989 “Writing Systems, Political Power and the Internal Structure of Early
States in Precolumbian Mesoamerica”. In TKACZUK, D. C. and VIVIAN,
B. C. (eds.), *Cultures in Conflict: Current Archaeological Perspectives*. Calgary,
The Archaeological Association of the University of Calgary, pp. 90-102.

SCHELE, Linda

1985 “The Hauberg Stela: Bloodletting and the Mythos of Classic Maya
Rulership”. In FIELDS, V.M. (ed.), *Fifth Palenque Round Table*. San
Francisco, The Pre-Columbian Art Research Institute, pp. 135-151.

SCHELLHAS, Paul

1904 “Representation of Deities in Maya Manuscripts”. *Papers of
the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*,
Cambridge, Peabody Museum, Harvard University, vol. 4, n. 1.

SPENCER, Kaelee Ree

2007 *Framing the Portrait: Towards an Understanding of Elite Late Classic Maya Representation at Palenque, Mexico*. Austin, University of Texas at Austin.

STUART, David

1995 *A Study on Maya Inscriptions*. Nashville, doctoral dissertation, Vanderbilt University.

2005a *The Inscriptions from Temple xix at Palenque: a Commentary*. San Francisco, The Precolumbian Art Research Center.

2005b “The Palenque Mythology”. *Sourcebook for the 2005 Maya Meetings*, Austin, The Mesoamerica Center, Department of Art and Art History, University of Texas.

2012 “The Name of Paper: The Mythology of Crowning and Royal Nomenclature on Palenque’s Palace Tablet”. *Maya Archaeology* 2, San Francisco, Precolumbian Mesoweb Press.

VARGAS PACHECO, Ernesto

2010 “Legitimizing Royalty among Late Preclassic Maya. The Masks from El Tigre-Campeche”. *Estudios de Cultura Maya*, Mexico, Universidad Nacional Autonoma de México, vol.36: 11-35.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

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

WAGNER, Roy

1973 *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*. Chicago, University of Chicago Press.

1981 *The Invention of Culture. Revised and expanded edition*. Chicago: University of Chicago Press.

WICHMANN, Søren (ed.)

2004 *The Linguistics of Maya Writing*. Salt Lake City, University of Utah Press.

Recebido em novembro de 2015. Aceito em setembro de 2016.

Conexiones inestables, imprevistas y pérdidas: expandiendo la arena política en la cooperación para el desarrollo y comunidades indígenas en el Chaco paraguayo

Valentina Bonifacio

🏠 *Marie-Curie Research Fellow Ca' Foscari University / Parsons - The New School for Design | Veneza, Itália / Nova York, ny, Estados Unidos*
✉ *valentina.bonifacio@unive.it*

Rodrigo Villagra Carron

🏠 *Tierraviva a los Pueblos Indígenas del Chaco / Candidato a investigador Programa Nacional de Impulso a Investigadores-CONACYT*
✉ *villagrarodrigo@hotmail.com*

RESUMEN

Este trabajo es una reflexión sobre la arena política en el contexto paraguayo y más allá de ella. En particular, permite una mirada más cercana al modo como este campo es desplegado y, a la vez, borrado en el espacio de encuentro entre comunidades indígenas e instituciones de desarrollo. Se parte, para ello, de dos casos de estudio. El primero es el de las comunidades maskoy del Alto Paraguay, en donde la ausencia de formas “desarrollistas” de organizaciones indígenas se complementa con una fuerte revalorización de ceremonias colectivas que, aun no siendo consideradas políticas por los no-indígenas, ciertamente lo son si se reformulan desde una distinta perspectiva ontológica. El segundo es el caso de la comunidad sanapaná y enxet de Xakmok Kásek, en el cual se trabaja con una organización no gubernamental que ofrece apoyo jurídico-político a la comunidad para reclamar parte de sus tierras ancestrales ante el Parlamento paraguayo, a través de un proyecto de ley de expropiación que afecta a un ganadero que posee el título de las mismas. Al acercarse el momento de discusión del proyecto de ley en plenario, la comunidad pide a la organización un apoyo adicional para realizar una reunión de chamanes, de modo a estos que actúen sobre los legisladores. El ejemplo muestra, de nuevo, que el campo de la política no se reduce meramente a las acciones de los humanos. Ambos casos, en conjunto, demuestran los fútiles intentos desarrollistas para separar lo “humano” de la “naturaleza” y la dificultad de las organizaciones de apoyo para comprender a cabalidad la política como una *cosmopraxis* indígena. De este modo, los desafíos puestos por los indígenas a los límites “modernos” de la arena política provocan tensiones y malentendidos, y reclaman un análisis detenido, así como una reconceptualización e imaginación para futuras alianzas y prácticas políticas.

PALABRAS-CLAVE

Arena política,
Desarrollo, Pueblos
Indígenas del Chaco,
Chamanismo,
Cosmopraxis.

INTRODUCCIÓN

Este artículo es el resultado de una reflexión común y de un compromiso de largo plazo con pueblos indígenas en Paraguay. Ambos autores hemos trabajado —si bien desde diferentes puestos y puntos de vista— en el campo de la cooperación internacional y en cercana relación con lo que ha venido a conocerse como “organizaciones indígenas”. Nuestro objetivo es enlazar diferentes elementos, a fin de desafiar el modo como, en el contexto de las organizaciones indígenas, la arena política es actualmente enmarcada en el plano de la cooperación internacional. Esperamos, con eso, abrir nuevos caminos para pensar sobre ella.

Nuestras reflexiones se deben, en gran parte, al análisis de Marisol De La Cadena de la “aparición de seres terrestres en protestas sociales” en el contexto peruano —y en América Latina en general—, lo que evidencia “un momento de ruptura en la política moderna” (2010: 336)¹. En particular, estamos interesados en qué tipo de forma tal ruptura podría tomar en el caso de la praxis política que emerge entre la cooperación para el desarrollo y las comunidades indígenas en Paraguay.

Primero que todo, pensamos ser necesario especificar qué significa para nosotros, en el contexto del Chaco paraguayo, los “seres terrestres” a los que alude De la Cadena —lo cual está directamente relacionado con un conjunto de prácticas que los propios pueblos indígenas traducen como “chamanismo”, y que nosotros encontramos entre los sanapaná, los enxet y otros pueblos emparentados a estos. Los chamanes son nombrados como *apyoholhma'* o *apyohoxma* en los idiomas sanapaná y enxet respectivamente. Podría traducirse esta frase substantivada como “el que sabe el mundo” (Kalisch, 2012: 356); si bien ellos también son conocidos como *akma[-]pmopvaan* (persona con poder), *kelaaney' pook* (sanador) o *apvaanyam'* (anciano) (Kalish, 2012: 363-364) en el cercano idioma enlhet; y como *mba'e kuaa* (el que sabe las cosas) o *paje* (brujo/encantador) entre los maskoy y angaité de habla guaraní paraguayo.

Los chamanes solían ser generalmente hombres, pero hay en el presente, y hubo en el pasado, algunas mujeres chamanas. Como Villagra indica, ellos llegaban a ser tales a través de un largo y continuo proceso de aprendizaje, el cual requería ayunar por varios días, al cabo de los cuales se ingería plantas (y/u otros objetos adicionales) que habían sido dejadas pudrir en agua. A través de ese padecimiento y procedimiento, se hacía posible divisar, en trance o en sueño, al dueño “espiritual” de tales elementos ingeridos. Para los pueblos citados más arriba, el cosmos no está solo habitado por seres humanos, animales y plantas, sino por muchos otros tipos de seres, tales como aquellos del tipo *enxet-enlhet*, similar a la “gente”, y aquellos clasificados simplemente como *aksok* (cosas). Tampoco el cosmos tiene una sola dimensión, sino que es multidimensional: en sus

¹ Todas las citas relativas a obras de De la Cadena son traducciones hechas por los autores de este artículo.

diferentes niveles, viven diferentes tipos de seres. Los chamanes son los capacitados para viajar a esos otros niveles, con el objeto de encontrar a estos seres. Los chamanes más experimentados supervisan a los aprendices de chamanes, con el objetivo de encontrar a sus espíritus auxiliares. Si la búsqueda es bien sucedida, tales espíritus aparecerán a los chamanes en sus respectivas moradas, en una forma reconocible —sea zoomórfica o antropomórfica— y, desde el primer encuentro, querrán ayudar a sus compañeros humanos a dominar las “cosas” y los “poderes” que ellos mismos manejan. Estas “cosas” pueden ser animales de los bosques y de los cielos, peces y plantas de los ríos y bañados, otros seres de diversa apariencia monstruosa, objetos foráneos manufacturados, como dinero y aviones, y así sucesivamente. Entre otros nombres, los espíritus auxiliares son llamados *apmovana* (sus habilidades) y, como Villagra ha señalado en otro trabajo (2009: 155), así como ya lo había hecho anteriormente Kidd (1999: 41), tales seres son sumamente diversos y han venido cambiando su apariencia y variedad —dentro de la dinámica de la colonización— en un flexible e interminable proceso de innovación. Empero, un chamán puede también referirse a su espíritu auxiliar como su [-]ásennykha, que literalmente significa “aquellos a los cuales uno le dice que hacer” (Kidd, 1999: 40)². Los maskoy y los angaité traducen este concepto al guaraní paraguayo o al castellano como *ita'yra* (su hijo), *imba'e kuera* (sus cosas), o como *che socio* (mi socio), mi “compañero” o “espíritu”.

Es a los espíritus auxiliares y a las “cosas” que ellos manejan y con quienes se relacionan que nos referimos cuando reflexionamos sobre la aparición de “seres terrestres” en el dominio político, a los cuales, a su vez, se refiere De la Cadena en su trabajo. Apoyándose en Latour, ella afirma que “estos objetos son contenciosos debido a que su aparición en política desobedece a la separación entre ‘naturaleza’ y ‘humanidad’ en la cual la teoría política que nuestro mundo acata ha sido históricamente fundada” (2010: 342). Adaptando su análisis al contexto del Chaco paraguayo, podríamos decir que la relación entre ciertos seres humanos y ciertos espíritus auxiliares es constitutiva de la condición de persona y lleva a la emergencia de una nueva clase de sujetos políticos.

En una discusión sobre el concepto de persona en la comunidad andina en donde trabaja, De la Cadena analiza el concepto de *runakuna* que los habitantes utilizan cuando se refieren a ellos mismos. Según la antropóloga, es una equivocación pensar en los *runakuna* fuera de sus relaciones con algunos seres terrestres no humanos (los *tirakuna*), pues ambos “llegan a ser a través de las relaciones que los habilitan” (2014: 255). “El ensamblaje que hace ser los *runakuna* con los *tirakuna*, los hace posibles de una manera que el ensamblaje que separa los humanos de los no-humanos los haría” (De la Cadena, 2014: 256). Lo que queremos argumentar en este artículo es que el sujeto político que emerge de la relación con los espíritus auxiliares está solo parcialmente conectado con

² Véase también, sobre el tópico de seres auxiliares: Arenas (1981) y Kidd (1992).

el sujeto político al que la cooperación internacional suele referirse y conceptualizar. Esta divergencia habilita distintas arenas políticas como un conjunto de prácticas que niegan ciertas relaciones, enfatizando, a su vez, otras.

Para usar la terminología de De la Cadena, los seres terrestres (a los cuales también podríamos llamar seres metafísicos o habitantes del cosmos indígena multidimensional) han hecho su aparición en el espacio público en el contexto de protestas políticas, a través de rezos, cantos y danzas determinadas. En el Chaco paraguayo, por ejemplo, una danza ceremonial llamada *choqueo* es frecuentemente realizada cuando se llevan a cabo encuentros de organizaciones indígenas financiados por la cooperación internacional y por organizaciones no gubernamentales (ONG) en interior de comunidades indígenas, en bloqueos de rutas y a veces en Asunción, la capital. Esta práctica ocurre espontáneamente, sin ningún previo y preestablecido arreglo por parte de las organizaciones de apoyo. Aun así, impresiona escasamente a la audiencia no indígena, que la etiqueta como manifestación “cultural”, considerándola como un evento social dirigido a fortalecer los lazos entre los participantes indígenas, cumpliendo la misma función que una danza folklórica o un asado podrían tener en un contexto rural o urbano. El complejo conjunto de relaciones que enlazan conjuntamente el canto de la gente con los seres terrestres o espíritus auxiliares permanece oculto³.

Tal como Bonifacio ha analizado en un artículo (2013b), el trabajo de Prodechaco con organizaciones indígenas apuntaba al fortalecimiento de sus capacidades técnicas, las cuales eran vistas como la habilidad necesaria para escribir un “marco lógico”, de manera que ellas fuesen capaces de solicitar autónomamente financiamiento a las organizaciones de desarrollo europeas. Este objetivo era compartido por otras entidades, como la CTZ alemana, que organizaba talleres a fin de enseñar a los representantes indígenas como formular “proyectos” en términos técnicos apropiados. Mientras que una rama específica de Prodechaco estaba a cargo de potenciar la producción agrícola en las comunidades indígenas, otra rama estaba a cargo de apoyar y estimular la creación de organizaciones indígenas. La forma que las organizaciones indígenas tomaron —con su énfasis en la habilidad para dominar el lenguaje técnico de la cooperación internacional— era así el resultado de un encuentro cooperación recíproca entre líderes indígenas y funcionarios europeos. El desbalance de poder que marcaba esta relación, desde un punto de vista económico, es evidente, y las organizaciones indígenas muchas veces cumplían las expectativas de sus agencias financiadoras por medio de la adopción de un conjunto de palabras, de modo a concretar una profecía de autocumplimiento. La conservación de la naturaleza y la autosuficiencia económica eran expresiones cuyo significado no era completamente claro, o no era entendido del mismo modo por los indígenas y los no indígenas (¿Acaso una oficina totalmente equipada significa ‘autode-

3 Véase Villagra (2009: 244-258), del por qué el choqueo convoca la presencia de estos seres.

terminación indígena? ¿Qué más significa?). En comparación con otras organizaciones, los líderes indígenas apreciaban en Prodechaco la posibilidad de recibir la suma total del dinero que necesitaban para organizar sus reuniones con anterioridad al tiempo en que estas se realizaban. Organizaciones locales, de hecho, usualmente facilitaban las reuniones sin facilitar el dinero directamente a los líderes. El dinero era un símbolo de poder y un interminable tópico de discusión, pero también era considerado la mayor fuente de decadencia moral y de tensiones, entorpeciendo la habilidad de mantener unidas a las organizaciones indígenas a largo plazo (Blaser, 2010).

Al mismo tiempo, como el caso de Villagra ilustrará, las ONG locales paraguayas se involucran en un conjunto de prácticas y relaciones que derivan de un tipo diferente de intimidad, una basada en una agenda política y cultural (supuestamente) común con las organizaciones indígenas, sea esta la lucha por derechos territoriales o por el autodesarrollo. El primer objetivo, asumido por ONG como Tierraviva, era y es perseguido dando el apoyo legal y reivindicativo a las comunidades indígenas con sus reclamos de tierra. Sea en el terreno—en las comunidades sin tierra y dentro de las estancias ganaderas que las han invadido y cercado— o ante las autoridades competentes y el público en general, los líderes indígenas deben asumir un discurso de confrontación, basado en la articulación de su diferencia étnica y cultural afirmativa, sus derechos legalmente reconocidos y la denuncia de su pobreza. Tierraviva apoya a los líderes en la construcción de tal discurso y su sostenibilidad; al mismo tiempo, como medios para ese fin principal, ella lleva a cabo otras tareas y atiende otras demandas indígenas ante el Estado (tales como asistencia humanitaria en tiempos de inundaciones; o la gestión de servicios de salud, alimento y educación). Las prácticas tales como el chamanismo, el uso y promoción del idioma propio, y la práctica (o revitalización) de rituales como el *choqueo*, han sido aceptadas por la ONG como partes intrínsecas de la lucha política por la tierra. No obstante, no se consideran las prácticas citadas como necesarias y vitalmente parte del proceso político, tal como los pueblos indígenas ciertamente las consideraban y consideran, y como será ilustrado más abajo.

HACIA UNA REDEFINICIÓN DE LA ARENA POLÍTICA EN TERRITORIO RIACHO MOSQUITO A TRAVÉS DE LA FIGURA HISTÓRICA DEL CACIQUE MICHÍ

Esta sección se basa en la experiencia de uno de nosotros, la de Valentina Bonifacio⁴, dada en un primer momento con la cooperación internacional y posteriormente, con las comunidades maskoy del Alto Paraguay⁵. Lo que se propone establecer es si existe una relación entre la falta de una organización indígena estable formalmente reconocida entre los maskoy residentes en el

4 Conforme a esto, de aquí en adelante, la narración en primera persona en esta sección se refiere a dicha experiencia y reflexión personal. Asimismo, a lo largo del texto y en los casos que la reflexión es de ambos autores, se usa la primera persona plural.

5 Esta investigación fue posible gracias al financiamiento de una beca de Marie Curie International Outgoing Fellowship (IOF), dada en el marco del séptimo programa cuadro de la Unión Europea “Grant agreement N. 628519”.

área y la proliferación de bailes de iniciación femenina, que se dieron a partir de la recuperación de la tierra en los años 80⁶. La respuesta a esta cuestión, si bien nunca podrá ser definitiva o categórica, implica repensar radicalmente el rol de la cooperación internacional y su definición de lo que constituye el desarrollo económico, por un lado, y los procesos políticos, por el otro. Para llevar esto a cabo, es necesario buscar y evidenciar los momentos de “equivocación” o desentendimientos recíprocos que se dieron entre la sociedad maskoy y sus intérpretes no-maskoy, a fin de poder no necesariamente “explicar, justificar, generalizar o interpretar” (Viveiros de Castro, 2015: 57), sino más bien establecer la duda para que, a partir de la misma, puedan surgir nuevas preguntas y conexiones.

No es mi intención, con este argumento, desvalorizar el papel de las ONG y sus campos de acción, cuyo apoyo a las organizaciones indígenas ha aportado victorias fundamentales de reapropiación de tierras ancestrales indígenas. Mi intención es, más bien, valorizar el papel de los rituales y ceremonias religiosas, considerándolas como eventos políticos que ratifican y reanudan las alianzas entre la gente del plano terrestre y los dueños de las cosas de mundos y niveles no visibles.

El Distrito La Victoria, del Alto Paraguay, en donde se ubica el territorio maskoy, se encuentra hoy —en el año 2016— al centro de la producción ganadera, que se viene desarrollando en los últimos años a una velocidad sorprendente y avasallante en todo el norte del Chaco Paraguayo (Verijdt, 2013). Al mismo tiempo, está ubicado al margen de la atención de la clase urbana y de las instituciones gubernamentales ubicadas en la capital (no del Estado en general, que se hace presente a través de la Gobernación de Alto Paraguay y de la Municipalidad de Puerto Casado). Lo más relevante para este artículo y sección es que las comunidades maskoy están ubicadas en la periferia del espectro de acción de las ONG que se involucran con organizaciones indígenas en Paraguay, cuya atención en el Chaco se concentra en otras regiones. Esta situación de marginalidad está ejemplificada en el hecho de que no hay —ni en la realidad y ni en papel— una organización indígena maskoy, a diferencia de lo que pasa y se da con y entre otros grupos étnicos en el Chaco, que sí tienen organizaciones indígenas apoyadas económicamente por las ONG indigenistas y/o ambientalistas.

Esta condición de aislamiento de los maskoy del ámbito de las organizaciones de desarrollo se debe probablemente a diferentes factores, cuyo orden de importancia e incidencia recíproca no es tan claro: el efectivo aislamiento geográfico; la recuperación de parte de sus tierras ya en los años 80; la presencia histórica, en el lugar, de una misión salesiana; y el hecho de ser un grupo étnico de reciente etnogénesis y reconocimiento oficial, por citar los factores más evidentes. Es solo en la época de la lucha por la tierra de los 80, de hecho, que ser maskoy se vuelve una referencia identitaria para individuos pertenecientes

6 En los años 80, se produjo una alianza política entre los maskoy y el Equipo Nacional de Misiones de la Iglesia Católica para llevar adelante el reclamo de tierras con la asesoría legal de la finada Abog. Mirna Vázquez, y René Ramírez —que en aquel momento era un joven catequista— fue elegido cacique general de los maskoy. También se conformó una comisión del pueblo maskoy que viajaba periódicamente a Asunción para pelear su causa con los políticos y generales que tenían autoridad y poder de decisión en aquella época. Esa organización comunitaria alrededor de Ramírez se disuelve una vez conseguida la tierra, cuando él deja su papel de cacique general y entra a militar en el partido político Liberal (para una descripción más detallada de ese proceso ver: Bonifacio, 2013a).

a diferentes grupos indígenas que habían trabajado juntos para una empresa taninera argentina, la Carlos Casado S.A., por casi 100 años (Bonifacio y Villagra, 2015). En el año 1987, gracias a esa lucha, se titulan más de 30.000 hectáreas de tierra bajo el nombre de “Territorio Indígena maskoy de Riacho Mosquito”. Hubo un tentativo fallido, del Prodechaco, de conformar una organización maskoy que abarcara también la comunidad de Casanillo, del Chaco central, pero cuando yo empecé a trabajar en el proyecto europeo, en el año 2004, tal iniciativa ya no estaba funcionando.

El hecho de no tener una organización indígena formalmente reconocida no significa que las comunidades no estén organizadas: desde 1981, con la promulgación de la Ley 904, cada una de las cinco comunidades maskoy tiene un líder oficialmente reconocido por el Instituto Paraguayo del Indígena (INDI). Adoptando una terminología matizada por Villagra, respecto a las variantes pasadas y presentes de los liderazgos de los grupos de la familia lingüística enlhet-enenlhet, podríamos decir que hubo una transición, en las últimas décadas, de un liderazgo de tipo “tradicional” —en donde las redes de parentesco, la generosidad, la valentía y las habilidades retóricas y chamánicas eran las más valoradas— a uno de tipo “transaccional”, en donde la característica más valorada es la capacidad de mediar entre la comunidad y la sociedad no-indígena (Villagra, 2008). Al mismo tiempo, se fue separando y diferenciando, en personas y roles diferentes, el rol de líder político de aquél de los chamanes (Santos-Granero, 1986; Brown, 1993), así como también de los de “maestros de ceremonia”.

Volviendo a la cuestión inicial, a pesar de que nunca se creó una organización indígena maskoy que funcionara y que fuera configurada según el planteamiento moderno de las oenegés, sí se multiplicaron —a partir de la recuperación de las tierras en 1987— los bailes de iniciación femenina (*baile kuña* o baile de la mujer, en el guaraní hablado por los maskoy), incrementándose su número exponencialmente con el transcurso de los años. En los primeros siete meses del 2016, se han realizado tres ceremonias en tres de las cinco comunidades existentes en las tierras o complejo de Riacho Mosquito, siempre en correspondencia con las vacaciones escolares y, en cada ocasión, gente de todas las comunidades se ha reunido en el lugar convenido. Los bailes, que duran una semana e implican una organización muy compleja, surgen de la voluntad de los padres de festejar la iniciación a la edad adulta de sus hijas, de la disponibilidad del líder a hacerse cargo del abastecimiento de víveres por el periodo del baile, y de la disponibilidad de los maestros de ceremonia a guiar el ritual. A pesar de que estos pertenecieran a dos grupos étnicos en particular, los guana y sanapaná, todos los habitantes, sin distinción étnica, participan hoy en los rituales, y parientes toba o enenlhet, que vienen de otra comunidad alejada del Chaco central (Casanillo), también están empezando a participar en ellos. Para

entender la relación entre los rituales, la disponibilidad alimentaria y la esfera política es necesario volver hacia atrás en la historia, hasta llegar a la figura del cacique Michi.

En el diario de su segunda expedición al Chaco del norte, en 1879, el explorador Juan de Cominges dedica varias páginas a la descripción de un tal cacique Michi (pequeño en guaraní) cuya toldería se encontraba sobre la ribera occidental del río Paraguay y prácticamente en la base de lo que hoy se proyecta como el territorio maskoy (Cominges, 1882). En la actualidad, y a pesar de que probablemente no se trate de la misma persona, el recuerdo y evocación de quizás otro líder homónimo, por ende también apodado Michi, aparece de forma destacada en los relatos de diferentes habitantes del área de Puerto Casado. Don Vásquez, un indígena que trabajó en la huerta de la empresa Carlos Casado S.A. en el km 40 del ferrocarril, así recuerda su presencia en el territorio:

El cacique Michi vivía en un asentamiento de cinco o seis familias, en km 46. Ellos se manejaban allí. Allí tenían su chacrita, y sus perros para ir a cazar... y también, no sé de donde habrían aprendido ellos, hacían miel de caña. Ellos lo que más comen es poroto y batata [...] Se suele ver [el cacique] porque él retiraba carne de nosotros, cada ocho días faenábamos una vaca y se le daba cabeza o chura [intestinos]. Se le daba así nomás, porque era indígena, él no tenía cuenta [con la empresa Casado] porque trabajaba por su cuenta (entrevista con Don Vásquez, realizada en Junio 2016).

La independencia del cacique y el trato respetuoso de la empresa hacia él se repiten en los relatos de René Ramírez, cacique general de los maskoy en la lucha por la tierra, quién recuerda haber conocido a Michi de niño. En los años 50, justo antes de su muerte, la toldería de Michi y de su gente se encontraba en un lugar denominado *Ko Arta* o *Cruz Alta*, a unos seis kilómetros de lo que es hoy la comunidad maskoy de km 40. Según los testimonios de varias personas maskoy, el cacique vivía en ese lugar con su esposa (al principio, con su gente; después, solo), y se dedicaba al cultivo de varias especies vegetales. Periódicamente se iba a vender sus productos en km 39 del ferrocarril, en donde la empresa Carlos Casado S.A. tenía un almacén o tienda general. Esa imagen de “cacique agricultor” se opone claramente al estereotipo según el cual los indígenas angaité son tradicionalmente cazadores-recolectores que se dedican poco o nada a los cultivos. Hace también de contrapunto a la situación actual de las comunidades maskoy, en donde ya casi no hay producción agrícola. En los años 90, los esfuerzos de la cooperación internacional, a través de Prodechaco, para implementar una huerta comunitaria, de hecho, no llevaron a ningún resultado, siendo más bien una fuente de frustración y desconformidad para los técnicos del proyecto.

En una conversación con René Ramírez y con uno de los nietos de Michi —que suponemos ser el homónimo y no el citado por Cominges, de acuerdo a una escala genealógica y temporal más ajustada—, llevada a cabo en el barrio indígena de Puerto Casado, llamado Pueblito Livio Fariña, ambas personas recordaron la enorme huerta de este cacique. En la misma, durante las distintas épocas del año, crecía un sinnúmero de productos en abundancia, y René y el referido nieto enumeraban: “tenía mamón, tenía naranja, pomelo, tenía todo... bananas, mandioca, piña, todo tenía. Estaban entre dos [él y su esposa] y tenían todo... ¿Cómo puede ser eso? Si nosotros lo vamos a hacer, no vamos a tener la cantidad que él tenía. Porque tiene espíritus... tiene sus hijos [otra manera de nombrar a los espíritus auxiliares] que le ayudan a trabajar” (Entrevista con René Ramírez y con un nieto del cacique Michí, realizada en 25 de Junio de 2015). Según Ramírez, Michi era chamán y era uno de los mejores “con la adivinación” (Entrevista con René Ramírez 10 de agosto de 2007), y es por esa razón que el dueño de la empresa Casado iba a verlo para pedirle noticias sobre las condiciones de salud de sus familiares que se encontraban lejos de Paraguay. No solamente el cacique Michi vendía a los paraguayos —nominal y étnicamente diferenciados de los indígenas— los productos que sus espíritus auxiliares le ayudaban a cultivar, sino que era el único indígena en ese momento que tenía tierra propia y a su nombre, tierra esta que la misma familia Casado le había regalado en razón del respeto que le tenía. Ramírez asevera y da por seguro que el INDI guarda, entre sus archivos, ese título de tierra, el cual testimonia la alianza política entre aquel cacique y la empresa.

Otros maskoy, no obstante, presentan una visión más conflictiva de esa relación. Según Varcilicio Ojeda —él también identificándose como nieto de Michi— el cacique ya tenía vacas cuando los paraguayos todavía no tenían ninguna. Por esa razón, la empresa Casado s.A. mandó a un mayordomo de estancia, Cirilo Soto, a que le robó su ganado. Varcilicio Ojeda también recuerda la chacra de Michi: las batatas dulces, los mangos, las mandarinas, los limones y la papaya, siendo su descripción solo ligeramente diferente de la de Ramírez, ambos poblando los cultivos con todos los frutos agrícolas que podían imaginar y nombrar. Pero hay otro detalle importante, Ojeda también recuerda que el cacique solía preparar la chicha a base de miel, que era utilizada por la gente en los rituales de iniciación femenina (entrevista con Ojeda, realizada en 2 de septiembre de 2015). Así se completa la imagen del cacique Michi, en cuya chacra todos los productos crecían prolíficamente gracias a sus espíritus auxiliares, lo que atestigua sus grandes poderes chamánicos, siendo ambos (alimentos y alianza con espíritus auxiliares) fundamentales para los rituales y fiestas de iniciación; también su reconocimiento como líder, por parte de los patrones de la empresa Casado —quienes incluso le regalaron un caballo, sin ninguna razón aparente—,

es prueba de aquellos poderes (entrevista con Ojeda, 2 de septiembre de 2015).

Mi argumento central en este artículo y sección es que la cooperación internacional intenta separar lo que Michi lograba unificar en su figura, y que los bailes de iniciación, que hoy proliferan en las comunidades maskoy, aspiran a reafirmar alianzas, tejiendo relaciones entre varios seres: la relación entre la esfera política, los espíritus del monte y de las plantas, y la capacidad de obtener sustento del territorio cosmopolítico en el que se habita. Los rituales de iniciación femenina tienen la capacidad (entre otras) de crear y sostener la comunidad “política” que, en otros contextos, se crea y sostiene a través de organizaciones indígenas oficialmente reconocidas y financiadas por la cooperación internacional (Bonifacio, 2013b). Al mismo tiempo, reactivando la relación con los espíritus del monte y de las plantas, esos rituales sugieren un camino para “hallarse” (estar contentos), que permite salir de la dependencia económica, reconectarse con el territorio y encaminarse hacia la “libertad”. “Libertad” es la palabra utilizada por otro líder maskoy, Juan Gonzales, quién hablaba de la necesidad y condición de tener tierra propia restituida para poder realizar los rituales (Bonifacio, 2009). Alternativamente, podríamos utilizar la palabra “autodeterminación”, si quisiéramos hablar el idioma de la cooperación internacional y las ONG. Separando la esfera política (a través de la creación de organizaciones indígenas) y la esfera económica (a través del apoyo técnico a la producción agrícola), la cooperación internacional separa lo que los rituales unen.

Cincuenta años después la muerte del cacique Michi (o de su homónimo sucesor) y en la primera década de este siglo, los cultivos son escasos o marginales en las comunidades maskoy, y la obtención de comida del monte es poca, a la par que está minusvalorada o dejada de lado, como práctica del pasado, siendo la comida manufacturada de los “blancos” —la harina, los fideos y las galletas, entre otros— el alimento mayormente disponible. Los bailes de iniciación femenina y otros bailes antiguos, retomados con fuerza a partir de la recuperación de la tierra, en los 80 (Delporte, 1992), se sostienen gracias a la red de clientelismo político local y al apoyo de los políticos de turno, así como a los subsidios estatales, que permiten comprar harina, arroz y galletas en los almacenes de Puerto Casado. Con suerte, estos alimentos se complementan con el faenamamiento de un animal vacuno, que alguna organización indigenista esporádicamente entrega a través de algún proyecto a las comunidades maskoy. En algunos casos, los chamanes “trabajan” para “aflojar” a los políticos y estimularlos a ser generosos con los líderes políticos indígenas oficiales (Bonifacio, 2013b).

Hablando de los cambios acontecidos en las comunidades nivacle del Chaco central, dos antropólogos que han dedicado toda su vida al estudio de los grupos indígenas del Chaco —Miguel Chase-Sardi y Branislava Susnik— apuntan que:

Los Nivacle [sic] poseían una rica horticultura, principalmente, para la preparación de las bebidas que se consumían en las fiestas de imposición del cacicazgo, e iniciación de las niñas púberes. Pero, el hecho de que algunas de las mas bellas mujeres se desnudaran frente al líder, y algunas libertades que los jóvenes se tomaban durante la celebración de la iniciación, escandalizaron el puritanismo de los misioneros y estos prohibieron las ceremonias religiosas indígenas. Terminado el incentivo para la horticultura esta decayó, y, pocos años después, solo se veían algunos metros cuadrados cultivados por unos pocos viejos (Chase-Sardi y Susnik, 1995: 261).

Varias décadas antes, hablando de los pobladores de las islas Trobriand en Melanesia, Malinowski hace consideraciones parecidas. Comienza describiendo la incapacidad de los jefes trobriandeses para organizar grandes banquetes, a causa de su decadencia política y económica que fuera generada por la colonización europea, y sigue argumentando que impedir la organización de esas ceremonias

lo[s] priva de muchas de sus más queridas diversiones, de sus maneras de disfrutar de la vida, y de los placeres sociales. Ahora, una vez hecha la vida no atractiva para un individuo, sea salvaje o civilizado, se está cortando las raíces de su vitalidad (Malinowski, 2005: 367, traducción de los autores).

Con un tono aún más dramático, Malinowski concluye que la negación de aquello que les da sentido “podría resultar en el abandono del deseo de vivir en general” de los nativos (Malinowski, 2005: 367; traducción de los autores). Aunque formulado con un tono más templado, la mención de Susnik y Chase-Sardi a los rituales como “incentivo para cultivar” hace referencia también a una configuración afectiva fundamental: la relación entre la felicidad y/o plenitud, las ceremonias y la producción agrícola. Indirectamente, esa configuración nos acerca también al papel que De la Cadena define como “interacciones afectivas, no-representacionales, con otros [seres] no-humanos” (2010: 346). Distinguiendo el ámbito técnico/productivo del ámbito político/organizativo, y enfrentándolos por separado, la cooperación internacional vuelve invisible la relación entre ambos y pierde el contacto con el núcleo de afectividad que los sostiene. Esta separación tiene que ver, por otro lado, con la división “moderna” subrayada por Bruno Latour (1990) entre la “ciencia de las personas [la política]” y la “ciencia de la naturaleza”. De la misma forma, la lógica burocrática asume que la ciencia de la naturaleza —en este caso, la agronomía— por sí misma tiene que encargarse de fomentar y solucionar los problemas relacionados con la producción agrícola, y que la ciencia de las personas —la democracia— tiene que encargarse, ella

sola, de organizar de manera eficiente la sociedad. La aparición de los *kamba* (hombres enmascarados, literalmente: “negros” en guaraní paraguayo), también denominados también “zapallos”, en el *baile kuña maskoy*, nos obliga a cuestionar esa lógica. Si miramos, por ejemplo, a un zapallo simplemente como una “hortaliza”, sin tomar en cuenta la forma que asume en ciertos rituales a través de su apropiación mimética por parte de los danzadores, y si olvidamos que los espíritus de los animales, plantas silvestres y productos agrícolas se manifiestan y hacen presentes en los rituales a través del canto, no estamos viendo el mismo zapallo que crecía en la huerta del cacique Michi, en la época en que este lo cultivaba con la ayuda de sus espíritus auxiliares.

Después de varios años de trabajo con las comunidades *maskoy*, Prodechaco no consiguió ni lograr la creación de una organización indígena oficialmente reconocida y operante (aunque sí consiguió obtener la personería jurídica para una organización que tuvo una existencia muy efímera) ni una producción agrícola significativa y sustentable. Mi argumento en este artículo y sección es que fue gracias al “abandono” de la cooperación internacional y a la no implementación de una organización indígena “moderna” (en el sentido latouriano de la palabra) que los rituales de iniciación son, hoy en día, el centro de la vida comunitaria de las comunidades *maskoy*, como su modo de volver a conectar relaciones interrumpidas y de redefinir la arena política a partir de otra perspectiva y a través de la alegría del baile.

INFLUYENDO A LOS POLÍTICOS DEL CONGRESO CON LOS SERES-AUXILIARES DE LOS MÚLTIPLES NIVELES DEL COSMOS: LAS DERROTAS Y LAS VICTORIAS DE LOS CHAMANES SANAPANÁ Y ENXET EN EL CASO DE LA REIVINDICACIÓN DE XAKMOK KÁSEK

Este caso y sección se basa en la experiencia y etnografía del autor Rodrigo Villagra, como parte de la organización no gubernamental Tierraviva. A finales del año 2000, la reivindicación territorial de la comunidad Xakmók Kásek, conformada por familias sanapaná y enxet, iba ganando el punto de discusión más trascendente y controvertido en interior de la Cámara de Senadores y en los medios de comunicación. Apoyada por la organización no gubernamental Tierraviva, la comunidad reclamaba, en ese entonces, unas 10.700 hectáreas de tierra que representaban solo una pequeña porción de su territorio ancestral, pero que fueron el núcleo de su hábitat tradicional en las últimas décadas.

En particular, enfatizaba en su reclamo que la privación histórica de esas tierras los habían condenado a la pobreza, la explotación laboral, la alienación cultural y a pésimas condiciones de vida y de salud; y que el Instituto Paraguayo del Indígena (INDI) y el Instituto de Desarrollo Rural (Indert) habían fracasado en dar una solución al caso, desde que el mismo se presentó oficialmente, por

primera vez, en el año 1986⁷.

La comunidad Xakmok Kásek y sus aliados agregaban que este fracaso era inexcusable e inconcebible teniendo en cuenta las leyes y normas a favor de los derechos indígenas vigentes en Paraguay: la Ley N° 904/1981, el Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y el Capítulo Quinto de la Constitución Nacional sobre los derechos de los pueblos indígenas. Este último, por ejemplo, reconocía el principio de la preexistencia de los pueblos indígenas al Estado paraguayo, así como su derecho a la propiedad comunitaria en extensión y calidad suficientes para la conservación y desarrollo de sus formas peculiares de vida.

Por su parte, el terrateniente y propietario de la Estancia Salazar, el señor Robert Eaton (hijo), alegaba que las 10.700 hectáreas exigidas en restitución por la comunidad era el “corazón productivo” de su establecimiento ganadero. Dicha estancia se había establecido a inicios de la década de los 40 del siglo pasado y había llegado a tener más de 109.000 hectáreas en su conjunto, cercando y englobando la mayor parte del territorio y hábitat tradicional de las aldeas indígenas de la zona. A la par, los propietarios y titulares principales de la estancia Salazar —Eaton padre y luego su hijo— habían concentrado a esta población indígena a un espacio muy reducido —de menos de 4 hectáreas— al margen del casco principal, a fin de controlarla y utilizarla como mano de obra barata para manejo de su ganado.

El Sr. Eaton y sus abogados alegaban también que la Constitución de la República del Paraguay protegía firmemente la inviolabilidad del derecho a la propiedad privada en su artículo 107, y que la Ley del Estatuto Agrario N° 2419/2014 establecía claramente que las tierras que estaban racionalmente explotadas por sus propietarios deberían ser protegidas y no podían, en ningún caso, ser expropiadas a los mismos. El Sr. Eaton, asimismo, negaba las denuncias de explotación laboral y de condiciones de vida infrahumanas, arguyendo que los trabajadores y familias indígenas residentes en la estancia Salazar eran tratados con justicia y conforme a la ley laboral⁸.

El debate era avivado públicamente con estos y otros alegatos de cada parte. La comunidad y sus abogados presentaron los hechos y datos que probaron la ocupación ancestral de las tierras en un dossier de documentos que fue distribuido a senadores y periodistas. Uno de los documentos claves era el informe y laudo antropológico del antropólogo Miguel Chase-Sardi, que había escrito a favor de los reclamos de la comunidad Xakmok Kásek. En el informe, Chase-Sardi explicaba que, antes de la colonización paraguaya del territorio chaqueño, alrededor del año 1890, los pueblos sanapaná, enxet y angaité se distribuían en aquél territorio y zona específica —noroeste del actual departamento de Presidente Hayes— en pequeñas aldeas, y vivían de la caza, pesca, horticultura

7 Esta primera solicitud oficial, firmada por el entonces líder de la comunidad reconocido por el INDI, Ramón Oviedo, también chamán, demandaba un número bastante reducido de hectáreas. El documento se perdió en los archivos del INDI y/o del Indert, por lo que, en el año 1993, se volvió a presentar una nueva solicitud y reivindicación de tierras, ya por un área mayor y conteste a la nueva legislación y normas vigentes.

8 Estas denuncias fueron incluso objeto de una demanda laboral por parte de los indígenas, que no llegó a término favorable por diversas razones y circunstancias, pero que al menos sirvió para que se equipararan salario y otros beneficios laborales debidos a los trabajadores indígenas con aquellos recibidos por el personal no indígena de la estancia —dado que, mismo en la planilla de pagos de la empresa Eaton y Cía. S.A., se anotaba como “indio” a cada trabajador indígena, apuntándose a estas personas un salario 40% inferior que aquel pago a los trabajadores no indígenas.

y del trueque entre sí, e incluso con los no indígenas, realizado por medio del contacto y acceso a aldeas ribereñas del lado derecho del Río Paraguay, como la del cacique Mich.

Aun según el laudo de Chase-Sardi, en los tiempos estivales de cosecha y abundancia de comida, esos pueblos tenían grandes ceremonias y encuentros, como los aludidos por Bonifacio, tales como el *waingka* y el *yammaña*, rituales de iniciación masculina y femenina respectivamente. El baile del *choqueo* era una de las diversas danzas, cantos y juegos practicados en esas ceremonias. En aquel tiempo, los *wese* o *vese*, en los idiomas enxet y sanapaná respectivamente, eran los líderes de las aldeas en quienes confluían tanto las capacidades políticas como chamánicas, que eran utilizadas para proveer de alimento y proteger de los enemigos humanos y meta-humanos a su gente. El informe resaltaba que estas características eran bastante diseminadas en aquel tiempo precolonial y todavía muy presentes en décadas posteriores, pero que luego de la Guerra del Chaco (1932-1935), entre Paraguay y Bolivia, la situación cambió radicalmente.

En los tiempos modernos, apuntaba Chase-Sardi —y contemporáneos, apuntamos nosotros— hay escasos y/o irregulares rituales en Xakmok Kásek, así como en muchas otras comunidades que han sido encerradas en las estancias ganaderas. Igualmente, se ha producido un cambio lingüístico, con el abandono de las lenguas sanapaná y enxet, yendo hacia un uso preponderante del guaraní paraguayo. Además, las actividades tradicionales de subsistencia han sido fuertemente restringidas o prohibidas por el propio Eaton y ganaderos vecinos —de manera semejante a lo que ocurre en el resto del Chaco. Así también, se observaba y aún se constata una pobreza generalizada de las familias de la comunidad, debido a la discriminación y explotación laboral en la estancia Salazar, la falta de alimentación suficiente, el difícil acceso a la salud y al agua potable, aspectos estos resultantes de restricciones impuestas por Eaton y asimismo por la inasistencia histórica del Estado a la comunidad.

Otro documento en el dossier de apoyo del reclamo de la comunidad era un mapa en el cual se exhibían los topónimos —nombres de lugares y aldeas tradicionales— en los idiomas sanapaná y enxet, tales como el sitio principal de *Mopey Sensap*, “Mariposa Blanca”. Se trata de una localidad mencionada en el informe de Chase-Sardi como el punto y centro principal a cuyo alrededor se encontraban las tierras habitadas y habitables demandadas en restitución por la comunidad.

Eaton hijo y sus abogados, por su parte, también prepararon y entregaron un dossier de documentos para validar, ante los parlamentarios, su posición de rechazo a la expropiación en su contra de las tierras reclamadas por los indígenas. En uno de estos documentos, Eaton, con un elevado entusiasmo, narra como su padre, un joven norteamericano busca-fortunas, había llegado hacia los años 1920 al hostil Chaco para trabajar, junto con otros *cowboys* americanos e

ingleses, para la *International Products Corporation* (IPC), una compañía ganadera y extractora del tanino de los abundantes árboles de quebracho colorado (*Schinopsis Balansae*) del suelo chaqueño.

Cabe aclarar, por nuestra parte, que el establecimiento principal de la IPC fue en Puerto Pinasco, fundado previamente en 1907, por otra compañía, sobre la ribera occidental del río Paraguay, a unos 100 kilómetros aproximadamente aguas abajo de Puerto Casado. Su fábrica de procesamiento y producción de tanino fue construida hacia 1917, luego que la IPC adquirió cerca de un millón de hectáreas que partían de una amplia franja sobre la ribera occidental del río y se extendían bastante lejos, hacia adentro y al oeste del Chaco. A partir de la construcción de una línea férrea con dos ejes —uno yendo hasta más de 100 kilómetros tierra adentro y en dirección oeste; y otro, de unos 60 kilómetros aproximadamente, hacia el suroeste—, la IPC extendió su control sobre las aldeas y tierras indígenas del interior, étnica y geográficamente heterogéneas (Bonifacio y Villagra, 2015), abriendo progresivamente estancias, obrajes madereros y puestos de avanzadas que alcanzaron los límites occidentales y el territorio poblado libremente por las aldeas de los ancestros de la comunidad Xakmok Kásek. Décadas más tarde, cuando la producción de tanino declinó y la IPC parceló y dividió sus tierras, el padre de Eaton, junto con otros exempleados y *cowboys* gringos, compró a un muy bajo precio las 109.000 hectáreas que irían formar la estancia Salazar.

Eaton hijo, en el documento aludido, quería probar que su padre era uno de los colonos pioneros del Chaco, y que como tal había contribuido a que se abran las puertas del progreso económico hacia las tierras interiores del Chaco. Contradictoriamente, si bien en alguna parte el alegato de defensa de su propiedad, reconocía la ayuda que los indígenas prestaron a la IPC y a su propio padre para abrir caminos, levantar estancias y manejar el ganado, y enfatizaba que estos habían sido siempre errantes y que carecían de iniciativa para el progreso y el trabajo. Con relación a la ocupación ancestral, Eaton argumentaba que los indígenas y sus familias habían venido de otros lugares y zonas a su estancia, buscando empleo. En lo que se refiere a sus actividades de subsistencia, de caza y de recolección, agregaba que eran nómadas y que, por lo tanto, en el pasado, nunca habitaron un territorio específico. Finalmente, subrayaba que demasiadas tierras ya habían sido restituidas a los indígenas del Chaco, y que en la mayoría de estas no se les daba un eficaz uso productivo. Además, para concluir, añadía que muchos ganaderos querían vender sus tierras en las cercanías o zona aledañas a su estancia, y no demasiado lejos del reclamo de la comunidad.

Hasta ese punto, la pelea y controversia había sido mayormente a nivel legal, siendo que ambas partes habían recogido evidencias y documentos para probar el mejor derecho al área de las 10.700 hectáreas en disputa. En ningún momen-

to, los representantes y portavoces de la comunidad —es decir, los líderes legalmente reconocidos por el INDI—, ni nosotros, como abogados y acompañantes de la ONG Tierraviva, hicimos una alusión directa a los chamanes y menos aún a los espíritus auxiliares de estos, como poblando e interactuando, en un sentido amplio y multidimensional, el territorio y las tierras reclamadas. Al menos de parte de Tierraviva, esta omisión no fue consciente, si bien puede que se haya llegado a notar o señalar, en algún escrito argumentativo a favor del reclamo de tierra de la comunidad, que existía al menos un chamán activo en la comunidad cuyas opiniones eran prominentes —del mismo modo que se conocía la presencia de otros chamanes en otras comunidades. Más bien, los argumentos desarrollados como sustento y defensa del reclamo de Xakmok Kásek tenían que ver con aquello que podía ser “políticamente” relevante o estratégico para la lucha territorial —en ese sentido, las prácticas y aspectos culturales, como rituales pasados o toponimia en lengua vernácula, eran todos considerados y mencionados por nosotros como una suerte de “medios” o aspectos instrumentales para el fin principal, que era la obtención de las tierras. Es decir, estos aspectos no eran considerados esencialmente políticos; se reconocían, sí, como expresamente políticas, a las denuncias de los líderes reconocidos en contra de Eaton, o aquellas relativas a la inasistencia e inoperancia del Estado para tramitar el reclamo territorial y brindar protección judicial, así como para asistir a la comunidad en otras necesidades básicas, como agua, salud y alimentación.

Sin embargo, una omisión que hoy, a la distancia, considero más consciente, era la de la propia comunidad, sus integrantes y representantes, quienes, en sus manifestaciones públicas ante autoridades o periodistas, no traían a colación la existencia de los chamanes y, menos aún, el tipo de actividades y rol que estos podrían llegar a jugar con relación al reclamo territorial.

Cuando el trámite del Proyecto de ley de expropiación de las 10.700 hectáreas alcanzó el punto inminente, en el cual debía ser discutido por el plenario del Senado, luego de su discusión en comisiones de estudio especializadas del Senado, habiendo obtenido tanto un dictamen a favor como otro en contra, algunos líderes y miembros de la comunidad nos sugirieron que les ayudemos a organizar una reunión de chamanes. Los chamanes, una vez que fuesen puestos a trabajar en un lugar determinado, usarían sus poderes para influenciar a los senadores de modo a que ellos votasen a favor de la expropiación de tierras. Tanto Marcelino López —en ese momento, el líder principal y el portavoz más prominente de la comunidad— como la finada Antonia Ramírez —una mujer mayor, también de gran presencia comunitaria— dijeron a nosotros, sus aliados de Tierraviva, que el entonces vivo chamán enxet Enrique Cabañas —casado con una mujer sanapaná y de la comunidad La India, mayormente poblada por la última etnia— era muy poderoso, al punto que podía hacer aparecer en frente

de uno “cualquier cosa que uno quisiera”. Cuando era joven, Enrique Cabañas fue uno de los baqueanos indígenas del ejército Paraguayo, siendo reclutado por un militar de mediano rango para ser guía de camino y luego, incluso, para ir al frente a pelear en contra de los bolivianos.

Conforme a la propuesta de la comunidad, aceptamos como ONG, de buena gana, la sugerencia, así como la condición de que los chamanes deberían reunirse en las oficinas de la ONG, ubicada en Asunción, la capital. La propuesta era que se organizase una suerte de cónclave de chamanes: además del chamán invitado, Enrique Cabañas, así como del chamán residente de la comunidad, ambos de la etnia enxet⁹, también se propuso invitar a algunos chamanes que eran de la etnia sanapaná pero originalmente pobladores y parientes de las familias sanapaná de Xakmok Kásek que, luego de un conflicto interno, fueron a vivir a la comunidad Nueva Promesa y, después, a la comunidad La Palmera, como era el caso del chamán y ex-líder de Xakmok Kásek, Ramón Oviedo. Como parte del acuerdo, Tierraviva debía proveer el dinero para los pasajes de bus de ida y vuelta de los chamanes, un espacio para su alojamiento en la oficina, comida e incluso un pequeño pago en dinero por sus servicios.

Cuando los chamanes llegaron a Asunción, conforme a la invitación y número esperado —unos cinco o seis, si mal no recuerdo—, pidieron que se les asigne un lugar tranquilo y cerrado para trabajar —estrictamente a la noche—, y se les dio para ello la sala de reuniones ubicada en un segundo piso. Asimismo, los chamanes pidieron hacer visitas cortas al Parlamento, lo que se hizo un par de veces. Al llegar al Parlamento, no quisieron entrar al edificio del Senado, sino que prefirieron ubicarse a unas decenas de metros de la entrada, calladamente y sentados en un plaza frontal al edificio, de manera a pasar inadvertidos e identificar, a su voluntad, a los senadores que iban entrando y saliendo, quienes serían más tarde el “blanco” de sus trabajos chamánicos.

Noche a noche, los cinco o seis chamanes, probablemente cantando y en trance, se juntaban en el segundo piso de la oficina de la ONG, donde encontraban a sus seres auxiliares, a quienes les decían que hacer de modo a penetrar en el *wáxok* (estómago/corazón)¹⁰ de los senadores¹¹, llenándoles con el deseo de votar a favor del reclamo de tierra comunitario al tiempo que esto ocurriera en el plenario de la Cámara. De día, los chamanes dormían y erraban al interior de la oficina, o se paraban en la vereda frente a ella, sin mayor afán o preocupación. Recuerdo una o dos reuniones llevadas a cabo con ellos, los líderes comunitarios y el equipo de trabajo y abogados de la ONG. En una de ellas, uno de los chamanes dijo que “*ipoima ore pytu*” —en guaraní, se traduciría cómo nuestro aliento/anima es muy “fino”— dicho en el sentido que todos ellos estaban haciendo un esfuerzo muy grande cada noche —físico y metafísico a la vez— entrando en contacto, a través del canto, trance y viaje, con sus “socios” o seres auxiliares.

⁹ El abuelo del finado chamán Juan Dermott fue Edward Dermott, un médico irlandés contratado por la misión de la Iglesia Anglicana que vino al Paraguay con su esposa y tres hijos a inicios del siglo XX. Dicha misión tenía personal y misioneros mayormente de origen inglés —aunque su misionero más prominente fue un escocés, Warbrooke Grubb. La sede central de la misión inglesa fue la co-munidad Makxawayá. El padre de Juan, un joven de 18 años cuando llegó a Paraguay, se casó con una mujer enxet, con quien tuvo 10 hijos. Todas las hijas mujeres de la pareja se casaron con paraguayos “chaqueños” —criollos—, y los hombres, como Juan y sus hermanos Félix y Tomás, fueron y quedaron a vivir en la comunidad indígena de Xakmok Kásek u otras aldeas de población mayoritaria indígena —como la estancia Pozo Verde, propiedad de un pariente de Eaton— auto-identificándose como indígenas.

¹⁰ Centro cognoscitivo y afectivo de las personas, de acuerdo a los enxet, ubicado físicamente entre el estómago y el corazón. Véase Kidd (1999: 47-68).

¹¹ Para una discusión sobre el papel de los chamanes en ablandar los políticos en la reivindicación de tierra maskoy, véase Bonifacio (2013a).

Ese mismo chamán agregó que deberían ser cuidadosos con sus poderes, dado que podrían, accidentalmente y sin intención expresa, llegar a matar a algún senador, y esto podría ocasionar a su vez una retaliación hacia la comunidad por parte de los demás senadores.

No obstante, mi escepticismo creció en desmedro del beneficio de la duda que tenía, al principio, sobre la seriedad y eventual eficacia del procedimiento, cuando Enrique, quién oficiaba de chamán principal, tímidamente nos mostró a algunos miembros de la ONG una foto del entonces presidente de la República, Luis González Macchi, preguntándonos si era a él, o al menos uno de aquellos, a quienes había que influenciar. Mis dudas, al menos a ese respecto, eran atendibles—no tanto por la eficacia o no de todo el procedimiento chamánico—sino por el error de asumir como responsable al Presidente de la República, quién, al menos en la instancia de discusión del proyecto de ley de expropiación en el Senado, no tenía formalmente ninguna incidencia para la decisión final a ser tomada por la Cámara de Senadores.

El 16 de noviembre del año 2000, el plenario del Senado de Paraguay votó, por amplia mayoría, en contra del proyecto de expropiación del reclamo territorial de la comunidad Xakmok Kásek. Como aliados y propulsores del reclamo comunitario y de la campaña y trabajo de *lobby* que se había hecho en favor de la demanda, estábamos abatidos y desconcertados, dado que en aquel entonces no existía, a nivel interno de Paraguay, ninguna vía alternativa legal que pudiera efectivamente revertir esa decisión y posibilitar a su vez que la comunidad, y a nosotros como ONG acompañándola, podamos recuperar primero y luego titular las tierras reclamadas por Xakmok Kásek.

Cabe mencionar que la discusión en el plenario del Senado que concluyó con esa decisión alcanzó un nivel de absurdo y racismo inauditos. Un senador argumentó que los “los Indios no harían nada de valor con la tierra y que no sabían nada más que emborracharse”. Asimismo, desconociéndose la naturaleza diferente del reclamo—tierras ancestrales indígenas como previo y mejor derecho frente a terceros—se tomó a rajatabla los alegatos de Eaton respecto a la explotación racional de la parte reclamada, el retiro Primero, siendo que esta parte había sido puesta a servicio de usos muy diversos, por lo que, ni aun utilizando el criterio de explotación racional—que era inapropiado, dado el carácter del caso—, podría justificarse la supuesta función productiva principal para el conjunto de la estancia.

Por otra parte, ante la decisión final, el propio líder principal de Xakmok Kásek, claramente frustrado y evaluando el trabajo de los chamanes, dijo que ellos eran “inútiles”. Ante la contundencia del resultado negativo del momento, no se me ocurrió a mí ni a mis compañeros y compañeras de ONG indagar más a los chamanes convocados sobre las razones del momentáneo fracaso de sus tra-

bajos, poderes y seres auxiliares que participaron en aquella ocasión, o sobre de las dificultades encontradas al querer influir sobre los senadores. Ciertamente, esa derrota fue transitoria, desde una visión retrospectiva y teniendo en cuenta el actual curso favorable de la reivindicación.

Haciendo un resumen muy somero de numerosos hechos y acontecimientos, varios años más tarde, luego de también una larga prosecución de acciones, primero ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (Comisión IDH), y luego ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH), esta última emitió el 24 de agosto del año 2010 una condena en contra del Estado paraguayo y a favor de la comunidad Xakmok Kásek, obligando al primero a que—entre otros puntos— recupere y titule las 10.700 hectáreas reclamadas en propiedad comunitaria. Esta sentencia y condena abrió el camino a nuevas negociaciones con el Estado, en los sucesivos gobiernos que han ido turnándose en el poder desde entonces. El INDI, por su parte y en el marco de estas negociaciones, incluyó en su presupuesto anual del año 2015 y luego en el de 2016 un monto específico destinado al pago de las tierras reclamadas y en concepto de indemnización a los propietarios, cuya cabeza visible se constituyó en otra persona, el Sr. Mobsby, dado que Eaton hijo fue desplazado de la representación de los socios de las empresas a cuyos nombres se habían titulado las tierras y la estancia Zalazar.

Desde el 2015, la mayoría de las familias de la comunidad decidió, como medida de presión y apropiación, y dada las dilaciones hasta ese entonces de los órganos e instancias estatales, para resolver el caso conforme a la sentencia de la Corte IDH, reocupando el área específica de *Mopey Sensap* o Retiro Primero, de 7.700 hectáreas. Por lo que pude informarme, sin tener acceso al día a día de las gestiones del caso, supe que los chamanes, incluso habiendo ya fallecido hace unos años Juan Dermott y Enrique Cabañas, no quedaron de brazos cruzados, a pesar de aquella primera y aparente derrota definitiva ante el Senado paraguayo.

Laureano Ayala, por ejemplo, un chamán indígena de ascendencia enxet y angaité—miembro y en algún momento presidente de la *Coordinadora de Líderes Indígenas del Bajo Chaco* (Clibch), una organización indígena que reúne a representantes de comunidades angaité, enxet, sanapaná y toba qom del Bajo Chaco o departamento de Presidente Hayes—ratificó a personas del equipo de trabajo de Tierraviva que él y otros chamanes habían venido trabajando, a lo largo de estos años, para influenciar con sus poderes y modificar la actitud y disposición contraria de las autoridades sobre este y otros reclamos de tierra indígenas del Bajo Chaco que también contaban con sentencias de la Corte IDH a favor de las comunidades y en contra del estado, como los casos de Yakye Axa, Sawhoyamaxa y Kelymagategma¹². Este trabajo, si bien menos conspicuo y paralelo a las manifestaciones públicas y acciones directas de la comunidad

12 Véase los casos señalados en el portal de la Corte IDH: http://www.corteidh.or.cr/cf/jurisprudencia2/casos_en_etapa_de_supervision.cfm, recuperado el 31/08/2016.

—como eran la reocupación de sus tierras, la representación, negociación y presión continúa de los líderes, y las gestiones y acciones jurídico-político de la comunidad— fue constante.

En mi caso, ya en estos últimos tiempos definitivos del proceso (y de redacción del presente trabajo), en concreto, en un viaje realizado en el mes de abril del 2016 a otra comunidad, La Patria, en cuyo camino de acceso se encontraban también las tierras y la ocupación de las familias de Xakmok Kásek, y en el que fuimos acompañados por el chamán Laureano y por otros líderes y miembros de Tierraviva, pude observar la intervención chamánica del primero. Era de tarde, y hombres, mujeres y niños de la comunidad esperaban, al costado del camino de tierra y en el portón de acceso al retiro Primero, dos buses, alquilados por Tierraviva, que los llevarían a Asunción a fin de manifestarse frente al local del Ministerio de Hacienda, donde iban a demandar que dicho organismo liberase finalmente los fondos del presupuesto para que se realizara el primer de los tres pagos programados para indemnizar a los titulares de la estancia Salazar. Laureano se bajó del vehículo en que íbamos y, luego de los saludos de rigor a los líderes de Xakmok Kásek y a algunos conocidos, dijo que iba a hacer un canto para dar fuerza para el viaje y para que las autoridades de Asunción escuchen y obren a favor de los pedidos de la comunidad. El canto fue breve y seguimos viaje. Una noche más tarde, en el contexto de un *choqueo* y un poco excitados por la ingestión de alcohol, Laureano nos dijo que iba a enviar un “terremoto” a Asunción —al igual del que había ocurrido recientemente en Ecuador— a fin de doblegar la indisposición de los políticos y, por extensión, de los no indígenas habitantes de la capital —ciudad que era identificada como el centro del poder y de toma de decisiones del país— para que se escucharan las demandas indígenas.

Si bien el fenómeno climático anunciado no ocurrió, luego de innumerables dificultades y teniendo en cuenta un contexto general de políticas públicas negativas —siendo el propio presidente de la República contrario a restitución de tierras indígenas adicionales—, puede decirse que hubo una suerte de movimiento telúrico en el ámbito político, al darse finalmente darse las condiciones necesarias para que el reclamo territorial de Xakmok Kásek se resuelva definitivamente¹³. Conforme a esto, podemos concluir que los chamanes enxet y sanapaná han seguido actuando con sus seres auxiliares y que, esta vez, su hálito y cantos resuenan a victoria.

CONCLUSIONES

Los dos contextos tomados en cuenta en este artículo relatan dos situaciones en las que seres no-humanos —a los que convenimos en llamar “espíritus

13 Véase la información reciente del caso en http://www.tierraviva.org.py/?page_id=2128, recuperado el 28/09/2016.

auxiliares”, abarcando a las distintas formas y denominaciones que toman a nivel local— hicieron su aparición en la arena política paraguaya. En el caso del reclamo de tierra de la comunidad de Xakmok Kásek, Villagra relata el trabajo de los chamanes sobre los senadores y autoridades del Poder Ejecutivo, para que ellas aceptaran entregar las tierras a la comunidad. A diferencia de lo que había pasado entre los maskoy en el reclamo de tierra de los años 80—en donde el trabajo de los chamanes para ablandar el *py’a* (“estomago/corazón”, en guaraní paraguayo) de los políticos se había dado paralelamente a la alianza política con la iglesia católica, sin que esas dos prácticas entraran abiertamente en diálogo (Bonifacio, 2013a)—, en el caso de Xakmok Kásek, se da la confianza necesaria para que los enxet y sanapaná puedan plantear abiertamente a la ONG la incorporación de sus praxis políticas—que involucran la alianza de seres no-humanos— en el proceso de reivindicación de tierra, y para que la ONG incorpore esas prácticas como parte de ese proceso. A pesar de eso, Villagra relata honestamente su escepticismo en reconocer la efectividad de esas prácticas—justamente como el punto retrospectivo de “equivocación” recíproca acuñado por Viveiros de Castro, al que aludíamos más arriba—, admitiendo así la distancia creada por las diferencias ontológicas y su adherencia espontánea a una praxis política que no incluye la presencia de los espíritus auxiliares—y que, si llega a tanto, lo hace partiendo de la preponderancia de lo “político” por sobre otras prácticas socio-culturales no escindidas para los indígenas. En el caso de los maskoy, se pone en duda la coincidencia, a menudo planteada por las organizaciones internacionales, entre la existencia de una arena política entre los pueblos indígenas y la creación de organizaciones indígenas “modernas” oficialmente reconocidas. Mientras que las organizaciones indígenas constituyen la arena política de una forma “pensable” (*thinkable*) a través de las categorías científicas y políticas modernas, los rituales de iniciación femenina son “impensables” (De la Cadena, 2015) como eventos constitutivos de la misma. Presentando los rituales de iniciación como praxis política, se busca incorporar y reconocer explícitamente la presencia de seres no-humanos en la arena política, y la necesidad de la existencia de un espacio en donde la alianza con estos seres pueda ser actualizada y fortalecida. En el evento de los rituales, los maskoy existen como sujetos políticos en ensamblaje con los seres no-humanos (cosas y dueños de plantas, animales, ríos y otros seres) que los rodean.

Nuestra intención no es declarar la incompatibilidad entre diferentes conceptualizaciones de la arena política, sino que mostrar las conexiones (parciales) que las constituyen, y asumir que distintos ensamblajes puedan co-existir a través de una praxis cosmopolítica que los haga posibles y que haga posible el diálogo, más allá de la distinción entre naturaleza y cultura en la que algunas de ellas operan.

Valentina Bonifacio es Marie-Curie Research Scholar en las universidades Ca' Foscari (Italia) y Parsons-The New School (usa), y consiguió su PhD in Social Anthropology with Visual Media en la Universidad de Manchester (uk). Es autora de artículos y documentales y ha trabajado en la cooperación al desarrollo antes de dedicarse al trabajo académico. Actualmente está curando una exhibición itinerante sobre la historia de Puerto Casado (Chaco Paraguayo).

Rodrigo Villagra Carron es abogado por la Universidad Nacional de Asunción (1996) y Magister (1998) y Doctor en Antropología Social por la Universidad de Saint Andrews (2009), Escocia. Actualmente es presidente de la organización "Tierraviva a los pueblos indígenas del Chaco", miembro del Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción e investigador del PRONII-CONACYT-Paraguay.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENAS, Pastor

1981 *Etnobotánica Lengua-Maskoy*. Buenos Aires, Fundación para la Ciencia, la Educación y la Cultura.

BLASER, Mario

2010 *Storytelling Globality: A Border Dialogue Ethnography of the Paraguayan Chaco*. Durham, Duke University Press.

BONIFACIO, Valentina

2009 *Casado's Legacy (documentary)*. Distributed by Granada Centre for Visual Anthropology, Manchester, UK.

2013a "Meeting the Generals: A Political Ontology Analysis of the Paraguayan Maskoy Stuggle for Land". *Anthropologica*, 55: 385-398.

2013b "Building up the Collective: A Critical Assessment of the Relationship between Indigenous Organizations and International Cooperation in the Paraguayan Chaco". *Social Anthropology*, 21(4).

BONIFACIO, Valentina y VILLAGRA, Rodrigo

- 2015 “Los maskoy de Puerto Casado y los angaité de Puerto Pinasco. Un recuento del tiempo del tanino”. In: CÓRDOBA, Lorena; BOSSERT, Federico; y RICHARD, Nicolás (orgs.). *Capitalismo en las selvas. Enclaves industriales en el Chaco y Amazonía Indígenas (1850-1950)*. San Pedro de Atacama, Ediciones del Desierto, pp. 233-270.

BROWN, Michel F.

- 1993 “Facing the State, Facing the World: Amazonia’s Native Leaders and the New Politics of Identity”. *L’homme*, vol. 33, n. 126: 307-326.

CHASE-SARDI, Miguel y SUSNIK, Branislava

- 1995 *Los indios del Paraguay*. Madrid, Mapfre s.a.

COMINGES, Juan de

- 1882 *Exploraciones al Chaco del Norte*. Buenos Aires, Alsina.

DE LA CADENA, Marisol

- 2010 “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’”. *Cultural anthropology*, 25(2).
- 2014 “Runa. Human but Not Only”. *Hau: Journal of ethnographic theory*, 4(2).
- 2015 *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Duke University Press.

DELPORTE, Jose

- 1992 *El Choco o el Baile de los Toba Maskoy*. Tesis de peritaje: Universidad Técnica Particular de Loja.

KALISCH, Hannes

- 2012 “Lectura de las fiestas enlhet”. In ESCOBAR, Ticio (org.). *La belleza de los otros*. Asunción, Servilibro.

KIDD, Stephen

- 1992 *Religious Change: A Case-Study amongst the Enxet of the Paraguayan Chaco*. Durham, dissertação, University of Durham.
- 1999 *Love and Hate among the People without Things. The Social and Economic Relations of the Enxet People of Paraguay*. St. Andrews, tese, University of St. Andrews.

LATOURE, Bruno

1990 "Postmodern? No, Simply Amodern! Steps towards an Anthropology of Science". *Stud. Hist. Phil. Sci.*, 21.

MALINOWSKI, Bronislaw

2005 *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Londres, Routledge.

SANTOS-GRANERO, Fernando

1986 "Power, Ideology and the Ritual of Production in Lowland South America". *Man*, 21(4): 657-679.

VERIJDT, Gemma

2013 *The Rush for the Last South-American Land Reserve: the Paraguayan Chaco. An Analysis of New Investors in the Paraguayan Chaco and Their Economic, Social and Environmental Effects*. Holanda, dissertação, University of Utrecht.

VILLAGRA, Rodrigo

2008 "Los liderazgos Enhlet-Enenhlet. Los cambios, las continuidades, las paradojas" In BRAUSTEIN, José y MEICHTRY (orgs.), *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco*. Resistencia, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional del Nordeste.

2009 *The Two Shamans and the Owner of the Cattle: Alterity, Storytelling and Shamanism amongst the Angaité of the Paraguayan Chaco*. St. Andrews, tese, University of St Andrews.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2015 *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago, HAU books.

SITIOS WEB

Casos en etapa de supervisión de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH). Agosto 2016. Disponible en: http://www.corteidh.or.cr/cf/jurisprudencia2/casos_en_etapa_de_supervision.cfm, recuperado el 31/08/2016.

"Este mes podría concretarse reivindicación territorial de más de 20 años de antigüedad. Gerardo Larrosa, dirigente de la comunidad indígena Xákmok kásek", Julio 2016. Disponible en: http://www.tierraviva.org.py/?page_id=2128, recuperado el 28/09/2016.

Unstable, Unforeseen and Lost Connections: Expanding the Political Arena in Development Cooperation and Indigenous Communities in the Paraguayan Chaco

ABSTRACT

The article is a reflection on the definition of the political arena in the Paraguayan context and beyond. In particular, it provides a close look on the way in which this arena gets stretched and blurred in the space of encounter between indigenous communities and development institutions in two specific case studies. The first is the case of the maskoy communities of Alto Paraguay, where the absence of “developmental” forms of indigenous organizations parallels a strong re-enactment of collective ceremonies that are not considered political by non-indigenous observers but they certainly are if we try to reformulate “the political” according to other ontological premises. In the second case, the Sanapaná and Enxet community of Xakmok Kásek works with an advocacy NGO to reclaim a part of their ancestral land before the Paraguayan Parliament through an expropriation law project against the landowner who holds the land title. At reaching point of discussion of the law project, the community ask the NGO an additional support to hold a shamans’ meeting to act upon the lawmakers. The example show once more that politics that not reduces its realm to the actions of humans alone. Both cases also altogether demonstrate the feeble developmental attempts to separate “human” from “nature” and the limitations of advocacy NGO endeavours to fully understand politics as *cosmopraxis*. Thus, the indigenous challenges to the “modern” limits of the political arena, which provokes tensions and misunderstandings, ask to slow down reasoning and re-imagine a configuration for future alliances and political practices.

KEYWORDS

Political Arena, Development, Indigenous Peoples of Chaco, Shamanism, Cosmopraxis.

Recebido em novembro de 2015. Aceito em setembro de 2016.

Comunidad cosmopolítica, feminismo comunitario y ontologías en Bolivia: registro de algunos debates y posibilidades constituyentes

Salvador Schavelzon

📍 Universidade Federal de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil

✉ schavelzon@gmail.com

RESUMEN

En este artículo, buscamos abrir un espacio de reflexión sobre las posibilidades de la imaginación política boliviana, partiendo de vínculos entre proceso político y la investigación social. A partir de una transformación en el lenguaje político que en las últimas décadas abandonó el clasismo como foco de las investigaciones y programas políticos, analizo el desarrollo de una mirada étnica que dará lugar a un nuevo marco político pautado por la plurinacionalidad. Este, por un lado, se desarrollará sin conflicto con las instituciones modernas, como versión de un republicanismo popular con énfasis en la inclusión social. Por otro, posibilitará una matriz cosmopolítica de descolonización y autonomía, construida desde las relaciones comunitarias, apuntando a un nuevo tipo de institucionalidad. Explorando estas posibilidades, buscaré aportar elementos vinculados al estado actual del debate académico y político en tres ámbitos: 1) de las discusiones del feminismo boliviano; 2) de la conexión de una cosmopolítica indígena con trabajos surgidos en diálogo con el “giro ontológico” en antropología; y 3) del desarrollo y transformación del concepto de plurinacionalidad.

PALABRAS-CLAVE

Plurinacionalidad,
Feminismo comunitario,
Cosmopolítica,
Bolivia, Andes.

LA POLÍTICA INDÍGENA Y LA INVESTIGACIÓN EN BOLIVIA

En las últimas décadas, los estudios sobre Bolivia vivieron una transformación que siguió de cerca los cambios en el lenguaje de la propia política del país. La lucha de clases alrededor de la producción, que encontraba su sujeto revolucionario en los mineros, sería substituida por una política sensible al conflicto postcolonial de discriminación étnica. Este sería el marco de varios ciclos y proyectos de movilización y actividad política, que no tardaría en acoplarse a una estrategia política en escala nacional. La valoración y vigencia de la comunidad, de la lengua y de la organización andina daría a Bolivia condiciones especiales para protagonizar un cambio político donde se cuestionaría las formas políticas modernas, explorando las posibilidades de pensar un Estado con autonomías indígenas, con democracia y justicia comunitarias, y con otras formas de representación y de territorialidad colectivas.

En su desarrollo más radical, en el sentido de un mundo radicalmente diferente, y no de ideas radicales en un mundo que permanece igual, las propuestas constitucionales discutidas por el indianismo en Bolivia permiten cuestionar las bases de una sociedad colonial y racista; al mismo tiempo en que cuestionan la propia epistemología moderna. Indios y mujeres —más cercanos a la naturaleza, según el pensamiento dominante que se articula con un modelo de sociedad y de Estado— son ubicados en un nuevo lugar por el pensamiento político pluralista, que impulsa la llegada al gobierno de campesinos e indígenas y que se prolonga incluso una vez cerrada la posibilidad de transformación desde el Estado.

Desde el feminismo comunitario y el indianismo descolonizador, así, vemos surgir en Bolivia la ocasión de un régimen de coexistencia, pautado por una política del afecto inclusiva de no humanos, como la Pachamama andina y los espíritus de la selva de los pueblos de las tierras bajas. Así, se abren caminos para pensar otro orden civilizatorio, construido desde la movilización indígena y de la rebelión de las ciudades cholas, de la brujería, de proyectos políticos utópicos o de comunidades que bloquean caminos con piedras que son tenidas en cuenta, en un mundo social abierto al cosmos multinaturalista, de muchas naturalezas, participantes del mundo social de los hombres, mujeres y animales.

El proceso político boliviano reciente, que llevó a la presidencia a Evo Morales, no se reduce a la política indígena o al constitucionalismo plurinacional relacionado con esa propuesta. Aun así, nos interesan explorar aquí la dimensión rupturista en ellas presente, que plantea un diálogo con ciertos desarrollos intelectuales y del pensamiento político contemporáneo. Exploraremos tres de estos elementos situados en las fronteras y posibilidades de una política no moderna: la política feminista de la comunidad y contra la comunidad; la plurinacionalidad, con la posibilidad de pensar una cosmopolítica indígena de escala

estatal; y una cosmopolítica surgida de la movilización indígena que se conecta con una apertura de un plano de yuxtaposición de ontologías en los Andes.

Mientras, en la década de los '80, la Central Obrera Boliviana (COB) y las federaciones mineras perdían espacio, tal cual una izquierda partidaria de viejo cuño, organizaciones de nacionalidades indígenas iban siendo construidas en diálogo con ONGS y con una nueva política de reivindicación de derechos especiales, política esta que reflejaba los cambios en el marco jurídico internacional y también la fuerza de una organización campesina cada vez más indianizada. Los sindicatos campesinos herederos de la reforma agraria vivían un proceso de crítica hacia las formas políticas modernas como partido, sindicato y Estado nación, asociadas en Bolivia al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), mayor partido en la segunda mitad del siglo XX.

La recuperación de una herencia comunitaria-indígena, cada vez más, ocuparía un lugar en el plano formal-ritual y del imaginario de la política. El sindicalismo campesino se refundaba, en 1979, como organización katarista, que buscaría sumar la perspectiva étnica a la de clase, ampliamente difundida y ya establecida entre las izquierdas latinoamericanas y boliviana de los '60 y '70. Es apenas entonces cuando se escucharía hablar, por primera vez, de plurinacionalidad, en un movimiento que rápidamente dejaría la esfera sindical para ser un actor político crucial, pues se ramificaba en la cultura, en la intelectualidad, en la economía campesina y también en el espacio urbano.

La década de '80 y el principio de los '90 fue el punto de inflexión, en la política y en la investigación, con enfoques que se inclinaban por enfatizar dimensiones culturales, étnicas o de afirmación de una nacionalidad aymara, junto a la de otras pertenencias étnicas originarias. Desde la historia y la antropología, se empezarían a dejar atrás los enfoques más sociológicos y centrados en una perspectiva de clase, especialmente los ligados al mecanicismo marxista. Rossana Barragán (2016, n.p.) da cuenta de ese proceso, mencionando la influencia de ONGS como Indicep, Ceres, ASUR y Cipca, con apoyo extranjero, académico y de congregaciones religiosas a los pueblos indígenas, que contribuyeron para la emergencia del indianismo y su desarrollo. El primer impacto institucional de ese movimiento fue durante la vicepresidencia de Víctor Hugo Cárdenas, en el periodo 1993-1997, cuando se da el reconocimiento constitucional del carácter multiétnico y de la "tierra" indígena (sin reconocimiento "territorial", todavía), y cuando se producen políticas como la educación bilingüe, la participación social, etc. En el plano de las organizaciones sociales, la formación de organismos autónomos en regiones indígenas resultaría en la formación de la Confederación de Ayllus, Marqas del Qollasuyo (Conamaq), nutrida de los trabajos de intelectuales indígenas y del contacto con investigaciones de etnohistoria en los Andes.

Rossana Barragán también da cuenta de las resistencias a una perspectiva étnica:

después de la guerrilla del Che en 1967 y la Asamblea Popular o Poder Paralelo al estado conformado por mineros y fabriles en 1970, se dio el golpe de estado que entronizaría a Hugo Banzer en 1971. Sin embargo, las corrientes marxistas continuaron dominando tanto en los movimientos políticos como en el análisis de las ciencias sociales. Conceptos claves en ese entonces eran modo de producción, formación social, antagonismo y contradicción de clases. La clase como categoría analítica que privilegiaba fundamentalmente aspectos económicos sólo reconocía campesinos, procesos de descampesinización o proletarización. La reivindicación predominante de los intelectuales iba hacia el proletario, el minero, el campesino o el pueblo [...] Algunos de los intelectuales más prestigiosos de la época – como Guillermo Lora, autor de varios tomos de la Historia del Movimiento Obrero, Régis Debray e incluso René Zavaleta – pensaban que las comunidades eran comarcas “gentilicias”, atrasadas, incapaces de lograr conciencia de clase, caracterizándolas incluso de infrapolíticas (2016: n.p.).

Barragán sitúa entre 1985 y 1992 el periodo crucial en que el sujeto central protagonista cambió del obrero proletario y minero, no al indígena, sino a los pueblos indígenas en plural. Para esto, la autora detalla la importancia de un pequeño grupo de académicos de Inglaterra, Francia, y algunos bolivianos o investigadores de otras nacionalidades, cuyo periodo más productivo se ubica entre 1977 y 1980¹. En esa época, cuando las universidades discutían la descampesinización, las diferencias de clase en las comunidades y las relaciones de producción y explotación, la crítica del discurso liberal, de un Estado que destruía y fragmentaba las comunidades, todavía era patrimonio de un grupo académico reducido.

Como veremos, ese cambio de paradigma se encontraría con reflexiones de los propios campesinos, que iniciarían un proceso de apertura hacia la cuestión étnica y ancestral, en este caso no sólo en el plano del proyecto político y la visión, con efectos en el discurso político y formas organizativas, sino como reconocimiento de una realidad comunitaria de la que los sindicatos campesinos, e incluso el trabajador minero, nunca había dejado de participar. En términos de “mundos”, veríamos en estos reacomodamientos, un quiebre y ruptura en el camino moderno de la izquierda, el nacionalismo y el sindicalismo combativo, para situarse en un nuevo espacio donde este proyecto anterior no sería descartado, pero donde habría espacio para que otros recortes ontológicos de la realidad se expresaran. Esta emergencia de mundos conectados con una cosmopolítica de la comunidad, con la Pachamama, y parte de la ancestralidad

¹ Natan Wachtel, Tristan Platt, Olivia Harris, Piere Riviere, Xavier Albó, Therese Bouysse Cassagne, Carlos Mamani, Roberto Choque, Silvia Rivera, Enrique Tandeter, entre otros.

andina que era introducida en la política nacional y las organizaciones de izquierda, sería relatada como un cambio en la perspectiva clasista, que se abriría para la discusión “cultural”, o “Indígena”.

Una revisión del campo de estudios sobre Bolivia, publicado en 1988, de la antropóloga americana Brooke Larson, permite dar cuenta de perspectivas de clase y de etnia, presentes en distintos enfoques para el estudio de comunidades. En la controversia entre June Nash y Ricardo Godoy que Larson (1988: 71-76) encuentra como representativa de esa época, es posible ver dos investigaciones rigurosas que llegan a conclusiones diferentes sobre el lugar de la vuelta hacia las raíces que, ya en esa época, era visible en la escala local.

Para Godoy (1981), que investigó comunidades andinas del norte de Potosí que participaban del circuito de la minería (Llallagua), las rivalidades étnicas eran alimentadas desde el Estado con la finalidad de presionar y controlar al sector minero. En este contexto, la visión del autor es que la etnicidad no permite defender la comunidad, pues forma parte de estrategias de división y represión impulsados desde el Estado y el gobierno militar, contra el entonces poderoso movimiento minero. Godoy también asocia el reconocimiento de la etnicidad al deterioro de las condiciones de vida, en una explicación que podemos ver como causal y utilitarista de la indigeneidad (Larson, 1988: 75).

En cambio, en el caso del segundo trabajo referenciado por Brooke Larson, de June Nash, la etnicidad es conceptualizada de forma positiva. Esta identidad colectiva, diferenciada de la criolla, fortalece la solidaridad en un contexto donde ya no se trataba de campesinos con circulación en la economía minera, sino de mineros *full time*, en Oruro. El estudio de Nash explora la cultura de la clase trabajadora, no enfocando en la consciencia política y poder de movilización y organización, sino en las influencias culturales y significados simbólicos presentes en la vida cotidiana de mineros (Larson, 1988: 74-76).

Este contraste nos sirve para dar cuenta de una modulación más amplia, anterior y paralela a estas reflexiones en los estudios académicos, en que la comunidad deja de tener un signo de atraso para verse positivamente, desde una política que incluso excede la comunidad y, cada vez más, pasó a explicar la política nacional boliviana, no sin conexión con cambios similares en otros lugares del mundo, en el pensamiento de izquierda y en la imaginación política del siglo xx. Lo que ya en los '80 eran puntos firmes entre los movimientos sindicales indianistas, en los '90, llegaría a las instituciones y, en los '00, sería un sentido común que permitiría construir por detrás una mayoría electoral, elegir un presidente “indígena”, y declarar al Estado, en la nueva Constitución, como “Plurinacional Comunitario y con autonomías”. El contraste también se refleja como un cambio de perspectiva en los estudios sobre Bolivia.

El trabajo de Nash sería utilizado como fuente etnográfica por Michael

Taussig (1980) en su estudio sobre el fetichismo de la mercancía entre campesinos y mineros colombianos y bolivianos, que llegaría a conclusiones parecidas. La creencia en el diablo no es resistencia del pasado que el nuevo sistema de despojo iría a dejar atrás, sino recreación moderna que toma impulso y que se expande con formas distintas ante la desaparición de un modo de producción de trabajo doméstico que garantizaba mejores condiciones de vida con autonomía. El diablo se asocia a la expansión capitalista, que, como diría Frank Salomon, en 1982, debería abrir un campo de estudio donde lo indígena y lo cultural dejarían de ser “falsa conciencia” (*apud* Larson, 1988: 71).

El marxismo recorrería ese camino, en Bolivia y otros lugares, abriendo el campo de lo que el análisis mecanicista hubiera desterrado como superestructura. Todo un mundo se descubriría, así, en estrategias de movimientos y en la investigación social en campos como de los estudios culturales y postcoloniales, de la antropología simbólica y de la literatura. La clase trabajadora mostraba su dimensión cultural, mientras movimientos sociales, indígenas y nacionalismos mostraban su relevancia empírica. En Bolivia, sectores campesinos darían lugar a proyectos territoriales de autonomía y reconstrucción de formas originarias de autoridad, justicia y economía, recuperando fragmentos vigentes de un pasado ancestral, o reinventándolo desde nuevas formas de lo comunitario, incluso en la ciudad.

En la jerga política, el clasismo sería substituido, a veces, o complementado, en otras, por un interés “culturalista”, en la “indigeneidad” que pasaba a ser mayoritariamente reconocida en la propia auto-inscripción étnica de los bolivianos. Por este camino, las investigaciones con el foco puesto en la reforma agraria iniciada en 1953 y en el desarrollo de luchas del movimiento minero darían lugar al estudio de una Bolivia indígena, en un momento que coincidiría con el cierre de la minería estatal y con un panorama de migraciones internas, crecimiento de urbanizaciones y colonización de áreas agrícolas, como fue en el Trópico de Cochabamba, de donde surgiría el MAS, y que también desplazaba la investigación de sus campos habituales.

Este proceso se acopla con una dirección encontrada por los movimientos sociales bolivianos para plantear sus estrategias políticas y luchas de resistencia en clave “indígena” y “popular”. La clave étnica que se imponía, no lo hacía desde un nacionalismo indígena sino desde el reconocimiento de una Bolivia abigarrada, de coexistencia de mundos, de una textura urbana compleja, y eso permitiría que incluso organizaciones campesinas no embarcadas en una mirada étnica, se conformen en base popular, y no clasista, de un proceso político con abertura para mundos indígenas. El movimiento campesino sería pionero en esta búsqueda, robando protagonismo de los mineros, y creando nuevas organizaciones sindicales, de inspiración “indianista katarista”, como la propia Central Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (Csutcb), que dejaría atrás

el sindicalismo que había sido partícipe del “pacto militar-campesino”. Surgirían también nuevas organizaciones de pueblos indígenas en los ‘80, que se convertirían en el sujeto político sintonizado con un cambio de época.

La mayoría indígena constatada por el censo de 2001 (llegando a registrar el 64% de autoreferencia étnica) sería el camino para la construcción de una mayoría política que, en 2005, ganaría las elecciones presidenciales con un candidato reconocido como indígena, en un partido organizado por los sindicatos campesinos. En las discusiones internas del movimiento campesino, habría una creciente reflexión crítica respecto al proyecto del nacionalismo, al mestizaje, a los sindicatos, al partido-Estado, al Estado nación y a otros dispositivos políticos cada vez menos adecuados para un proyecto que apuntaba hacia la plurinacionalidad, la descolonización y el pluralismo. Desde ese lugar, ni siquiera la reforma agraria, símbolo del periodo anterior entre los trabajadores del campo, permanecería en el centro. Los campesinos en devenir indígena querrían discutir territorios colectivos, organizaciones comunitarias y descolonización con autonomía. También discutirían Estado, y desde lo popular posteriormente cuestionarían las visiones indianistas o “culturalistas” más fuertes, como veremos. Lo importante aquí, sin embargo, es constatar que, en un primer momento, un lenguaje vago sobre lo indígena, estaría en el centro del discurso político y daría lugar a visiones desde la comunidad y “otros mundos” en ruptura con las formas políticas modernas anteriores.

Si observamos estudios de ciencias sociales sobre Bolivia, vemos que, en este periodo, los distintos acercamientos a las particularidades de lo andino desde la etnohistoria, la etnología y otras disciplinas se vuelven pertinentes para entender algo que ya no quedaba limitado a la comunidad o al pasado colonial, sino que revestía los discursos políticos de movimientos que, después de un largo recorrido de marchas, levantamientos y organización, llegarían al primer plano de la política con la elección de Evo Morales, en diciembre de 2005, y con la aprobación de una nueva Constitución, en enero de 2009.

Como ejemplo de cooperación entre movimientos e investigadores, puede señalarse que investigadores y estudiantes se integraban al proceso político como militantes, asesores o coordinadores de instituciones, en cercanía con esa vuelta para lo indígena que se vivía primero en el campo cultural y social, después también en las instituciones. El Taller de Historia Oral Andina (THOA), por ejemplo, formado en 1983, retomaba una tradición de estudios históricos, pero lo hacía en contacto con las comunidades. De esos diálogos, se beneficiaría Conamaq, que iniciaría proyectos de reconstitución territorial con apoyo institucional y académico (Stephenson, 2000). Sin duda, este sería uno de los canales desde donde la política indígena desarrollaría posiciones que en el proceso constituyente llegaría al Estado. El Vivir Bien, concepto que remite a una alternativa

del desarrollo modernizador, por ejemplo, surgiría del diálogo provocado por la experiencia en las comunidades, en el encuentro del fracaso de proyectos de desarrollo modernizador, con formas de resistencia y vida económica recíproca, comunitaria y de referencia ancestral (Rivera Cusicanqui, 1992).

La investigación informaría, pero principalmente reflejaría, el avance del movimiento indígena que, una vez enterradas las viejas estructuras de la época anterior, tomaría la posta de los mineros, en la lucha dirigida primeramente en contra de la dictadura y, después, por la búsqueda de distintos caminos cerca o lejos de los gobiernos. El katarismo, con su articulación de visiones clasistas y étnicas, se conformaría así en núcleo intelectual de las reformas que llegarían en las décadas siguientes, después de haber regado el campo político boliviano con diversas expresiones políticas, culturales, de organización y política institucionales, de lucha armada, de reconstitución del *Ayllu*, de llevar adelante políticas de desarrollo en las comunidades, y también su crítica. El katarismo sería, entonces, un marco de imaginación política del que derivarían las bases para la aprobación de leyes y para una reforma constitucional realizadas aún en la década del '90, así como para aquella hecha durante el primer gobierno de Evo Morales. La mediación de intelectuales sería importante en este proceso, como traductores al plano institucional, como articuladores del contacto de lo comunitario con la izquierda, y también como posible desencuentro, equivocación, y problemas en términos de “hablar en nombre de”, aunque la densidad y desarrollo del indianismo permitió que campesinos e indígenas estén de hecho en el lugar de las decisiones.

Una vez establecido el nuevo marco, donde se abría un momento político para la comunidad y para los pueblos indígenas, nos interesa discutir dos caminos. Uno es de cierre y estabilización, donde lo indígena se encuentra en una matriz política moderna, tanto social como liberal, donde la potencia indígena se traduce como derechos formales o como políticas públicas de inclusión. El otro, de la llegada de lo indígena a las instituciones y al campo político, es un camino de apertura para una cosmopolítica que exceda las mismas instituciones y plantee un debate civilizacional. En este sentido, la inminencia de un cambio político que a inicios del nuevo siglo se sentía en el aire, se imaginaba menos como revolución y más como *Pachakuti*, concepto indígena que remite a la reversión del espacio-tiempo, con evocación a un pensamiento cósmico y cíclico que llegaría junto a un espíritu de rebelión, como tiempo pasado que se presentificaba.

Mientras el cambio de lenguajes y perspectivas (cosmo)políticas se cocinaba, puede verse un proceso de organización consolidándose desde Tierras Altas y Bajas. En los Andes y Valles, el sindicalismo katarista se movilizaba desde sus dos direcciones en disputa de Cochabamba, con foco cocalero, y el altiplano aymara, con Felipe Quispe. Así también, lo hacía a partir de la citada experiencia de Conamaq, que buscaba la reconstrucción del *ayllu* y consolidación de terri-

torialidad precolonial, con varias regionales organizadas como *marqas* y *suyos*, buscando acercarse a los mapas de las naciones indígenas en la época colonial. Con ramificaciones que tendrían experiencias de gobierno, de investigación y de organización insurgente, las Tierras Altas mantendrían su doble perspectiva de clase y de etnia, dando lugar a un pensamiento indianista que, inspirado en Fausto Reynaga, se transformaría en un ejército nacional descolonizador que luchaba por la nación indígena de manera ambigua: a un mismo tiempo, contra el gobierno de Bolivia y a favor de acceder al poder oficial, de modo a recuperar las instituciones del país para sus mayorías, reconocidas como indígenas y no como de clase trabajadora u obrera.

Por otro camino y con repertorios conceptuales y de lucha diferentes, los pueblos étnicos minoritarios avanzarían en un largo recorrido de organización, en su mayor parte, confluyendo en la Central de Pueblos Indígenas de Oriente (Cidob), que sería uno de los redactores de la propuesta plurinacional de constitución junto al sindicalismo campesino y a las organizaciones étnicas de Tierras Altas. Estas organizaciones formarían, cerca del 2004, el Pacto de Unidad, a partir del cual se abriría un diálogo inédito entre nacionalidades, proyectos y tradiciones políticas que serían el canal para la intrusión cosmopolítica en la política nacional boliviana. Su forma informal y discontinua de funcionamiento permite abandonar los esquemas de la sociología de movimientos sociales, en que sectores sociales se traducen en demandas que el poder podrá o no atender, para pensar un modelo de complejidad y de coexistencia de proyectos, en un diálogo que también pone en cuestión las reglas del juego político en curso (Schavelzon, 2013). El cambio de perspectiva y discurso político, sin duda venía acompañado de un cambio en las formas de organización, y en la propia forma en que las instituciones son pensadas en relación con la disputa política, descolonizadora y no solo de demandas o conflicto en términos de antagonismo entre clases.

En el caso de las Tierras Bajas, su participación en la política nacional y en el centro del proceso político se da con la “Marcha por la Dignidad y el Territorio”, en 1990. Ese evento daba cuenta de procesos de organización de una década y sería seguido de cuatro nuevas marchas hasta el inicio de la Asamblea Constituyente en 2006 (Schavelzon, 2012). En las mismas, se concretaría el encuentro de las organizaciones de las Tierras Bajas con las de Tierras Altas que, incluso, enfrentarían al gobierno del MAS cuando sus propuestas serían bloqueadas durante la Asamblea Constituyente (dando lugar a una sexta marcha, que seguía la tradición abierta en 1990) o de la defensa del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (Tipnis), especialmente en las marchas octava y novena de 2011 y 2012. La represión policial reservada a los manifestantes en la marcha de 2011 sería el marco de una nueva época, pautada por el alejamiento del gobierno de Evo Morales de las organizaciones indígenas, con quienes se había aliado

para luchar en favor del proyecto de Estado Plurinacional y en contra las elites regionales de la Media Luna (Schavelzon, 2015a). Esta ruptura, sin embargo, ya no se plantea en términos de perspectivas étnica y de clase. El sector identificado con el gobierno de Morales continuaría reivindicándose como movimiento indígena, aunque la identidad campesina recobraría peso, y también otras identidades del proyecto político como popular, bolivariano o, simplemente, evista.

Con vistas a pensar las posibilidades de una cosmopolítica surgida desde el espacio de movilización indígena, Cristina Rojas (2016) conecta los esfuerzos organizativos y de movilización de las organizaciones de las Tierras Bajas (guaraníes, chiquitanos, ayoreos, mojeños, chimanes, entre otros) con los movimientos milenaristas de busca de la Tierra Sin Mal o de la “loma santa”. Rojas cita el testimonio de Petrona Nosa, participante de la marcha de 1990, que da cuenta de esta conexión cuando se refiere a marchar juntos como en el tiempo de los abuelos (Rojas 2016 *apud* Lehm, 1999: 425). Al contrario de la idea de que la organización de centrales indígenas correspondería a una llegada de la política moderna y estatal a los pueblos indígenas, Rojas cita a Lehm en el sentido de marcar la continuidad entre memorias de la búsqueda de la loma santa y de la creación de organizaciones con rol prominente femenino (Lehm, 1999: 424 *apud* Rojas, 2016: n.p.).

Los impulsos indígenas fundamentales para el proceso que se abriría se combinarían con levantamientos urbanos, como los que acompañaron la “Guerra del Agua” y las “Guerras del Gas”. La primera, en 2000, que propiciaría el encuentro de sectores campesinos con trabajadores urbanos, se desarrollaría como asambleas de defensa del agua, y expresarían un imaginario político autónomo, de autogestión e impugnación al Estado, como agente del capitalismo transnacional. La Guerra del Gas de octubre de 2003, por su vez, sería el acontecimiento que fijaría en la agenda de un gobierno popular futuro la necesidad de garantizar los recursos naturales para el pueblo—en reacción al proyecto de exportación por puertos de Chile para Estados Unidos, propuesto por Sánchez de Lozada—y la convocatoria de una Asamblea Constituyente.

En el texto “La muerte de la condición obrera del siglo xx. La Marcha Minera por la Vida” (2000), el futuro vicepresidente de Evo Morales, Álvaro García Linera, escribiría un “réquiem” para la clase obrera y sus formas de movilización política, dejadas atrás después de la marcha de mineros que siguió al cierre de minas estatales por decreto en 1986. Contrastando la organización minera tradicional con las nuevas formas de lucha que emergían en la Cochabamba del 2000, García Linera da cuenta de cómo la reivindicación orientada al Estado y al aumento del salario quedan atrás en la reivindicación de la gestión colectiva del agua y acceso a la tierra. Comunidad y autonomía estaban allí donde el obrero carecía de un “horizonte de acción autodeterminativo”, y donde su mitología

política no permitía cuestionar la autoridad del Estado, aceptando una subordinación al mismo (2000: 52-56).

El grupo Comuna, del que participaba García Linera, sería un espacio de discusión intelectual e invención política. En diálogo con la Bolivia indígena que había dejado atrás el lenguaje clasista y el sujeto obrero como eje del conflicto político, ese grupo asumiría el movimiento de una izquierda en dirección al pluralismo, a la autonomía y a la comunidad. La llegada al gobierno, sin embargo, mostraría una cisión entre sus integrantes. Mientras Raquel Gutiérrez (2009), Luis Tapia y Raúl Prada explorarían por distintos caminos una crítica a la capacidad de transformar el poder desde el Estado, con una visión crítica sobre el curso del gobierno del MAS, García Linera y Oki Vega —este, más sutilmente— apoyarían la fase estatal de transformaciones y su rumbo.

Ya en el Gobierno, García Linera dejaría de lado influencias autonomistas e indianistas que habían propiciado la formulación de propuestas y la fundamentación de posiciones, para encontrarse con una perspectiva de la transformación histórica que él mismo remitía a Hegel y que, como a buena parte de la izquierda o “progresismo” latinoamericano, lo acercaba a puntos de vista comunes a las experiencias estatales de la izquierda real en el poder. Desde ese lugar, García Linera aceptaba que “los movimientos pueden ser algo en un periodo, pero después tienen que bajar, descansar, tiene que haber un Estado para fijar los puntos altos y después en años, otros movimientos sociales podrán avanzar” (*apud* Negri et al., 2008). Como tendencia de clausura de las posibilidades de una cosmopolítica que se acercaba al zapatismo, con su avance en dirección a la autonomía y a *un mundo en que quepan muchos mundos*, veremos más adelante cómo estas posiciones se despliegan desde las propias propuestas de la plurinacionalidad, en oposición a nuevas luchas sociales, y con la reformulación del concepto de Estado Comunitario en clave universalista, remitiendo a un sujeto indígena homogéneo y genérico, que antes que a construir una propia institucionalidad comunitaria clamaba por inclusión social y en alcanzar el status de “clase media” (Schavelzon, 2015b). Sin abandonar lo indígena como lugar de enunciación, en esta versión de la plurinacionalidad defendida desde el gobierno del MAS ya consolidado en el poder, había una reaproximación a las instituciones de la República, al nacionalismo y al desarrollismo, antes cuestionados o, al menos, tensionados.

A continuación, exploraremos la propuesta de constitución del feminismo comunitario y de la plurinacionalidad como espacios abiertos a una política ontológica de diferencias, posible como desdoblamiento que surge a partir de la reorientación étnica del proyecto político del movimiento social, y que va más allá de la misma, dejando de lado una política identitaria, pero partiendo de la cosmopolítica indígena como espacio para abrir un campo de disputa entre

mundos no abarcados por la institucionalidad y forma de ver el mundo moderna. Trataremos, también, de un cierre estatal que, al cohibir la construcción de una institucionalidad descolonizada, dejaría de lado impulsos comunitarios cuestionadores de la civilización moderna.

¿UN CONSTITUCIONALISMO QUE PERMITA LA EMERGENCIA DE OTRAS ONTOLOGÍAS?

En un primer momento, la introducción de propuestas indígenas en el texto constitucional puede ser vista como embate colonial entre dos ontologías, de un lado la comunidad, del otro, el logocentrismo y el binarismo moderno con sus formas liberales o republicanas. Pero la visión de totalidad organizando la situación política que sugiere este enfoque, con su valor político estratégico, pide también dar cuenta de una complejidad matizada. En un segundo momento, que puede pensarse también en simultaneo, el embate daría lugar a la yuxtaposición y encuentro de voces a su vez ya también mezcladas o combinadas. De esa forma, se trataba de un mundo de confrontación y negociación política por demandas concretas con nuevos actores en el marco de las instituciones, y así era realmente la situación desde una perspectiva de la política estatal. Entre los dos momentos, profundizando la observación desde una perspectiva ontológica (cf. Schavelzon, 2016), podía verse en juego una guerra entre mundos, acerca de cuál mundo hablamos y sobre qué bases—y con quiénes—debería pensarse una constitución, la vida en común o las instituciones. No una guerra entre diferentes culturas, visiones de mundo o posiciones políticas en disputa por alcanzar el Estado. Diferentes mundos².

En el proceso constituyente, las fuerzas políticas que habían ocupado las calles se constituían en propuestas y reivindicaciones traducibles al lenguaje estatal-normativo. Mientras el movimiento en dirección a lo indígena se consagraba, se introducía un largo catálogo de derechos indígenas y símbolos, aun cuando la falta de consenso con la oposición y con el propio gobierno del MAS no permitiría desarrollarlos en forma de mandatos constituyentes más detallados. Al mismo tiempo, la nueva Constitución combinaba el reconocimiento de derechos en un marco republicano, con el cuestionamiento de la propia forma-república; en la línea indianista de cuestionar la continuidad del colonialismo más allá de la Independencia. El texto constitucional fortalecía la presencia estatal en la economía y como ejecutor de políticas, pero introducía posibilidades de institucionalidades autonómicas, comunitarias, plurinacionales. La Pachamama y el Vivir Bien compartían espacio, así, con un proyecto de desarrollo, industrialización y enfoque social con modelo de Estado de Bienestar, como camino para el país. Como desarrollamos en otra parte, se trataría de una Constitución abierta, con conflicto en su interior (Schavelzon, 2012).

2 El trabajo de la socióloga e historiadora Silvia Rivera, cercana al movimiento campesino katarista, puede leerse también en esta clave de coexistencia de diferencias, tal como conceptualizado desde la lógica “cheje”, extraída como principio lógico presente en la lengua aymara (Schavelzon, 2012; Rivera, 2010). La tonalidad del pensamiento boliviano, en esta época, tanto en el mundo intelectual como político, sería el de un indianismo pluralista, de una Bolivia formada por camadas civilizatorias que componen un paisaje barroco y de complejidad.

Entendiendo la aprobación de una Constitución para un Estado Plurinacional y Comunitario como el punto más alto del movimiento en dirección a la cultura y etnicidad, veríamos a continuación dos posibilidades. Por un lado, la citada reconducción del proceso, abandonando los elementos indígenas, que pasarían a ser considerados, en ese nuevo momento, como mera retórica de un proyecto político que más bien prometía inclusión social, libertad y democracia. Por otro lado, y eso es lo que nos ocupa a continuación, avanzaba un proyecto de indianización del Estado y de una cosmopolítica que abría la posibilidad de pensar el mundo sin visión dicotomizante basada en la oposición cultura / naturaleza, antropocéntrica y orientada al crecimiento económico y constitución de un poder político centralizado y separado de la comunidad.

Como había sido con el giro indianista que se inicia en los '70, en diálogo con trabajos académicos en los Andes, esta posibilidad de una política ajena a la propia epistemología moderna es sumamente marginal. En el caso de la cosmopolítica, una política abierta al cosmos que vea al mundo como necesariamente poblado de mundos, además, es posible que ella nunca pueda convertirse en vector para la construcción política y para llegar al Estado, como pudo ser la etnicidad masiva de la población de Bolivia. Como ruptura quizás más radical de lo que significaba el paso del sujeto obrero al indígena, en la medida en que cuestiona el propio lenguaje con que hablamos sobre el mundo, es importante situarla como debate que no desplaza una centralidad política Estatal, desarrollista y nacionalista. Su relevancia, sin embargo, va más allá de los debates intelectuales y académicos, si la vemos presente en la concretización de relaciones de reciprocidad, en la organización social comunitaria y en las concepciones sobre el mundo, del vivir bien, del trabajo, de la fiesta y de la agencia no antropocéntrica por fuera del capitalismo, la mercantilización de la vida y el Estado-nación moderno.

En el plano de las luchas concretas, América Latina se encuentra hoy sembrada de inúmeros conflictos cosmopolíticos, en el encuentro de mega obras, proyectos extractivistas, expansión del agronegocio y otros tipos de explotación del territorio, como parte de la investigación social se ocupa de registrar y denunciar. La resistencia a estos proyectos no se da en términos de un ecologismo clásico, y es posible ver su despliegue en forma de movimientos populares, además de indígenas, así como con mucha irradiación en las ciudades³.

En este espacio, en Bolivia y Ecuador, es trabajado el concepto de Vivir Bien (Buen Vivir en español del Ecuador, *Suma Qamaña* en Aymara y *Sumak Kawsay* en quechua), que circula por los procesos constituyentes y que pasa a ser incluido en las nuevas constituciones. Ese concepto se conecta con el trabajo en torno de una economía comunitaria vinculada a las formas tradicionales, a partir de reflexiones surgidas de la experiencia frustrada con proyectos de cooperación para

3 Ver por ejemplo los trabajos de Maristela Svampa, Alberto Acosta, Eduardo Gudynas y Martínez Allier.

el desarrollo, pero también a debates donde se dialoga con corrientes decrecionistas, ecologistas o antidesarrollistas, y que ensayan escenarios alternativos para pensar una superación de la economía extractivista en Sudamérica (Gudynas, 2011; Schavelzon, 2015a). Este es hoy uno de los espacios de desarrollo de un pensamiento nuevo, vinculado a los movimientos indígenas, a formas sociales con énfasis en la autonomía indígena y territorialidad no moderna, no estatal, pero también al ambientalismo y a la crítica del Antropoceno, como punto de alarma en la crisis ecológica planetaria (Danowsky y Viveiros de Castro, 2014).

Pensando el “diseño ontológico” a partir de la experiencia de movimientos sociales latinoamericanos, Arturo Escobar vincula el Vivir Bien y los cambios constitucionales de Bolivia y Ecuador a una propuesta de postdesarrollismo que se sitúa más allá del pensamiento dicotómico, mecanicista, objetivista, reduccionista que reduce el mundo a una única verdad logocéntrica (2013: 13). Todo un desafío para pensar la redacción de artículos constitucionales. Desde los Andes peruanos, Marisol de la Cadena (2010) da cuenta de conflictos cosmopolíticos que se expresan en la defensa de fuentes de agua, montañas, o espacios que pueden ser considerados verdaderos seres de naturaleza-cultura, o seres de la tierra donde la separación ontológica moderna entre esas dos dimensiones no funciona. En este contexto, propone pensar conceptos considerados no políticos o exceso para la política moderna y que, en lugar de tolerancia, puedan provocar una capacidad irritable localizada de “provincializar” (en términos de Chakrabarty, 2007) la naturaleza y la cultura, desde prácticas o nociones que la “política usual” expulsó de su terreno, para ponerlas en simetría política con lo que no es ni naturaleza ni cultura (de la Cadena, 2015). En el *Ayllu* andino, Marisol de la Cadena encuentra una ontología política sin representación, expresada en un funcionamiento social en que, en lugar de escuchar al “ciudadano”, el corazón de la vida colectiva permanece en la asamblea, y usualmente son consultados ancestros, hojas de coca y montañas, con un papel también para el parentesco (de la Cadena, 2015).

Como parte del giro ontológico en antropología y en los estudios de la ciencia y la tecnología, el trabajo sobre pensamiento amazónico de Eduardo Viveiros de Castro (2010) se volvió arquetípico a la hora de presentar imágenes no modernas concretas para subvertir la distinción moderna de cultura y naturaleza, y también al proponer una subjetivación perspectivista, que no “representa”, como en el culturalismo relativista. En el “multinaturalismo”, se invierte en varios planos la clásica ontología mono-naturalista del positivismo evolucionista. Desde esta forma de ver las cosas, lo universal ya no debe buscarse en el ámbito de la naturaleza trascendente, sino en una bien distribuida capacidad subjetiva y de lenguaje que permita que objetos de laboratorio o voces de la selva formen parte de un mundo común. Para el multinaturalismo amerindio,

en su caso arquetípico descrito por Viveiros de Castro, lo que diferencia a todos los seres del cosmos no es el alma, el lenguaje o la cultura (como en la religión, en la ciencia o en la política moderna), sino los cuerpos, de naturaleza múltiple y diversa, mientras una misma capacidad subjetiva se mantiene fija, aunque bien distribuida entre todos.

Tomando en cuenta los elementos más inventivos del nuevo constitucionalismo plurinacional andino, relacionados con la puesta en tensión de la forma en que Sociedad, Hombre y Naturaleza se conceptualizan, en Ecuador el artículo 71 de la nueva Constitución incorpora una concepción biocéntrica, donde la naturaleza es concebida como sujeto de derechos, la nueva Constitución de Bolivia incorpora, en su artículo 8, el Vivir Bien y otros conceptos provenientes de nacionalidades indígenas, como el *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (Tierra Sin Mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble) —todos ellos como “principios étnico-morales” de la sociedad plural. En Bolivia, el artículo primero de la Constitución promulgada en 2009, caracterizaría al Estado como “Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario”, a lo que se agregará, en el mismo artículo, la condición de “intercultural” y con “autonomías”, definiendo también que “Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico dentro del proceso integrador del país” (República de Bolivia, 2009). En un disputado proceso, la plurinacionalidad se completaba con la autonomía de pueblos, regiones y comunidades campesinas e indígenas, dando espacio al reclamo indígena y, al mismo tiempo, buscando neutralizar el desafío planteado desde regiones ricas en recursos naturales que exigían autonomía y se oponían al gobierno central.

La nueva Constitución incluiría herramientas para pensar una plurinacionalidad más allá del reconocimiento cultural, presente a partir de una serie de leyes que acompañaron las reformas multiculturales de la década del '90. En ese sentido, hay reconocimiento de una jurisdicción, de una democracia y de una economía “comunitarias”; se abre lugar a procesos de representación directa de grupos étnicos en los órganos del gobierno y se avanza en el derecho al territorio y sobre sus recursos naturales (renovables), con autonomía y necesidad de consulta previa a la explotación. Además de postular la descolonización e incorporar el Vivir Bien como modelo que deberá regir su desarrollo, la nueva Constitución agrega la nomenclatura de “Plurinacional” a instancias fundamentales de gobierno, como la Asamblea Legislativa, los órganos judicial y electoral, o el Tribunal Constitucional, insinuando la necesidad de modificación “descolonizadora” en estos ámbitos.

El mero hecho de que el Estado reconociera a la Pachamama, o se declarara comunitario y plurinacional, bastaba para que sectores conservadores pusieran el grito en el cielo contra lo que sería una amenaza al Estado de Derecho y

a la igualdad de derechos entre comunidades étnicas e individuos mestizos. Como proyecto de ruptura, el Pacto de Unidad se permitía un diálogo inédito entre mayorías y minorías, entre Tierras Altas y Bajas, entre propuestas de autonomía y de un nuevo Estado (Schavelzon, 2011, 2013, 2015b). La reconstrucción de un horizonte común, o de encuentro, entre las Tierras Altas y Bajas amerindias, viene siendo un prolífico campo de reflexión, donde el multinaturalismo de la Amazonia encuentra lugar también en los Andes, en una matriz compleja que sin muestra el sistema de transformaciones míticas y sociales estudiadas por etnólogos (Cavalcanti-Schiell, 2007, 2014; Platt, 2010; Arnold y Espejo, 2013; Pazzarelli, 2010).

El recorrido que describimos hasta aquí, en que la clase deja lugar a la etnia, no sería un lugar de llegada definitivo para la política boliviana. Desde el interior del propio progreso, un discurso orientado a la clase media, a la impulsión del consumo, al desarrollo y la industrialización, lo desplazarían en un movimiento que puede ser visto como pérdida de ambigüedad y cierre de posibilidades cosmopolíticas.

El debate del “pachamamismo” circuló en Bolivia con el sentido de impugnar la posibilidad de una política indígena que cuestionara las bases de lo posible (Schavelzon, 2012, 2015a). La intención de ese debate, surgido en el periodismo, puede haber sido la de señalar una contradicción entre un discurso orientado a la Madre Tierra central en la participación de Bolivia en Foros internacionales, y el discurso de campaña electoral para las reelecciones de Evo Morales en 2009 y 2014, que ponía énfasis en el desarrollo, el salto industrial y el consumo. Pero la crítica fue leída desde un realismo cuestionador de la presencia espiritualista en la política, como si se tratara de charlatanería. El discurso, que se tomó, en aquel momento, como crítica al gobierno, puede ser leído en realidad como preámbulo a un cambio en el propio gobierno, donde elementos comunitarios y de apertura para otros mundos perderían lugar.

En el mismo sentido, el ámbito académico se volvería un campo de discusión política que separaría románticos de desencantados. Los primeros serían tratados como cultores de una vuelta a la naturaleza, el buen salvaje que existiría de forma virgen en la selva. Los segundos, cuestionarían que se justificaba el embate contra pueblos indígenas concretos, a quienes se les imponía una forma de desarrollo que llevaría a su desaparición, o a la destrucción y violación contaminante de su territorio. En conflictos como el de la carretera por el Tipnis, o proyectos extractivistas que generaron movilización, estas discusiones se alineaban con un reacomodo de posiciones en la política boliviana, que fue central durante buena parte del gobierno del MAS iniciado en 2010.

En la descripción de los investigadores, la crítica al pachamamismo pasaría por constatar comunidades que no estaban separadas del resto del país y de

las organizaciones sociales, así como de sus prácticas económicas y políticas. El clientelismo, la participación en el mercado y la presencia de costumbres modernas serían suficientes para negar la posibilidad de una cosmopolítica. En la observación detallada de formas de vida y participación política, sin embargo, la fuerza de lo comunitario en Bolivia posibilita reconocer un espacio para la diferencia, que no necesariamente se opone a la participación en el mundo moderno y capitalista. La organización política del katarismo en los '70 y de los pueblos de las tierras bajas en los '80, siempre consistió más bien en construcciones que aprovechaban herramientas de un mundo moderno, cada vez más urbano, y organizado con leyes liberales, siempre en riña con la comunidad.

RELACIONES DE GÉNERO EN LOS ANDES

La presencia de mujeres en la política boliviana sería un avance desde el punto de vista de la inclusión. Muchas mujeres, del campo y de la ciudad, lograron presencia en espacios de autoridad después de la llegada de Evo Morales al gobierno y en la Asamblea Constituyente, haciendo valer la regla de complementación y *chacha-warmi*, sobreponiéndose al machismo y aportando en los debates al mismo tiempo en que cuidaban sus hijos. Mujeres campesinas cumplieron roles políticos importantes durante la Asamblea Constituyente, pero la política de género que se impondría en los debates sería de un género universalista, sin lugar para voces disidentes que enunciaran desde la diferencia con el modelo civilizacional. Si consideramos voces comunitarias, voces de la política nacionalista, de la izquierda y del *lobby* religioso de las iglesias católica y evangélicas, el escenario de una guerra ontológica puede ser fácilmente imaginado. Además de una voz comunitaria que aquí buscaremos rastrear, el lugar para una política descolonizada sobre género y también no discriminatoria de homosexuales, era inexistente.

A lo políticamente correcto introducido por expertos, oenegés y un sentido común progresista urbano, en el proceso constituyente, debe sumarse una fuerza considerable de las iglesias, consolidando un paradigma represor de sexualidades no heterosexuales clásicas, totalmente cerrado incluso para las reivindicaciones del feminismo occidental. La referencia a la familia como núcleo fundamental de la sociedad, la mención de “el matrimonio entre una mujer y un hombre”, introducido en la Constitución ilegalmente en su fase de revisión “de forma” del texto (en diciembre de 2007), da cuenta de cómo otras sexualidades se mantendrían silenciosas, o enmudecidas. Grupos gay activistas en Sucre tenían total consciencia de su debilidad, y tenían entonces una agenda mínima, que en lugar de proponer reconocimiento de derechos buscara evitar que se incluyeran las posiciones más conservadoras en el borrador de la Constitución (Schavelzon, 2012).

El feminismo boliviano tiene vertientes más y menos militantes, y más o menos abiertas al giro indianista del proceso político. Un feminismo urbano fue activo durante la asamblea constituyente, inaugurada en 2006, con la labor de incluir normativas que garanticen paridad de género, el compromiso del Estado en la no discriminación por tareas, salario o sexualidad. Las modificaciones constitucionales concretas fueron relativas a la prevención de violencia de género (art. 15); a la no discriminación por sexo, género y embarazo (art. 14); a derechos sociales y laborales, como el de misma remuneración e de inamovilidad hasta el año de edad de los hijos (art. 48); y al reconocimiento del valor económico del trabajo en el hogar (art. 338). Esas alteraciones fueron introducidas con presión y disputa, pero se integrarían en imaginarios políticos distintos a los de las ontologías indígenas y campesinas en los que acá focalizamos.

Desde un feminismo militante y de la calle, el grupo Mujeres Creando abre discusiones importantes para situar las transformaciones y variantes de los ricos imaginarios políticos bolivianos. Julieta Paredes y María Galindo permiten entender dos variantes de un feminismo comprometido. La primera se aleja de la organización en 2002 para formar Comunidad Mujeres Creando Comunidad, asumiendo un “feminismo comunitario”, y buscando pensar la sexualidad en la comunidad indígena, pero también en comunidades nuevas y no rurales. María Galindo, por su vez, defiende un feminismo crítico del machismo presente también en la comunidad y política indígena o de movimientos sociales, sin importar el campo político desde donde se constate la opresión. Julieta Paredes apoyaría el gobierno de Evo Morales, en términos de la posibilidad de poner el Estado al servicio del pueblo. María Galindo, en cambio, es sumamente crítica de esa experiencia de gobierno, que la encontró varias veces protagonizando protestas performáticas contra la autoridad. Paredes reconoce el carácter colonial, blanco, burgués, neoliberal, racista, machista y patriarcal del Estado boliviano, y agrega que el MAS no estaría al margen de eso, pero mantiene un apoyo de tipo “estratégico”. Desde un horizonte que dialoga con un feminismo fundado en bases ontológicas no modernas, ella hace el siguiente llamado:

Superemos la revolución francesa y permitámonos crear, proponer a la humanidad una nueva forma de organización social, ¿para qué reciclar el Estado colonial? Entonces la Comunidad de Comunidades, que también proviene de nuestras aguas anarquistas, apuesta por el autogobierno (Paredes, 2009a: n.p.).

En un debate hacia adentro del campo de apoyo al gobierno de Evo Morales, Paredes defiende que

Nosotras no queremos Estado, el Estado es la invención del Liberalismo occiden-

tal y sirve a privilegios de un grupo. En este momento se habla de Estado comunitario, eso está en los planes del gobierno, pero nosotras consideramos que es parchar una tela vieja con un tejido nuevo. Nosotras como Asamblea Feminista proponemos otra forma de organización social sin Estado y en su lugar la Comunidad de Comunidades (Paredes, 2008: n.p.).

Incluso reconociendo el machismo y patriarcalismo de Evo Morales, Paredes diferencia un presidente “indio” de un presidente “gringo” como Sánchez de Lozada. Desde ese lugar, ella llega incluso a participar en el viceministerio de género del gobierno del MAS, sin dejar de observar que “está segura que muchos movimientos sociales irán más allá de Evo”. En cuando a la nueva Constitución, Paredes afirma que “no es la que queríamos pero ante la derecha es la que defenderemos como punto de partida para continuar luchando, para que éste sea un proceso de cambios revolucionarios” (2009b: n.p.). En otra entrevista, profundiza: “Esta Nueva Constitución y su aprobación en el referéndum es simbólica aunque mal hecha, la ha hecho el pueblo y no un grupo de doctores. Y es un punto de partida contra la Derecha” (2008: n.p.).

Sobre su pensamiento acerca de las formas indígenas de género que se introducen en los debates políticos bolivianos, Paredes dice

hemos sexuado la Comunidad, el concepto chacha-warmi que es la complementariedad para los aymara, lo hemos tomado y lo estamos girando sobre su eje de tal manera que ya no sea ‘mujer debajo del hombre’, mujer ‘su complemento’, sino mujer y hombre, uno al lado de la otra, por eso hablamos de ‘warmi-chacha’. Y no estamos hablando de pareja heterosexual, no, hablamos de representación política y simbólica de dos miembros iguales de la comunidad. Es la verdadera alteridad. Hemos dicho que no aceptamos que las mujeres —y los hombres— seamos heterosexualizadas por obligación, que no estamos con aquello de si quieres ser reconocida tienes que tener pareja heterosexual, casarte. Esas interpretaciones son herencia patriarcal y colonial (2008: n.p.).

María Galindo, desde Mujeres Creando, fue parte de discusiones que quedaron afuera de la Asamblea Constituyente, pero no de los debates políticos que la acompañaron y la continúan. En el libro *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar* (2009), María Galindo critica el papel de las oenegés y consultores en el proceso constituyente, que habría “invadido” e “intermediado” el proceso, imponiendo e infiltrando sus discursos en el texto de la Constitución; despolitizando el lenguaje y fragmentando el sujeto político en distintos sujetos que tendrían identidades fijas y cerradas (2009: n.p.).

La intervención de Mujeres Creando se dio con la propuesta de una Consti-

tución Política Feminista del Estado, que fue distribuida de forma impresa con el subtítulo de “el país imposible que creamos las mujeres”. En el preámbulo, se lee:

fue redactada en una gran cocina mientras pelábamos papas y las niñas y niños ayudaban con las arvejas. La forma de aprobación fue por consenso y el uso de la palabra rotatorio. No se permitió que nadie hablara en nombre de ninguna otra por lo que a su tiempo hasta las mudas tomaron la palabra (2009: n.p.).

Y afirman también que:

no escriben desde la generalidad de la voz de las mujeres sino desde tres voces concretas: las indias, las putas y las lesbianas. Recuperando tres lugares de opresión desde donde hemos construido saberes importantes, las indias que conocemos el colonialismo y su relación con la cultura, las putas que conocemos al extremo la condición de objetos en la sociedad y la doble moral que juzga al hombre con una vara y a la mujer con otra. Y las lesbianas que expulsadas de la condición de mujeres exploramos el placer en la lectura infinita de nuestros cuerpos y que rompemos la más antigua de las leyes que es la de la heterosexualidad obligatoria (2009: n.p.).

En un escenario de yuxtaposición de ontologías, podemos ver estas posiciones desde lo que para la ontología del Estado de Derecho o para la moralidad católica conservadora era ilegal, sucio y perverso. En ese sentido, podemos pensar en silencios que establecen lazos secretos de comunicación con lo salvaje, lo peligroso para las instituciones y lo prohibido para la mentalidad colonial.

A diferencia de la Comunidad Mujeres Creando Comunidad, Mujeres Creando no apoyaría el referéndum de aprobación de la Constitución, por ser un proceso que “no consulta sobre los contenidos y es un pacto entre hombres por repartijas de poder”, “con su potencial transformador mutilado por el cálculo y la ambición que lo acompañó en todo el proceso de redacción y conciliación” (2009, n.p.). Y sobre la cuestión indígena, escriben en su propuesta de Constitución que:

los usos y costumbres no expresan a los pueblos ni a su libertad y en muchos casos como el chicote y otros son formas de asumir prácticas de dominación del colonizador. Los usos y costumbres expresan muchas veces formas de introyección de la colonización y no formas de descolonización [...] La condición indígena, sus estructuras comunitarias y organizativas se estructuran en base a la jerarquía en la relación hombre-mujer, en la relación joven-viejo, en la relación fuerte-débil. Por eso los usos y costumbres son instrumentos de control de la rebeldía en

la comunidad. Convertir los usos y costumbres en ley es darle poder a los jefes de la comunidad y convertir la condición indígena en un deber ser conservador y conservacionista que expulsara y castigara a quienes deseen cambiar las cosas (Galindo, 2009: n.p.).

En el proyecto feminista de Constitución de Mujeres Creando, también se critica que “El pregonado *chacha-warmi* es lo que establece una relación jerárquica obligatoria entre hombre y mujer”. Mujeres Creando rechaza así el concepto caro a la política indígena, y declaran el “derecho de las mujeres indígenas a la desobediencia cultural y al desacato de mandatos de las costumbres” (2009: n.p.). Oponiéndose a importantes elementos defendidos por el Pacto de Unidad, el citado texto agrega que “no hay territorios indígenas porque los y las indígenas no necesitamos de fronteras y reservas, territorializar culturas crear jerarquías, y es auto-reclusión asfixiante” (2009: n.p.). Señalando una crítica a todo nacionalismo, no se suman en la defensa de lo plurinacional y critican la propiedad colectiva, como una forma más de propiedad que debiera ser abolida. En lugar de eso, la tierra debe considerarse la madre de todas las criaturas vivas. Criticando incluso el andinocentrismo del país, Mujeres Creando señala que en los Andes también se intercambiaban mujeres como objetos, por ejemplo, con las mujeres que eran seleccionadas por las comunidades como ofrendas para el Inca (2009: 175-6).

Para medir el lugar de la comunidad en cuanto a las relaciones de género, cabe considerar un registro más, en el trabajo etnológico de Olivia Harris. En sus textos sobre la cultura laymi (1978, 1980), Harris presenta una imagen de la sexualidad andina que se aleja del simbolismo habitual sobre la sexualidad femenina en que, dice la autora, lo femenino se vincula a la perversión, a lo no totalmente reprimido o de carácter “cultural”, como lo sucio, antisocial y peligroso, simbolismo este que, para la autora, se hace presente tanto en la concepción de la tradición psicoanalítica lacaniana como en descripciones etnográficas de la antropología. Su trabajo no se encuentra con las discusiones de hoy en la política boliviana y las propuestas de reforma constitucional. Eso remite a “silencios constituyentes”, y a una guerra ontológica que la comunidad puede estar llevando solo en un nivel subterráneo, tal vez para siempre ya perdido.

En la descripción de Olivia Harris (1980: 77), esta caracterización no se ajusta a las representaciones de los laymis sobre la sexualidad femenina. Los niños crecen en ambientes con referencias constantes a la sexualidad, la virginidad no tiene un valor especial, y mucha gente tiene muchas experiencias sexuales variadas antes de casarse. Por otra parte, en el proceso de seducción, no hay intercambio de regalos y puede robarse una prenda de vestir del otro, lo que denota deseo. Según Harris, cuando una mujer queda embarazada, no hay

estigmatización. En el encuentro sexual de los laymi, la mujer escapa, en activa participación, siendo considerada tonta la que se mantiene pasiva frente al hombre. La cohabitación es decidida entre ambas partes y, cuando el hombre va a vivir a la casa de la familia de su amante, ella no necesita avisar a ninguno de sus parientes. La menstruación se asocia a fertilidad, no a polución.

Además, en el análisis de Harris, la mujer no aparece más cercana a la naturaleza que el hombre, y la organización simbólica de la sexualidad entre los laymis no va en sentido de clasificar a la mujer afuera de la cultura. Su rol activo, y la relación entre esposos, expresada en el *chacha-warmi*, es el de la complementariedad. Si hay una oposición entre domesticado y salvaje, esta no aparece entre el hombre y la mujer, sino entre la pareja casada y los solteros. De manera similar a lo que otros señalaron en distintos lugares, Harris apunta que entre los laymi tampoco se verifica el intercambio de mujeres como momento metafórico o real en que nace la cultura y la sociedad, tal cual sugerido en el modelo teórico del estructuralismo. Si bien el lugar simbólico del hombre y la mujer son diferentes, y ellas aparecen externas al lenguaje, sin participación en el discurso del poder entre otros hombres, en otras comunidades y en el mundo espiritual, para Harris esto no justifica localizar a las mujeres afuera de la cultura ni avalar la teoría lacaniana. Por el contrario, el lugar de las mujeres en la danza, el canto y el tejido las ubica en el centro de ciertas formas de lenguaje con importancia ritual elevada (1980: 78-79 y 90-91).

Harris continúa, explicando que en la vida laymi las estructuras de poder masculino son limitadas y cortadas por la organización doméstica, que separa hombres y los une con sus mujeres. En una región que ha sido dominada por siglos por estructuras estatales externas, sería equivocado no considerar las formas de control político que son externas a todo control del propio pueblo laymi. En su crítica a Ardener y otras voces feministas y de antropología, la autora apunta que generalizar una visión particular del mundo, usando el discurso dominante europeo de cultura para universalizar las categorías de “masculino y femenino” y de “naturaleza y cultura”, es un equívoco que nos deja sordos a formas alternativas de estructurar el mundo (1980: 93). Una posibilidad de una crítica a las formas modernas de la política se articula desde la comunidad y también desde el feminismo. En la misma dirección, se puede citar a Raquel Gutiérrez Aguilar, que después de haber participado activamente del proceso político boliviano que se abrió por el camino del indianismo, estudia desde México las posibilidades de un pensamiento femenino con voz propia. Para eso, considera que:

sólo podemos tener voz propia en medio de una trama colaborativa, cooperativa de sostén recíproco. Es por ello que, para tener voz propia, autónoma, en términos

políticos, es necesario contar con condiciones mínimas de autonomía material, individual y colectiva. Y es por ello también que la negación de la autonomía política pasa por la imposición de condiciones de despojo de las posibilidades de autonomía material (Gutiérrez, 2016: n.p.).

Autoras como Donna Haraway, con su feminismo ciborg abierto a mundos animales, bacterianos y de otros no humanos, o de Silvia Federici, sobre la expropiación del cuerpo femenino para la expansión del capitalismo y el mundo moderno, son importantes para pensar en la transformación del paisaje intelectual que en Bolivia llevó del marxismo clásico al indianismo, en diálogo con una izquierda abierta a la diferencia. En este diálogo del proceso boliviano con una época en que se profundiza y complejiza el estudio del poder, por caminos que van más allá del economicismo mecanicista, vemos la articulación del pensamiento de la comunidad con la búsqueda de autonomía, contra el capitalismo sudamericano (sea en sus versiones estatistas de izquierda, o liberales de derecha), en un movimiento que rechaza buena parte de los dispositivos de poder establecidos —que, como es sabido, excluyen todo lo que no se adapte a las normas dominantes, en una especie de eliminación de todo lo que sobre o exceda los binarismos estructurantes de la modernidad.

Consultada en una entrevista realizada en Ecuador por las agendas de lucha de las mujeres, contrastada con la existencia de un feminismo estatal que defiende políticas como la tipificación de delitos contra mujeres, o la presencia de mujeres en el parlamento o cargos públicos —tal como se discute con relación a indígenas— Federici responde:

hemos verificado que las mujeres que son integradas al Estado, que hacen política, como el caso ejemplar de la señora Hillary Clinton, que puede ser la próxima presidente de los Estados Unidos y que ella se presenta como feminista, no cambian la política del Estado [...] Cuando las mujeres se juntan al Estado, no cambian la política del Estado. Solamente nos dan la ilusión que algo ha pasado. Acá se ve lo del Plan Familia, la legislación contra el aborto. La política no se cambia. Por eso no tengo confianza en las mujeres que son del Estado, tengo confianza en las mujeres que están construyendo desde abajo, desde nuevas formas de organización. (Federici, 2016: n.p.).

Desde las tierras bajas de Bolivia, podemos encontrar rastros de un mundo cosmopolítico, sin duda inspirador para proyectos de autonomía y plurinacionalidad, pero también conectado con la exploración de un feminismo comunitario, o de apertura para un mundo de brujas e indias. En un trabajo de Cristina Rojas (a partir de investigaciones propias y de Zulema Lehm), se menciona el movi-

miento conocido como Guayochoeria, después conocido como de búsqueda de la Loma Santa, y que evocaba la “sociedad libre de colonialismo”, según Lehm, con mujeres líderes que basaban su autoridad en comunicación con espíritus, combinando elementos de la cultura mojeña con embate contra los blancos y sus asentamientos. El movimiento milenarista también evidenciaba tensiones con el reclutamiento de indígenas para el trabajo en plantaciones. Sobre las mujeres, además:

Women, concludes Lehm, were central to the movement in search for loma santa; they regulated power relations between political and spiritual authorities. Furthermore, they were in charge of setting the rules of movement; based on their responsibility for the reproduction of life they limit “the length of the movement by considering its social cost as they walked carrying children, and assuming the responsibility for food, which was generally scarce; they remembered the suffering and death of children and the elderly during more than one hundred years of the millenarian movement” (Z. Lehm apud Rojas, 2016: n.p.).

LA PLURINACIONALIDAD ENTRE LA COMUNIDAD Y EL ESTADO

Para concluir un recorrido sobre las posibilidades de una cosmopolítica que parta de la experiencia constituyente de los indígenas bolivianos, revisaremos el lugar de la plurinacionalidad, símbolo central de las propuestas que el bloque del gobierno y la izquierda introdujeron en la nueva Constitución. Lejos de las políticas de incorporación colonial de poblaciones o de su versión nacionalista de asimilación por medio de la cultura nacional, la propuesta indígena que llega en 2006 a la asamblea constituyente buscaría un nuevo diseño para el Estado, uno que permitiera la coexistencia de naciones. Los pueblos indígenas no serían apenas reconocidos por un papel formativo de una nación, sino como sujeto superador de los aportes parciales.

La experiencia de introducción de una legislación indígena en la década anterior, en consonancia con los mandamientos de las Naciones Unidas, dejaba claro que una indianización del poder debía aspirar a un cambio institucional más radical. Lejos del independentismo y de la construcción mítica que reconocía lo indígena como pasado (pero no como territorialidad política, con derechos a decidir de forma autónoma su organización), en Bolivia (y Ecuador) la (pluri)nacionalidad remitía a grupos étnicos con demandas de autonomía política, representación directa y justicia propia, en el marco soberano de los modernos países latinoamericanos. La ruptura, de inspiración indianista, aspiraba a revisar la concepción del Estado, partiendo de una definición plural del

pueblo (entendido, en Bolivia, como “naciones y pueblos indígena originario campesinos”) y abandonando la referencia directa a la nación, al punto de que, en versiones iniciales del proyecto para la nueva Constitución boliviana, esta no sería mencionada.

Antes de la llegada de la plurinacionalidad a las Asambleas Constituyentes de Bolivia y Ecuador, la idea de una sociedad plural, multicivilizatoria y de coexistencia de diferencias ya era de amplia difusión en debates políticos. El lugar que ocuparía la plurinacionalidad sería, en lo político, un alejamiento del nacionalismo que permeó buena parte de la política en la segunda mitad del siglo xx. En lo jurídico y lo constitucional, por otra parte, la plurinacionalidad buscaría superar las reformas multiculturales de la década del '90, que habían incorporado derechos indígenas sin conflicto con el liberalismo y, así, sin que la comunidad y la autonomía indígena tuvieran realmente posibilidad de desarrollo (Grey Postero, 2009).

Si bien el debate sobre la materialidad de la plurinacionalidad siempre reconoció un carácter indefinido, de no desarrollo de elementos simbólicos que permanecerían abiertos o abstractos, los grupos étnicos de población minoritaria, organizados en centrales que impulsaron importantes movilizaciones, constituían una referencia ineludible a la aspiración de unidades territoriales autónomas. Por su parte, pueblos indígenas y campesinos de alta densidad poblacional reconocerían en ese proyecto un camino para el desarrollo de su base comunitaria. Entre lo autonómico y lo comunitario, en un fructífero diálogo entre poblaciones de Tierras Altas y Bajas, o de la costa, la sierra y la selva en Ecuador, se combinarían visiones que están también en la base de la idea de plurinacionalidad.

En el debate boliviano, la idea de una figura jurídica estatal para países de formación social compleja remitía a la imagen desarrollada por René Zavaleta (1974) de una Bolivia abigarrada, que derivaría en trabajos de una izquierda crítica como la del grupo Comuna (García Linera, Tapia y Prada, 2007) y Silvia Rivera Cusicanqui (2010). Esta última autora se posicionaría de forma crítica frente a la idea de plurinacionalidad como definición del carácter de un Estado. Aunque la pluralidad y la coexistencia de heterogéneos eran fundantes en su concepción, presentes ambas en la definición del concepto ya citado de “cheje”, la autora se oponía a una idea de plurinacionalidad que implicara un mapa con círculos étnicos encapsulados como islas sin interacción ni movimiento (Rivera y Santos, 2014). Lo plural consistiría, más bien, en una realidad comunitaria presente en la sociedad boliviana contemporánea, de raíz indígena, que no se expresaba especialmente como diseño territorial o de instituciones de gobierno.

Lejos del nacionalismo y el liberalismo, en sus variantes mono y multicultural, la plurinacionalidad permitía, por un lado, proponer un proyecto de “re-

territorialización” que delimitara territorios a partir de criterios étnicos, reconociendo la autonomía de nuevas regiones que dejarían atrás una geografía colonial. Por otro lado, desde sectores del indianismo, la plurinacionalidad se vincularía a un sentido descolonizador que “indianizaría” la sociedad boliviana, permitiéndole aflorar su trasfondo comunitario y rescatar un conocimiento indígena alternativo y no moderno. Es en ese punto donde la plurinacionalidad puede conectarse con un multinaturalismo y ontologías no modernas, aun cuando, desde el Estado, se buscará definir tal concepto sin ruptura con la institucionalidad moderna.

En su versión de reingeniería institucional, un trabajo de Álvaro García Linera (2003), previo a su invitación a ser candidato a vicepresidente, retomaba el término “Multinacional”, utilizado décadas atrás por el dirigente e intelectual comunista Ovando Sanz, y reutilizado en una propuesta que proponía autonomía para regiones departamentales y naciones indígenas (Boero, 2014). Más cerca de la Asamblea Constituyente, circularían proyectos próximos a las organizaciones indígenas, que reivindicaban jurisdicción de justicia, control de recursos naturales y administración colectiva de tierra y territorio para naciones indígenas.

La clasificación étnica y lingüística que, en Bolivia, había dado lugar a una lista con 36 pueblos, permitía acercar la discusión relativa a derechos indígenas a la de la forma territorial del Estado. Pero el impulso del concepto de plurinacionalidad vendría de las organizaciones indígenas de Tierras Altas y Bajas, donde el mismo circulaba desde hacía tiempo. Las organizaciones étnicas como Cidob y Conamaq, que habían adoptado la reivindicación de autonomía indígena e impulsaron procesos de consolidación de territorios ancestrales, serían centrales. Por otro lado, la pertenencia de los campesinos de la base del MAS a una central sindical fundada por el katarismo —que, ya en 1979, había postulado la plurinacionalidad— contribuiría para que proyectos indígenas de organizaciones étnicas que apostaban en la autonomía pudieran tener el apoyo del Estado, y de organizaciones sindicales con otra lógica de organización.

Una vez consolidado el gobierno de Bolivia, un momento de alta en los precios de *commodities* permitió poner el énfasis en un Estado distribuidor, que pasó a aumentar su presencia territorial, no dispuesta a ceder espacios de autonomía. En la nueva formulación, desde 2009, se acompañaba un discurso electoral y de plan de gobierno con hincapié en la industrialización y el desarrollo. El Estado Plurinacional debía ser el Estado de todos, pero un partido y un líder se interponían ahora como mediadores de un sujeto popular presentado como nueva clase media y ya no como nacionalidades y comunidades étnicas o campesinas, protagonistas de movilización y lucha emancipadora. Al mismo tiempo, el proceso político se cubría de una sensación de exceso de retórica y contradicción, entre el desarrollismo y la plurinacionalidad, mientras un nuevo

censo mostraría que incluso la autoadscripción étnica, reflejo de la constitución de un sujeto político, registraba una importante baja, del 61,3% en 2001 al 41%, en 2012 (Schavelzon, 2015b).

El concepto de plurinacionalidad que se presentaba desde el Estado fue, entonces, despojado de la propuesta de reingeniería estatal referida a unidades territoriales autónomas, así como de una cosmopolítica indígena antagónica de la institucionalidad liberal, sin poder interactuar positivamente con la realidad comunitaria del campo y la ciudad. Él aludiría, así, a una inclusión social de las clases más bajas que, al mismo tiempo en que fueron étnicamente descaracterizadas, eran interpeladas como sujetos, y pasaron a disfrutar del aumento del poder de consumo y del acceso a cargos en el Estado. El vicepresidente García Linera sería una de las voces que buscaría una nueva definición del concepto, adaptándolo a un camino político que abandonaba propuestas como las de capitalismo andino-amazónico y de Estado Multinacional, para las cuales este autor había contribuido antes de la llegada del MAS al gobierno, con el debate civilizatorio o de muchas sociedades coexistentes (García Linera, 2008).

De esa manera, la crítica anticapitalista y comunitaria, junto a la historia que había hasta entonces acompañado al concepto plurinacional, así como las posibilidades de una apertura cosmopolítica, desaparecerían de la escena estatal. Tampoco desde el campo de los pueblos indígenas y organizaciones campesinas, se constataría un proceso enérgico en defensa de esos proyectos, más allá del ya citado avance institucional en una quincena de municipios de mayoría indígena que adoptarían un régimen de autonomía, que siguieron los pasos de la nueva legislación en el marco de la Constitución boliviana de 2009 (Exeni, 2015). En un análisis sobre las condiciones para dar continuidad a procesos de autonomía territorial, deben contemplarse los embates a las organizaciones indígenas desde el poder ejecutivo que resultarían en divisiones internas, procesos judiciales, promoción estatal de estructuras organizacionales paralelas, ocupaciones de sedes y represión.

La definición de plurinacionalidad que surge de la experiencia estatal, y que podemos considerar “plurinacionalidad débil”, encuentra su símbolo en la presidencia de un aymara de origen pobre, pero se limita en términos de horizontes de reforma institucional, o de ruptura con el orden social dominante. En contraste, y en un sentido más cercano al llevado por las organizaciones indígenas de Bolivia y Ecuador hasta las asambleas constituyentes, se remite la “plurinacionalidad fuerte” al proyecto de autonomía política y territorial, con una discusión acerca del modelo civilizatorio y colonial, de sus instituciones y de la legalidad política multicultural o nacionalista.

En las movilizaciones previas a los gobiernos de Rafael Correa y Evo Morales, y en las asambleas constituyentes, las versiones fuerte y débil de plurinacionalidad

coexistían, gracias al encuentro de movimientos sociales e indígenas de perspectivas bien diversas. Ese encuentro excepcional, que hizo posible la abertura de un proceso constituyente y el desarrollo de proyectos indígenas en nuevas escalas y articulaciones, avanzaba en el marco de gobiernos progresistas de vocación antineoliberal, y encontraba el antagonismo de una reorganización de elites de regiones o ciudades ricas (como Guayaquil en Ecuador y Santa Cruz de la Sierra en Bolivia). Contra la plurinacionalidad, durante la Asamblea Constituyente de Bolivia, se enfrentaría el nuevo poder central con un reclamo de autonomía desde regiones, entendida en este caso como descentralización administrativa de competencias. Como respuesta, tanto la autonomía indígena como el proyecto de avance del Estado con políticas sociales se articularían en una proposición que contemplaba la plurinacionalidad pero también el centralismo.

En 2006, el concepto de plurinacionalidad, construido desde el campo de la movilización y lucha campesinas e indígenas, remitía a la autonomía de naciones y a un nuevo tipo de Estado. En 2009, sin embargo, él se encontraría con un proyecto de nuevos sectores en el gobierno, impulsando un Estado fuerte y presente en lo social, una vez dejada atrás la contienda con el autonomismo departamental. En este momento, la plurinacionalidad veía a la multiplicidad indígena reducirse a reconocimiento identitario en el marco de un Estado que integraba —y ya no excluía— a una mayoría que ahora encontraba legítimos representantes.

En una nueva transformación del concepto, en 2013 y 2014, cuando Evo Morales era reelecto por tercera vez, García Linera presentaría una nueva versión de la maleable plurinacionalidad, presentándola como modelo de integración regional de mercados, lejos de la autonomía y búsqueda de alternativas al desarrollo. Especialmente ante diversos auditorios universitarios y políticos, y al margen de los foros diplomáticos oficiales, el vicepresidente lanzaría la propuesta de Estado Plurinacional Continental Latinoamericano, entendido como proyecto de integración económica, financiera, empresarial y de compatibilidad jurídica desde México a Tierra del Fuego. La integración regional de diversas naciones, ya no indígenas, sino estatales y republicanas, sería impulsada por la riqueza de sus recursos naturales, en un proyecto de desarrollo económico (García Linera, 2014b).

Distinguiendo claramente “naciones estatales” (de los países latinoamericanos) de las “naciones culturales” (campesino indígenas), la argumentación de García Linera (2014a: 47) devolvía la política indígena a un campo restringido que se acercaba al otorgado por un multiculturalismo que cerraba las puertas a la autonomía territorial y política indígena. El empoderamiento indígena de otrora se encontraba con nuevas prioridades, como la de abrir el país a megaproyectos extractivistas, presentados en el debate político como indis-

pensables para sostener un modelo con énfasis en políticas sociales. Dejando de lado también el debate del encaje territorial y la resolución de jerarquías administrativas en un Estado-nación moderno, la plurinacionalidad se adaptaba a las tareas de completar una construcción fallida de nación y de asumir el lugar económico periférico desde un Estado que garantiza la gobernabilidad y el buen ambiente de negocios.

Cuando no ignorado, como término que había sido incorporado a las normas jurídicas pero que después se renunciaba a desarrollar, la plurinacionalidad seguirá su curso desde el Estado y también contra el mismo. En su recorrido, deja abiertos varios debates, como el de la posibilidad de una estatalidad diferente, que no sea necesariamente vector etnocida y desarrollista. Como espacio de confluencia de experimentación institucional y de proyectos de descolonización, la plurinacionalidad permite cuestionar la inevitabilidad del universalismo integracionista, de captura la diferencia y la verticalidad política. Con un fuerte impulso desde los Andes, y en el campo de las organizaciones indígenas, la plurinacionalidad fortalece al mismo tiempo una vieja resistencia de la comunidad, que florece en tiempos neoliberales, y que se encuentran con proyectos de autonomía, cosmopolítica y descolonización.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo se benefició de debates en encuentros académicos como la Reunión de Antropología del Mercosur (2015) y el congreso de *LASA (Latin American Studies Association)*, en 2016. También del diálogo con Renato Sztutman, Marisol de la Cadena, Eduardo Gudynas, Maristela Svampa, Boaventura de Sousa Santos, Eduardo Viveros de Castro, Eduardo Natalino, Laura Gotskowitz, Rossana Barragán, Spensy Pimentel, Raúl Zibechi, Ricardo Cavalcanti-Schiel, Carmen Soliz, y Cristina Rojas.

Salvador Schavelzon possui graduação em Ciências Antropológicas pela Universidad de Buenos Aires (2003), mestrado em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2006) e doutorado em Antropologia Social pelo Museu Nacional da UFRJ (2010). Atualmente, é Professor e Pesquisador na Universidade Federal de São Paulo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARNOLD, Denise y ESPEJO, Elvira

2013 “El textil en sus aspectos tridimensionales”. *Revista Boliviana de Investigación*, vol. 10, n. 1. Disponible en: https://www.academia.edu/7581270/El_textil_tridimensional_pautas_hacia_la_naturaleza_del_tejido_como_objeto_y_como_sujeto, n.p.

BARRAGÁN, Rossana

2016 (mimeo) “De puentes y precipicios: una perspectiva sobre el desarrollo de la antropología y las ciencias sociales en Bolivia en el área andina (1970-2003)”.

BOERO, Hugo César

2014 “Elementos para la historia del pensamiento social boliviano: Testimonio de Jorge Alejandro Ovando Sanz, en torno a los orígenes e impactos del concepto de Estado Multinacional en el problema nacional de Bolivia, con una nota sobre la importancia de su pensamiento”. *Khana Revista Municipal de Culturas*, n.55, n.p.

CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo

2007 “Las muchas naturalezas en los Andes”. *Perifêria 7*. Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/Periferia/article/viewFile/146581/198401>.

2014 “Cómo construir y sobrepasar fronteras etnográficas. Entre Andes y Amazonía, por ejemplo”. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 46(3): 1-13.

CHAKRABARTY, Dipesh

2007 *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press.

DANOWSKY, Déborah y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2014 *Há mundo por vir? Ensaio sobre os Medos e os fins*. Editora Cultura e Barbárie.

DE LA CADENA, Marisol

2010 “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics”. *Cultural Anthropology*, 25 (2): 334-370.

2015 *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham, Duke University Press.

ESCOBAR, Arturo

2013 “Notes on the ontology of design”. Ponencia presentada en Sawyer Seminar, Davis, California.

EXENI, José Luis

2015 *La larga marcha. El proceso de autonomías indígenas en Bolivia*. La Paz, Fundación Rosa Luxemburg y Proyecto Alice.

LARSON, Brooke

1988 “BOLIVIA REVISITED: New Directions in North American Research in History and Anthropology”. *Latin American Research Review*, vol.23, n.1: 63-90.

GALINDO, María

2009 *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. La Paz, Mujeres Creando.

GODOY, Ricardo

1981 “From Indian Miner and Back Again: Small-Scale Mining in the Jukumani Ayllu”.

GUDYNAS, Eduardo

2011 “Caminos para las transiciones post extractivistas”. In GUDYNAS, E. y ALAYZA, A. (orgs.), *Transiciones, postextractivismo y alternativas al desarrollo en Perú*. Lima, RedGe y CEPES.

HARRIS, Olivia

1980 “The Power of Signs: Gender, Culture and the Wild in the Bolivian Andes”. In MACCORNACK, C. y STRATHERN, M. (orgs.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 70-94.

1978 “Complementarity and Conflict: An Andean View of Women and Men”. In LA FONTAINE, J. (org.), *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*. London, Academic Press.

GARCÍA LINERA, Álvaro

2000 “La muerte de la condición obrera del siglo XX. La Marcha Minera por la Vida”. En: GARCÍA LINERA, A.; GUTIÉRREZ, R.; PRADA, R.; y TAPIA, L. (orgs.), *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz, Muela del Diablo, pp. 23-60.

- 2003 “Autogobiernos indígenas. Estado multinacional y multicivilizador: una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de naciones indias”. In *La descentralización que se viene. Propuestas para la (re) constitución del nivel estatal intermedio*. La Paz, ILDIS /FES/ Plural editores.
- 2008 *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires, Clacso, Prometeo.
- 2014a *Identidad boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad*. La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. Disponible en: http://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/identidad_boliviana_.pdf.
- 2014b Conferencia de prensa del Vicepresidente de Bolivia Álvaro García Linera: “Es la hora de construir una arquitectura plurinacional continental latinoamericana”. Disponible en: https://www.unrc.edu.ar/unrc/n_comp.cdc?nota=28564.

GARCÍA LINERA, A.; TAPIA MEALLA, L.; y PRADA ALCOREZA, R.

- 2007 *La transformación pluralista del Estado*. La Paz, La Muela del Diablo.

GREY POSTERO, Nancy

- 2009 *Ahora somos ciudadanos*. La Paz, Muela del Diablo.

GUTIÉRREZ, Raquel

- 2016 “Política del deseo” Entrevista a Raquel Gutiérrez Aguilar por Verónica Gago. Blog Lobo Suelto, 19 de marzo. Disponible en: <http://anarquiacoronada.blogspot.com.br/2016/03/politica-del-deseo-entrevista-raquel.html>, n.p.
- 2009 *Los ritmos del Pachakuti*, Bajo Tierra Ediciones/ Sisifo Ediciones/ Buap, México.

FREDERICI, Silvia

- 2016 “Desconfío del feminismo de Estado” 22 de mayo del 2016, REDACCIÓN PLAN V Disponible en: <http://www.planv.com.ec/historias/entrevistas/silvia-federici-desconfio-del-feminismo-estado?nopaging=1>, n.p.

LEHM, Zulema Ardaya

- 1999 *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonía boliviana: la búsqueda de la loma santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*. Santa Cruz de la Sierra, Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni.

NEGRI, Toni; HARDT, Michael; COCCO, Giuseppe; REVEL, Judith; GARCÍA LINERA, Álvaro; y TAPIA, Luis

2008 *Imperio, multitud y sociedad abigarrada*. La Paz, Clacso / Muela del Diablo / Comuna / Vicepresidencia de la República.

PAREDES, Julieta

2008 “Feminismo comunitario es feminismo revolucionario”. *Kaos en la Red*. Disponible en: <http://old.kaosenlared.net/noticia/julieta-paredes-feminismo-comunitario-feminismo-revolucionario>, n.p.

2009b Entrevista a Julieta Paredes de Comunidad Mujeres Creando Comunidad (Bolivia), *Blog Difonent i Combatent*. Disponible en: <http://araniclara.blogspot.com.br/2009/01/entrevista-julieta-paredes-de-comunidad.html>, n.p.

2009a Entrevista a Julieta Paredes en el XI Encuentro Feminista de México. *America Latina Genera*. Disponible en: http://americalatina genera.org/es/index.php?option=com_content&view=article&id=1218&Itemid=388, n.p.

PLATT, Tristan

2010 “Desde la perspectiva de la isla. Guerra y transformación en un Archipiélago Vertical Andino: Macha (Norte De Potosí, Bolivia)”. *Chungará* (Arica), v.42, n.1. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So717-73562010000100037&lng=pt&nrm=iso.

PAZZARELLI, Francisco

2010 “La importancia de hervir la sopa. Mujeres y técnicas culinarias en los Andes”. *Revista No 10 Antropología de la Política Pública*, enero-junio, pp. 157-181. Disponible en: <http://antipoda.uniandes.edu.co/view.php/152/index.php?id=152>.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia

1992 *Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí*. La Paz, Aruwiyiri.

2010 *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Ed. Retazos / Tinta Limón.

RIVERA, Silvia. y SANTOS, Boaventura de Sousa

- 2014 “Conversa do mundo IV – Boaventura e Silvia Rivera Cusicanqui”
[video] Disponible en: <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/santos-work/conversation-of-the-world-iv-boaventura-de-sousa-santos-and-silvia-rivera-cusicanqui-2/?lang=pt>.

ROJAS, Cristina

- 2016 “Ten Years of the ‘Process of Change’ in Bolivia: Ontological Negotiations for Territory and the Reproduction of Life”.
Presentación en congreso LASA, New York, n.p.

SCHAVELZON, Salvador

- 2011 “Terras altas e baixas na América do Sul e na Bolívia: A criação de uma política ameríndia constituinte e da multiplicidade”.
Cadernos de Subjetividade, São Paulo, ano 8, n. 13.
- 2012 *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia: etnografía de una Asamblea Constituyente*. Plural/Clacso/Iwgia/Cejis, La Paz. Disponible en: http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/pais_autor_libro_detalle.php?id_libro=754&campo=autor&texto=3395&pais=7.
- 2013 “El pacto de unidad como encuentro cosmopolítico”.
Revista Boliviana de Investigación 10: 235-261.
- 2015a *Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir. Dos Conceptos en formación leídos desde Bolivia y Ecuador Post-Constituyente*. Quito, Abya Yala. Disponible en: http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/pais_autor_libro_detalle.php?id_libro=1073&campo=autor&texto=3395&pais=7.
- 2015b “Mutaciones de la identificación indígena durante el debate del censo 2012 en Bolivia: mestizaje abandonado, indigeneidad estatal y proliferación minoritaria”. *Journal of Iberian and Latin American Research*, v. 20: 328-354.
- 2016 Cosmopolítica y Yuxtaposición en la Propuesta de Estado Plurinacional de Bolivia. *Revista Chilena de Antropología*. 33/1er Semestre 2016 87-101 Disponible en: <http://www.revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/viewFile/43391/45376>

STEPHENSON, Marcia

- 2000 “The Impact on an Indigenous Counterpublic Sphere on the Practice of Democracy: the THOA in Bolivia”. Disponible en: <https://kellogg.nd.edu/publications/workingpapers/WPS/279.pdf>.

STENGERS, Isabelle

2005 "The Cosmopolitical Proposal". In LATOUR, B. y WEIBEL, P. (orgs.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA, MIT Press.

TAUSSIG, Michael

1980 *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México, Patria-Nueva.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2010 *Metafísicas Caníbales*. Madrid, Katz.

ZAVALETA, René

1974 *El poder dual. Problemas de la teoría del Estado en América Latina*. Cochabamba, Los Amigos del Libro.

Ontologies, Communitarian Cosmopolitics & Feminism: Revisiting Some Debates and Constituent Possibilities

ABSTRACT

In this article, we seek to open a space for reflection on the possibilities of Bolivian political imagination, based on the links between political process and social research. From a transformation in the political language that in recent decades left classism as a focus of research and political agendas, I analyze the development of an ethnic view that will lead to the new political framework of plurinationality. On the one hand, it will run without conflict with modern institutions like version of a popular republicanism. On the other, plurinationality will enable a matrix of cosmopolitics decolonization and autonomy, built from community relations. Exploring these possibilities, I will seek to provide elements linked to the current state of academic and political debate in three areas: 1) discussions on Bolivian feminism; 2) the connection of an indigenous cosmopolitics with work emerged in dialogue with the "ontological turn" in anthropology; and 3) the development and transformation of the concept of plurinationality.

KEYWORDS

Plurinationality,
Communitarian
Feminism,
Cosmopolitics,
Bolivia, Andes.

Recebido em Agosto de 2016. Aceito em setembro de 2016.

Palavras carnais: sobre re-lembrar e re-esquecer, ser e não ser, entre os Filhos do Erepecuru

Julia F. Sauma

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

✉️ juliasauma@gmail.com

RESUMO

Neste trabalho, exploro o potencial analítico daquilo que Martin Holbraad denomina ‘método ontográfico’, a partir das reflexões dos Filhos do Erepecuru – castanheiros, ribeirinhos e remanescentes de quilombos – acerca do processo de lembrar e esquecer relatos sobre os seus antepassados, e a atuação dessas palavras sobre o corpo. Início com uma consideração sobre a importância que os Filhos conferem ao esquecimento dos seus relatos sobre a vinda dos *antigos* para o rio Erepecuru, município de Oriximiná, Pará. A partir dessa questão etnográfica, descrevo como a necessidade de esquecer e os cuidados inerentes ao ato de lembrar estão relacionados ao poder das palavras de mobilizar forças e sentimentos, curas e doenças, para dentro da pessoa. Tal reflexão etnográfica possibilita sugerir como a linguagem e a experiência são relacionadas pelos Filhos do Erepecuru, e como essa relação opera com base em uma ontologia móvel.

PALAVRAS-CHAVE

Remanescentes de quilombos, Ontologia, Esquecimento, Palavras, Corpo.

UM COMEÇO POSSÍVEL¹

Palavras que pegam na carne, que costuram, consertam, enrolam, abrem e fecham, adoecem e curam. Falas, rezas, histórias que protegem, que entristecem, que machucam. Não há sentido figurativo nessas colocações, não há necessidade de criar modos de “justapor palavras e experiência num estreito colamento fenomenológico” (Campos, Campos e Pignatari, 1956), pois as palavras já são *coisas*² que adentram a carne, o corpo, a pessoa, transformando-na. Quer dizer, no mundo possível que apresento aqui, mundo este aberto por *negros escravos fugidos* e mantido por seus descendentes – os Filhos do Erepecuru (doravante Filhos) – a relação entre palavra e experiência é interna: a palavra e a experiência definem-se mutuamente. Tudo que pode ser feito em contra e a favor dessas palavras, e das forças e dos sentimentos que elas carregam, é ter cuidado com a forma com que nos aproximamos delas.

Esse é o fim que trago para o começo, visando orientar um pouco o que segue, e ao qual retornarei em breve. Antes disso, porém, volto a minha atenção brevemente ao uso da noção de um ‘mundo possível’ como quilha desse exercício de refletir sobre como os Filhos do Erepecuru – que são remanescentes e quilombolas do oeste paraense, castanheiros e ribeirinhos, e meus amigos e interlocutores – pensam a palavra. Quilha, posto que o ‘possível’ é o elemento fundamental que tiro do ‘método ontográfico’ (Holbraad, 2012) na antropologia, operando como estrutura forte e discreta das minhas reflexões; possibilitando a abertura de novos caminhos para a antropologia no trabalho com povos remanescentes de quilombos; e aproximando este ensaio de uma discussão teórica acirrada na disciplina, sem deixá-la sufocar a etnografia.

Nesse sentido, entendo o conceito de ontologia na antropologia como operando junto com o conceito de política, conforme proposto por Viveiros de Castro, Pedersen e Holbraad (2014: n.p., minha tradução, ênfase original), em que eles definem:

o conceito antropológico de ontologia como uma multiplicidade de formas de existência que são efetuadas por meio de práticas concretas, em que a política se transforma em elicitación não cética dos múltiplos potenciais de como as coisas poderiam ser – aquilo que Elizabeth Povinelli, no nosso entendimento, denomina ‘the otherwise’ [o afóra].

Note-se aqui que os autores chegam a essa definição por contraste, após definir os conceitos filosófico e sociológico de ontologia: o primeiro entendido, pelos autores, como forma de descobrir e disseminar a verdade sobre ‘*como as coisas são*’; e o segundo, como crítica desqualificadora de todo projeto ontológico

1 O presente trabalho é uma versão ampliada de trabalhos apresentados, primeiro, no Laboratório de Antropologia e História do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ), em novembro de 2014, e, segundo, no Centro de Estudos Ameríndios da USP, em julho de 2016. Agradeço a todos os que participaram desses encontros pelos comentários, que me ajudaram a refinar as ideias aqui contidas, especialmente a Olívia Gomes da Cunha, Marcelo Mello, Rogério Brittes, Ana Carneiro, Renato Sztutman, Marta Amoroso, Valeria Macedo, Luísa Girardi, Joana Cabral de Oliveira e Leo Braga; enfatizando, é claro, que os erros e exageros são somente meus. Este trabalho foi escrito durante um período de pós-doutorado no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da USP, financiado pela Capes.

2 Os conceitos e expressões que aparecem em itálico no corpo do presente trabalho pertencem aos Filhos do Erepecuru, aspas simples e duplas são utilizadas, respectivamente, para conceitos analíticos próprios ou de outros autores e citações.

por meio de sua própria versão de ‘*como as coisas deveriam ser*’. A tríplice *como as coisas são, como as coisas deveriam ser e como as coisas poderiam ser* emerge, portanto, como três formas distintas de ação política que estão relacionadas, respectivamente, a três formas de conceber a ontologia: como verdade única, como múltiplas construções e como o possível.

Opto aqui pela terceira dessas formas, porque busco alcançar os projetos filosófico e sociológico, e portanto político, dos meus interlocutores, conforme colocado em outro lugar (Sauma, 2013). Opção que tomo, em larga medida, em contraposição ao projeto sociológico (e portanto filosófico e político) ocidental que ainda domina os estudos antropológicos sobre os povos remanescentes de quilombos no Brasil e além³. Nesse sentido, também aceito que o método ontográfico – que funciona a partir do mapeamento das premissas ontológicas dos discursos nativos (Holbraad, 2012) –, defendido por esses autores, é político em si, no sentido de envolver:

experimentações que são precipitadas pela exposição etnográfica a pessoas cujas vidas são, de um jeito ou de outro, contra as atuais ordens hegemônicas (Estado, Império e Mercado, em suas convergências sempre voláteis e violentas), assim, a política da ontologia ressoa, em sua essência, as políticas dos povos que a suscitam (Holbraad, Pedersen e Viveiros de Castro, 2013: 5, minha tradução).

Apresento aqui, portanto, uma experimentação precipitada pela forma em que os Filhos do Erepecuru pensam e explicam as palavras; elementos que nós achamos que dominamos. Essa experimentação vai, assim, ao cerne do objetivo político do método ontográfico: colocar formas estabelecidas de pensamento sob pressão incessantemente, inclusive aquelas que pertencem à academia. Veremos, nesse exercício, como a memória – elemento que domina a forma em que muitos antropólogos definem o uso da palavra por seus interlocutores – é uma prática cheia de perigos para os Filhos do Erepecuru. Assim, veremos também a singularidade da palavra que dá forma aos seus relatos e narrativas, trazendo consigo outra forma de existência, outra forma de conceber e agir não somente em relação à palavra, à fala, ao ato de lembrar e esquecer, mas também em relação ao corpo, à pessoa, ao movimento e, fundamentalmente, a qualquer *coisa*.

RE-LEMBRAR

Os Filhos do Erepecuru contribuíram de forma decisiva para a primeira titulação de terra quilombola no Brasil, a qual depende de laudos etno-históricos escritos por antropólogos. Mesmo assim, e mesmo os conhecendo há uma década, falar com os Filhos sobre os seus antepassados e sobre o passado, de forma geral,

3 Projeto que, portanto, limita a nossa capacidade de nos relacionarmos com esses povos em um plano político estatal, que falhou com eles abundantemente e continuamente (ver Sauma 2013, 2014 e 2015), para não dizer atualmente: como parte das manobras ilegítimas do atual governo interino, a responsabilidade de titulação de terras quilombolas foi retirada do Inbra (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) e transferida para o Ministério de Educação e Cultura, que é liderado pelo deputado federal Mendonça Filho (DEM-PE), autor da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3239 sobre o decreto nº 4887/2003, que regula os procedimentos de titulação. Ver nota da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas em: https://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/nsa/arquivos/nota_da_conaq.pdf.

sempre é uma tarefa difícil. Não foi diferente para os antropólogos que se encarregaram da tarefa de confeccionar o laudo antropológico das comunidades remanescentes de quilombo do município de Oriximiná na década de 1990. Eliane O'Dwyer (2002), a antropóloga que escreveu o laudo que levou à titulação do Erepecuru em 1997, conta que, no momento crucial de sua chegada naquela área para iniciar a coleta de dados de memória oral que compreenderia o relatório exigido pelo Incra, os Filhos chegaram a barrar a sua subida até as comunidades, em um primeiro momento, forçando-a a conduzir as suas reuniões na cidade. Refletindo sobre o que essa experiência etnográfica dizia sobre aquele povo, O'Dwyer oferece as seguintes observações:

Esses grupos, que se definem legalmente como “remanescentes de quilombos” e que vivem em territórios separados no alto curso do rio Trombetas e de seu afluente Erepecuru-Cuminá, costumam praticar, segundo nossa experiência etnográfica, formas de isolamento defensivo quando da entrada de estranhos nas localidades em que vivem, criando uma série de dificuldades de acesso às pessoas de fora, até quando as intenções destas são definidas em termos de conhecimento (O'Dwyer, 2002: 256, minha ênfase).

Segundo a autora, essas práticas de 'isolamento defensivo' também devem ser entendidas como práticas de 'isolamento consciente':

baseado na memória histórica e genealógica desses grupos sobre sua origem comum, recuperando-se, assim, a noção de Weber sobre a construção de “fronteiras rigorosas... que se fixam em pequenas diferenças de hábitos cultivados e aprofundados... em virtude de um isolamento monopolista consciente” (O'Dwyer, 2002: 257, minha ênfase).

Deparamo-nos, assim, com aquilo que David Scott (1991: 261) denomina uma 'narrativa de continuidades' – “continuidades entre o velho mundo e o novo mundo, entre o passado e o presente” – que tem embasado a antropologia dos povos de matriz africana nas Américas desde sua origem. A minha intenção é a de apontar os limites dessa narrativa – mesmo reconhecendo a sua importância política no passado – para a descrição etnográfica de como os Filhos do Erepecuru pensam as suas próprias práticas de moderação relacional, dentre as quais encontramos a estratégia de 'isolamento consciente', mesmo sem a construção de fronteiras rigorosas. Acredito que, ao trazer esse contraste, observaremos como as reflexões e práticas nativas evidenciam um mundo em que a agência da palavra e, portanto, do conhecimento e da memória não necessariamente produz a continuidade e a coletividade. Ou seja, veremos um mundo em que

a busca pelo conhecimento não deve ser entendida, simplesmente, como uma busca neutra e/ou benevolente, pois tudo o que tem força também é perigoso e deve ser abordado cuidadosamente.

Os coordenadores da Associação de Remanescentes de Quilombos de Oriximiná, refletindo sobre o momento da demarcação durante o meu campo, mais de uma década depois, frequentemente lembravam de como foi difícil mobilizar os seus parentes e persuadi-los a falar com pesquisadores de fora, como O'Dwyer, mesmo para garantir os seus direitos. Segundo eles, essa *desconfiança* tinha e continua tendo uma razão muito clara, pois, como ouvi diversas vezes, “o remanescente não gosta de falar dessas coisas”. Nas minhas conversas com os Filhos, o seu passado ancestral e, particularmente, qualquer menção à escravidão, aparece como algo que concedem re-lembrar ou, como eles falam, *resgatar* na luta por suas terras, em determinados momentos, mas que está sempre à beira de ser re-esquecido, em outros momentos. Como veremos na segunda seção, de diversas formas, esses dois mecanismos, que denomino como ‘re-lembrar’ e ‘re-esquecer’⁴, são essenciais para a manutenção de um *ficar tranquilo*⁵ no Erepecuru, objetivo existencial dos Filhos que sempre requer muito trabalho, muito cuidado. Portanto, são esses atos que estruturam a etnografia que apresento aqui.

Partimos de um relato que Daniel Souza (Comunidade do Jauari) – envolvido há trinta anos em diversas campanhas estaduais e nacionais em defesa dos direitos quilombolas – contou para mim algumas vezes durante as nossas conversas sobre a luta pela titulação no Trombetas e no Erepecuru. Falando sobre a forma em que ele *começou a ter ciência* do passado do seu povo, Daniel contava que os velhos nunca gostavam de falar muito sobre o passado, utilizando expressões comuns entre os Filhos para marcar esse fato, como “esses velhos são perigosos” ou “esses velhos são enrolados demais”. Portanto, a primeira vez em que ele escutou essa história foi do seu avô, de forma inesperada, durante uma caça, enquanto caminhavam na floresta a sós:

Eu tinha onze anos, eu lembro muito bem, porque matamos a queixada e o vovô partiu o bicho, me deu uma banda para levar nas costas e ele levou a banda maior. E começamos a voltar para casa, mas só andamos uma certa distância e o vovô viu que tinha deixado o terçado lá atrás, e voltamos no mesmo caminho para procurar, e o encontramos no lugar onde ele tinha partido o bicho. O terçado estava assim de pé no tronco de uma árvore. E daí o vovô de repente fez uma coisa, ele sentou e passou a mão nos olhos, e vi que estava chorando, e ele me contou que ele tinha se lembrado das histórias dos antigos, sobre como tinham escapado dos engenhos, e como ficaram desesperados, perdidos na floresta, mas que tinham que escapar, e ele contou que os velhos eram escravos e de como os patrões botavam óleo nas mãos dos negros e queimavam para usar como candeia. E o

4 A decisão de introduzir conceitos próprios aqui, no lugar de conceitos nativos, foi tomada como forma de solucionar dois problemas, um de ordem etnográfica e o outro de ordem lógica. Ambos serão abordados na segunda seção, mas adianto aqui que o prefixo ‘re-’, designativo de repetição e reforço, busca enfatizar a questão que faz a conexão entre esses dois problemas: o fato de que, entre os Filhos, tratam-se de práticas interdependentes, ou seja, nesse contexto o mecanismo de lembrar sempre poderá ser seguido pelo mecanismo de esquecer, e *vice-versa*, infinitamente, em um futuro próximo ou distante – relação nada óbvia quando levamos em consideração que, segundo a semiótica ocidental, seria impossível conceber um mecanismo, técnica ou arte do esquecimento (Eco e Migiel, 1988).

5 Essa expressão é utilizada pelos Filhos para denotar um ideal que gira em torno da pessoa, feita na relação entre corpo e mente. É possível fazer conexões comparativas com a noção de ‘tranquilidade’ utilizada por Joana Overing (1989) para descrever a convivência entre os Piaroa. Infelizmente, não cabe aqui uma comparação minuciosa, algo que certamente farei no futuro, porém vale mencionar que, diferente da forma em que Overing usa essa expressão, a noção dos Filhos de *ficar tranquilo* não define um interior social. Nesse caso, a tranquilidade não diz respeito, necessariamente, à coletividade, uma vez que o Coletivo – aquele que almeja ficar tranquilo – não é nem o grupo, nem o indivíduo, mas um tipo de pessoa (ver Sauma, 2013).

vovô falou que não era para eu contar essas histórias em casa, especialmente para as mulheres, porque era muito perigoso para elas escutar uma coisa dessas.

Ao longo dos anos, esse e outros relatos recorrentes do Daniel deixaram claro para mim que, apesar de ele argumentar, para os seus parentes, sobre a importância política de falar a respeito do seu passado ancestral de forma espontânea, fazê-lo não era muito fácil para ele, para não dizer dos parentes que não participam no movimento quilombola. Daniel e outras lideranças do Erepecuru e do Trombetas falam constantemente da “dureza” da “vida com o movimento”, apesar da importância desse trabalho e da alegria que ele também traz, e, mesmo quando criticados por alguma atuação, o sacrifício desta vida é igualmente reconhecido pelos seus parentes. Para falar sobre esse passado, é preciso ter certo tipo de *dom*. Isso significa que em muitas reuniões Daniel é o único Filho, mesmo entre as lideranças, que conta a (H)istória ancestral dos Filhos; ou seja, que fala da escravidão. Todos sabem que ele fará esse papel, que fá-lo-á bem, e, assim, seus parentes não precisam fazê-lo, não precisam falar dessas coisas perigosas, e podem até re-esquecer essas histórias de novo após tais eventos, por meio de técnicas específicas, como veremos na segunda metade deste trabalho. Contudo, isso não significa que os parentes do Daniel não falem de um passado ancestral.

Assim como O’Dwyer, quando cheguei no Erepecuru, em 2009, a minha presença suscitou certa desconfiança entre as famílias, a qual se dissipou com o tempo e por meio das minhas múltiplas visitas a cada casa, da minha participação nos seus trabalhos e festas. De qualquer jeito, seja no início cheio de desconfianças ou posteriormente, quando já era chamada para passar mais tempo com diferentes famílias, e apesar do fato de que eles não falam sobre a escravidão, os Filhos mais velhos (acima de 60 anos) nunca deixavam de se expressar, espontaneamente – e, com certeza, por conta da sua interação com outros pesquisadores –, sobre o que eles consideram ser *ser remanescente*⁶. Para falar sobre esse assunto, como O’Dwyer também escreve, um dos principais veículos utilizados é um mito que eles chamam de *Lenda das Cobras Grandes* (ver Lima, 1992; O’Dwyer, 2002; Sauma, 2013, 2014), que conta a chegada dos seus antepassados no Erepecuru. Resumidamente, o mito conta como a chegada de “negros escravos fugidos”⁷ no Erepecuru desencadeou a briga entre duas cobras gigantes, irmã e irmão, donas dos dois principais rios da atual área quilombola, causando uma transformação cosmogônica que possibilitou o estabelecimento dos primeiros mocambos do rio Erepecuru.

Em outros trabalhos (Sauma, 2013, 2014), apresento a lenda para descrever uma paisagem ancestral, a presença latente dessa paisagem no Erepecuru contemporâneo, e a forma ideal de agir naquela paisagem, segundo os Filhos.

⁶ Vale notar que, entre eles, os Filhos utilizam essa designação, *remanescente*, com mais frequência que *quilombola*. Até certo ponto são designações sinônimas, mas os Filhos também enfatizam o orgulho de ser remanescente e usam esse conceito não como forma de falar sobre “aqueles que restaram”, mas sobre *aqueles que tiveram a força de permanecer*.

⁷ Designação comum entre os Filhos para falar dos seus antepassados e que marca a diferença entre eles (ver Sauma, 2013).

Assim, identifico os princípios daquilo que chamo de ‘ecologia cosmopolítica’ dos Filhos do Erepecuru: um regime de conhecimentos e práticas, orientado à manutenção de um *ficar tranquilo*, que trata das relações e interações entre os diferentes elementos do cosmos, como visíveis e invisíveis, forças e sentimentos, pessoas e bichos. Naquele momento, o papel historiográfico desse mito não me interessava, acima de tudo por conta da relativa escassez de trabalhos etnográficos publicados sobre os povos remanescentes de quilombos. Ao mesmo tempo, a ênfase de diversos pesquisadores em tentar comprovar os “credenciais” historiográficos dos relatos míticos dos povos de matriz africana nas Américas me incomodava, uma vez que, assim como outros autores (Gilroy, 1993; Scott, 1991), não acredito que cabe ao pesquisador euro-americano dizer se tais relatos são legitimamente historiográficos ou não.

Contudo, o processo de elaboração etnográfica da ecologia cosmopolítica dos Filhos deixou claro que as suas formas narrativas eram fundamentais para entender o princípio crucial de cuidado relacional, que também opera nas relações dos Filhos com o passado, uma vez que este ainda está ativo em sua paisagem. Quer dizer, se a *Lenda das Cobras Grandes* é legítima ou não enquanto fonte historiográfica parece ser, etnograficamente, menos importante do que pensar como os Filhos concebem e interagem com o passado, com o conhecimento sobre esse passado, e, assim, como esse mito e outras práticas narrativas podem impelir-nos a re-pensar acerca do que as palavras são capazes e, até, do que elas podem ser. Nesse sentido, penso no mito em questão como mecanismo de re-lembrar, diferente daquele introduzido acima na fala do Daniel, e talvez enquanto outra solução para o problema, levantado pelos Filhos de forma geral, do perigo de se falar sobre o passado: o perigo do conhecimento e, portanto, das palavras.

Interessante notar que essa é uma solução que as lideranças quilombolas, como Daniel, não costumam tomar. Daniel menciona a lenda em suas falas, outro coordenador da Arqmo chegou a colocá-la no papel a fim de ser impressa pela associação como arma na luta pela titulação. Porém, não foram eles os que contaram o mito para mim diversas vezes, em suas diferentes versões. Trata-se de um mecanismo de re-lembrar utilizado principalmente pelos mais velhos, *velhos enrolados*, como os Filhos diriam, na sua interação com crianças e pesquisadores: pessoas que estão aprendendo sobre a vida no Erepecuru. Assim, toda vez que eu chegava na casa de um Filho mais velho, a lenda era o relato que eles ofereciam, em um primeiro momento, sem qualquer solicitação da minha parte; ou, talvez, somente porque a minha figura de “pessoa de fora” e “doutora”, como eles me chamam, suscitava essa narrativa. Portanto, podemos dizer que a necessidade de se contar um passado que não pode ser dito, porque ele adoece, para alguém que não o conhece requer pessoas com o dom de Daniel e mecanismos como a lenda.

O mito é, assim, uma solução para o ato difícil, mas necessário, de re-lembrar, não somente nas interações com o Estado, mas também com todos os que estão chegando; solução que traz para perto de forma segura o que não pode ser dito por qualquer um, senão por aqueles que têm maior capacidade de controlar o conhecimento e, por isso, são “enrolados” – os velhos. Assim, advertem os que vão transitar naquela paisagem e a desconhecem de algo perigoso que ainda está presente (como o passado), dos piores tipos de conflitos (aqueles entre irmãos), de como essas brigas mudam o mundo e do trabalho poderoso do sacaca (o curador que mais *enxerga* entre os Filhos). O mito possibilita falar sobre a chegada dos seus antepassados de forma circunscrita, e sobre como esses antepassados – que eles chamam de negros escravos fugidos – foram, de certa forma, adotados pela paisagem e geraram outro tipo de gente, os Filhos do Erepecuru, os remanescentes: os que sobreviveram aquele tempo por um ficar tranquilo frágil, que precisa de manutenção, que depende de pessoas Coletivas que re-lembram de diferentes formas.

RE-ESQUECER

Como opera o perigo dos relatos sobre o passado? Recebi a seguinte resposta do Daniel: “imagina só escutar a maneira com que os seus parentes foram maltratados e ferrados, o sofrimento de ficar perdido numa mata dessas, é muita tristeza, é uma *coisa* que pode adoecer a pessoa” (minha ênfase). Seria, portanto, plausível dizer que, para os Filhos e outros povos de matriz africana nas Américas, o perigo desses relatos está localizado na possibilidade de reviver uma experiência traumática que lhes pertence enquanto descendentes de negros escravos fugidos. Seria, portanto, uma espécie de ‘trauma cultural’ (ver Eyerman, 2001; Alexander et al., 2004), diretamente conectado a comportamentos contemporâneos – como o ‘isolamento consciente’, sugerido por O’Dwyer – e subjacente a uma identidade coletiva. Do ponto de vista etnográfico, porém, tal interpretação traria pelo menos dois problemas. O primeiro é, mais uma vez, a ‘narrativa de continuidades’ contida em tal leitura sociológica, que é contrária à própria interpretação dos Filhos sobre a sua ancestralidade (ver, especialmente, Sauma, 2013), a qual opera pela marcação de uma relação de diferença ou uma ‘relação que separa’ (Strathern, 1988). E o segundo problema – que nos levará a uma consideração etnográfica de como o perigo das palavras opera entre os Filhos – é que a noção de ‘trauma cultural’ também parte do pressuposto de que a memória inicia com uma experiência emocional e intelectual.

Nessa visão, de influência freudiana, a doença seria a expressão de um evento traumático bloqueado pela ‘supressão’ ou ‘repressão’, que só seria aliviada por meio da reflexão verbal e catártica (Eyerman, 2001: 33; Smelser, 2004: 33);

quer dizer, por meio da memória coletiva. Assim, a doença, que é causada pela repressão de uma memória coletiva, seguiria um processo de somatização, de inscrição corporal de um processo psíquico: interpretação plausível, porém alheia às concepções e práticas refinadas dos Filhos do Erepecuru em torno da doença, sobre a relação entre corpo e mente e, além disso, acerca das consequências da verbalização do passado. Como vimos acima, tais concepções e práticas operam por meio de mecanismos específicos de ‘re-lembrança’ e, como veremos nesta seção, também envolvem técnicas para o ‘re-esquecimento’, que não admitem a noção de ‘repressão’ nos termos freudianos. Aqui, a experiência da memória não implica, em primeiro lugar, um processo intelectual e emocional e, somente depois, uma afecção corporal. Em vez disso, o ato de re-lembrar sempre compreende *coisas* que têm a capacidade de penetrar a carne e passar para o corpo e para a mente da pessoa de uma vez só, afetando – pela cura ou doença – a sua *mãe do corpo, ciência e juízo*: elementos da pessoa que têm uma relação horizontal entre si.

Voltando ao início, à explicação de Daniel sobre por que é perigoso falar acerca do passado de fuga da escravidão, quero propor que, para entendermos essa afirmação – e, assim, as concepções e práticas dos Filhos relativas à memória, ao corpo, à mente e à pessoa –, é importante explicitar etnograficamente como “muita tristeza” é perigosa e como ela “pode adoecer a pessoa”. Para isso, volto a nossa atenção a um dos princípios da ecologia cosmopolítica dos Filhos, a saber, a forma com que as interações ou relações entre os diferentes elementos ou, como os Filhos diriam, as diferentes *coisas* do cosmos – que incluem palavras, o passado, os sentimentos, as forças e os corpos – implicam a sua interpenetração ou a invasão de lugares e pessoas.

Esse princípio relacional constitui-se no meu trabalho (ver Sauma, 2013) por uma reflexão etnográfica em torno de outro relato sobre o passado, que descreve como a primeira localidade dos remanescentes abaixo das cachoeiras do rio Erepecuru, o Puraqué, foi contexto de uma briga entre parentes que resultou no seu abandono. A tristeza em locais abandonados, como o Puraqué, leva os Filhos a se distanciarem dos mesmos, nas suas idas e vindas no rio, mesmo quando são locais de ampla fartura para a pesca e a caça, pois são lugares *fechados que têm uma coisa*. O mesmo acontece com o relato sobre a briga no Puraqué: evita-se contá-lo por inteiro por conta da tristeza que este contém. Essa tristeza é perigosa porque pode deslocar a *mãe do corpo* da pessoa – órgão que reside no umbigo que regula o sangue e a nutrição do corpo e, portanto, o seu bem-estar e a sua tranquilidade –, como, por exemplo, no caso dos homens que são abandonados por suas esposas: eles *guardam uma coisa dentro deles*, entregam-se à bebida, tornando-se homens *feios*, com *corpos abertos a tudo o que passa*. Assim, a tristeza ingressa nos corpos e nos lugares, abrindo-os e fechando-os, deixando espíritos malignos tomar conta, como no caso do Puraqué, gerando corpos e

lugares sujos, cheios de besteira, doentes, ou seja, descuidados e sem possibilidade de *ficar tranquilos*.

Partindo das concepções dos Filhos, portanto, a tristeza (entre outras emoções) aparece como *coisa* e como força e sentimento, elemento que, ao se aproximar da pessoa (por qualquer meio), entra no seu corpo em um processo transformacional que a esgota, tornando-a vulnerável. Lembra, portanto, a análise de Holbraad (2007, 2014) acerca da relação interna entre poder e pó, ambos designados como *aché* no Ifá cubano. Como o autor explica, a única maneira de superar a “contradição” causal e conceitual que vemos na afirmação no Ifá de que o pó e o poder são a mesma coisa seria superando outra distinção ocidental: aquela entre os objetos concretos e os conceitos abstratos. Assim, segundo o autor, teríamos de entender o *aché* “nem como objeto nem como conceito mas como um pouco de cada: como objeto indiscreto e conceito que literalmente se transfere” (2014: 160). Acredito que a mesma análise pode ser feita, no Erepecuru, para pensar a relação entre o que os Filhos chamam de coisas e aquilo que eles chamam de força e sentimento, de maneira que também estaríamos diante de uma ontologia móvel (Idem), ponto ao qual retornarei. Como adendo, também diria que as palavras em si seriam, nesses contextos, um elemento exemplar do movimento, dessa relação de transferência ou de engajamentos que entram e, portanto, seriam exemplares da não contradição ou de uma participação de potências.

Nesse sentido, também é interessante levar em conta o argumento de Goldman (2011) em sua análise sobre a relação que atuais adeptos do Candomblé estabelecem com textos escritos sobre sua religião por pesquisadores no final do século XIX e início do século XX. Refletindo sobre os limites representacionais da antropologia, segundo a crítica pós-moderna, e a importância de deixar de projetar “nossa vivência do campo intelectual” e, no seu lugar, “tentar aprender o que for possível acerca dessas outras formas de relação com a prática da leitura e do tratamento dos intelectuais”, o autor propõe que:

poderíamos talvez dizer que textos como os de Nina Rodrigues (ou os próprios autores, quem sabe) apareceriam, aos olhos daqueles acostumados com a possessão divina e com a transmissão do saber dos antigos, como espécies de meios por onde fluiria uma palavra e um conhecimento que não são os deles, “médiuns” ou “cavalos”, que receberiam e transportariam algo que os ultrapassa muito, a palavra de Mãe Pulquéria, Martiniano do Bonfim ou Mãe Senhora – palavra que, como se sabe, é em si mesma força e ação (Goldman, 2011: 424-425).

Importante notar aqui que é a palavra de outros que os textos transportam, palavras que movimentam palavras, palavras que são algo, força e ação. Assim,

segundo o autor, seria relevante imaginar que no caso de:

um texto em que Mãe Senhora está presente sendo lido por um adepto do candomblé, e não por um antropólogo (...) não creio ser absurdo imaginar que o que conta é muito mais a presença da força da grande sacerdotisa do que a mera apresentação de suas palavras. Afinal – e foi o próprio Bastide quem nos ensinou –, mesmo a mais tênue “participação” é incomensuravelmente mais potente do que a mais elaborada “representação”.

Podemos afirmar que, nesses contextos, as palavras nunca serão “meramente apresentadas”, pois elas carregam a força-sentimento das pessoas que as enunciaram originalmente, o que nos leva de volta à contemplação das dinâmicas de re-esquecimento dos Filhos do Erepecuru. A tristeza seria uma força-sentimento e uma coisa que é gerada pelo conflito, pelo abandono, pela morte, enfim, pela vida, que se transfere para dentro da carne, para dentro dos corpos e, por isso, muitos dos esforços dos Filhos estão direcionados à geração de alegria, força-sentimento que combate a tristeza e torna os corpos e os lugares animados e protegidos contra tudo o que traz o mal. Para manter a alegria, os Filhos também evitam falar e até pensar nos relatos tanto sobre o passado distante quanto sobre o passado recente, nos momentos em que a vida encontra a tristeza, pois enunciar esses eventos traz a tristeza para dentro do corpo daqueles que falam e escutam: as palavras são especialmente eficazes nessa transferência, assim como o pó é especialmente eficaz para a movimentação do *aché* no Ifá cubano.⁸ Dessa forma, re-lembrar um relato triste, tal como a briga que ocorreu no Puraqué ou a fuga dos antepassados das plantações e como ficaram perdidos na mata, é perigoso porque possibilita uma situação na qual o corpo da pessoa e a força-sentimento da tristeza encontram-se no mesmo lugar por meio da palavra daquele que lembra ou conta o relato, possibilitando a transferência entre diferentes *coisas*⁹: palavra, força e carne.

O perigo envolvido nas palavras implica em diversos mecanismos de moderação relacional com essas coisas, como parte de uma “pragmática do perigo” em que, assim como Suzane Vieira (2015: 148, minha ênfase) observa entre os quilombolas do alto sertão baiano, “[a]s *palavras* são administradas tendo em vista uma arte das consequências”. Dois desses mecanismos nos interessam aqui – o segredo e o re-esquecimento –, considerando que, entre os Filhos, esses dois mecanismos conversam entre si, por vezes até se sobrepondo. Levanto neste ponto a questão do segredo, pois acredito que os Filhos mantêm um *corpus* de palavras secretas – as rezas, palavras feitas para curar corpos abertos e fechados – que nos ajuda a compreender ainda mais a carnalidade e força das palavras.

Maria de Souza, mãe do Daniel e consertadora, conserta corpos com rezas e

8 Importante dizer que isso também procede para a geração de alegria entre os Filhos, tanto que a brincadeira que produz a alegria nas suas festas e nos movimentos tem de envolver a elaboração de piadas e versos.

9 Infelizmente, não tenho espaço para dar a devida atenção a esse conceito aqui, mas vale enfatizar que o conceito nativo de *coisa* parece fazer o trabalho de simetria ou horizontalização entre esses diferentes elementos nas falas dos Filhos. Essa é uma questão à qual pretendo voltar futuramente.

remédios caseiros, havendo se especializado no conserto de rasgaduras. Ela tem o corpo fechado. Isso significa que nada ruim entra nela, sua ciência e seu juízo são firmes, e que ela tem um anjo da guarda. Maria mora na cidade de Oriximiná desde que seu falecido marido, o poderoso sacaca Chico Melo, adoeceu, por conta de um feitiço, no início da década de 1990. Antes disso, ela tinha passado vinte anos sem descer para a cidade, morando na comunidade do Jauari no rio Erepecuru. Ela era animadora da comunidade, conhecedora de muitas músicas, muitas adivinhações, muitas histórias e muitas piadas. E continua sendo assim na cidade onde, segundo os seus filhos, ela montou um mocambo no seu quintal. É uma consertadora conhecida por todos, recebendo todo tipo de gente na sua casa, gente pequena e graúda. Até prefeitos já consertaram rasgaduras com ela e, por isso, ela tem muitos amigos e recebe muitos presentes. A reza de Maria para consertar rasgaduras, segundo os seus parentes, é muito poderosa. Ela diz que recebeu essa reza e outras rezas – que são todas secretas, nunca enunciadas em voz alta – do seu tio, que também era consertador e que percebeu, desde cedo, que Maria tinha esse dom, e que ela poderia usar essa reza para fazer o bem. É somente uma das suas rezas, mas a que ela mais usa. Todos os dias ela recebe pelo menos duas visitas, às vezes até dez, que buscam consertar uma rasgadura. As pessoas chegam a pé baixo o sol quente, de manhã, à tarde ou mesmo no meio do dia. Chegam de moto e até de carro grande. E Maria recebe a todos com seu sorriso e piadas, na sua casinha na praça Centenário. Alguns pagam com farinha, outros com dinheiro e até com móveis.

As rasgaduras são lesões da carne que normalmente ocorrem quando a pessoa está fazendo algum esforço muito grande: o bebê com muita raiva, o jogador de futebol, a mulher enquanto lava ou carrega a roupa etc. A carne rasga e a consertadora (ou consertador) usa a sua reza para costurá-la. Maria conserta da seguinte forma: primeiro ela usa outra reza para benzer a pessoa que busca a sua ajuda, sussurando-a enquanto faz o sinal da cruz em determinados pontos do corpo: dos dois lados da testa, sobre o coração, o umbigo, os tornozelos e os punhos. Esse primeiro benzimento ajuda ela a fazer o seu diagnóstico, pois às vezes a pessoa chega achando que tem rasgadura em determinado lugar quando na verdade é uma *desmentidura* (um deslocamento dos ossos) que causou uma rasgadura em outro lugar. A reza permite à Maria ver a carne da pessoa, sentir onde está doendo e o porquê, são palavras que funcionam como *um tipo de Raios x*, apontando a eficácia dessas palavras em mediar engajamentos ou relações que entram no corpo. Quando Maria encontra a rasgadura, ela se prepara para costurá-la. Dentro de uma lata, ela busca um quadrado de pano, uma agulha e uma linha. Enquanto sussurra a reza que costura a carne, ela costura o pano com alguns pontos retos pairando sobre o local da rasgadura. A costura do pano, segundo Maria, reforça as palavras, ajuda-as a penetrar na carne com mais força

– mas o pano não é necessário, pois, como ela explica, *essa reza é forte, ela pega na carne mesmo sem o pano*. Após costurar a carne, Maria ainda cobre o local com um emplasto, algo que vai ajudar a carne a sarar. As folhas de sabiá são especialmente eficazes, mas o Salompas que se compra na farmácia também funciona.

Vemos então, nessa descrição, como as rezas, fórmulas compostas por palavras secretas, penetram o corpo: certas rezas ajudam a consertadora ou até o sacaca a ver e sentir o que está no corpo e na mente dos seus pacientes, outras costuram a carne, outras, ainda, abrem certos corpos, fazendo-os atacarem outros corpos com armas específicas – existem rezas para que o corpo do outro faça mil e uma coisas, e rezas que fecham os corpos para que nenhuma palavra, faca ou bala penetrem-nos. Assim, podemos entender porque são rezas secretas, transmitidas com cuidado – normalmente somente entre aqueles que têm o dom para usá-las de forma adequada – e sussurradas quando utilizadas: além de não poderem ser aprendidas por qualquer um, as rezas têm um efeito sobre todo corpo, seja o do paciente, o daquele que usa a reza ou o de alguém (um parente ou uma antropóloga) que esteja observando o conserto por algum motivo. Portanto, a reza precisa ser orientada para um local específico, bem como sua eficácia orientada por certos instrumentos (um pano que se costura também, por exemplo).

Voltamos a reconsiderar a força da tristeza contida no relato do Daniel. Seria possível dizer que, além de gerar a tristeza em um lugar, ao serem enunciados, os relatos tristes entram no corpo das pessoas que escutam o relato. Assim, mesmo as pessoas que não têm corpos abertos podem vir a ser adoecidas por esses relatos, de maneira que é preciso enunciá-los com cuidado para não adoecer: Daniel é o Filho que mais se dedicou à coleção dessas forças-palavras, a fim de utilizá-las nas reuniões do movimento quilombola. É com essas forças-palavras que Daniel, que tem o dom para tanto (assim como sua Mãe tem o dom de consertar), contribui há muitos anos para o ficar tranquilo dos Filhos, trazendo benefícios aos seus parentes, que não têm o dom para fazer esse trabalho.

Para uma melhor compreensão dessas concepções e práticas, em conexão com a forma em que os Filhos se relacionam com a verbalização ou as narrativas sobre o passado, atenta-se às dinâmicas que o re-lembrar implica e, assim, à sua interdependência com o esquecimento, ou melhor, com o re-esquecer. Dois problemas interconectados surgem: um de ordem etnográfica e outro de ordem lógica; problemas que me levaram a introduzir esses dois conceitos próprios, ‘re-lembrar’ e ‘re-esquecer’, neste trabalho.

Primeiro, em relação ao problema etnográfico, senti a necessidade de introduzir conceitos para relacionar os atos de lembrar e de esquecer entre os Filhos, pois eles mesmos não nomeiam esses atos. Em vez disso, quando as lideranças quilombolas incentivam os seus parentes a falar sobre o passado de escravidão na luta pela titulação de suas terras, discorrem sobre a necessidade de *resgatar* o

passado – termo amplamente difundido pelo Movimento Negro para falar sobre a necessidade de colocar a (H)istória e a (C)ultura dos povos de matriz africana no Brasil em primeiro plano. Ao mesmo tempo, quando os Filhos conversam, entre si, sobre a dificuldade de convencer os seus parentes a participar do movimento e falar sobre o passado, ou mesmo sobre a própria dificuldade de se sentir mobilizados por essa luta, utilizam expressões como *eu sei que não levam a sério* ou *eu não acreditava*. Assim, em termos etnográficos, acredito que, por trás dos conceitos re-lembrar e re-esquecer, podemos identificar duas dinâmicas: o resgate – entendido como um ato de abertura do conhecimento – e o abandono ou fechamento de narrativas sobre o passado, este último efetuado pela *brincadeira* e pelo *não acreditar*.

O segundo problema, dessa vez de ordem lógica, que me levou a introduzir aqui esses dois conceitos remete à dificuldade inerente de se falar sobre o esquecimento na antropologia contemporânea. Acredito que, de certa forma, essa dificuldade está relacionada à impossibilidade de se pensar uma “*ars oblivionalis*” ou técnica do esquecimento a partir da semiótica ocidental, conforme argumentado por Umberto Eco (1988), uma vez que essa semiótica foi formulada com base em uma “arte da memória”. Ou seja, a semiótica é uma técnica de tornar presente e não de tornar ausente (Eco, 1988: 258). Sendo assim, permite, no máximo, lembrar-se de que se quer esquecer algo e não, propriamente, esquecer. Segundo o autor, a única forma de “produzir o esquecimento” seria pelo excesso e não pela deficiência, quer dizer, por meio da sobreposição retórica.

Os parentes de Daniel, aqueles que escutam seus enunciados potentes e tristes nos movimentos, nas brincadeiras, nos momentos de confraternização, reconhecem que ele faz isso para o bem de todos, por mais que possam se irritar com a repetição das histórias e por mais que não gostem de escutá-las. Com isso, para orientar o efeito dessas forças-palavras, os Filhos utilizam um método de moderação, que leva as palavras em direção ao ato de re-esquecer pela maioria, que é a risada. Normalmente, logo após os momentos mais públicos dessas confraternizações, em que os parentes do Daniel também se preocupam em tratar a sua fala com seriedade e confirmá-la, ou até mesmo durante as suas falas, outros começam a encontrar modos de tirar a tristeza dessas palavras, repetindo-as de forma quebrada, entrecortada por risos, remendando o seu tom. As forças-palavras que trazem a tristeza que adoece, mas que precisa ser re-lembrada nos encontros dos Filhos com o Estado, podem ser, portanto, dissolvidas e, assim, re-esquecidas. Moderar é, entre muitas coisas, colocar forças-palavras em movimento, enunciando-as e transformando-as em outras forças e, assim, a tristeza é transformada em alegria.

Daniel sabe que os seus parentes fazem isso e fala: “eu sei que as pessoas riem de mim, eu sei que se irritam comigo, mas é isso que eu sei fazer, que faço

há muito tempo”. Ao mesmo tempo, porém, ele faz algo muito parecido com os relatos míticos dos velhos, como a *Lenda das Cobras Grandes*: Daniel e outros coordenadores das associações quilombolas da região têm o hábito de falar sobre os relatos míticos sem replicá-los, como mostrei anteriormente. Nessas falas, os coordenadores contam que os relatos fazem parte do costume dos velhos, aqueles que têm a capacidade de ser enrolados, de ser perigosos. E, em muitas dessas conversas, uma das técnicas mais comuns de dissolução do poder das forças-palavras ocorre com o questionamento sobre as partes dos relatos que aconteceram e as que não aconteceram. Como disse Augusto, coordenador da comunidade da Pancada, certa vez, durante uma conversa entre vários coordenadores: “esses velhos são muito enrolados, eles falam coisas pra tentar fazer a gente agir de certo jeito, a lenda das cobras, por exemplo, têm coisas ali em que eu não acredito”.

Conforme descrito em outro lugar (Sauma, 2013), entre os Filhos, *acreditar* implica *ter fé* em algo, como a fé em Deus ou no sacaca, o que significa usar aquilo no qual se tem fé. Por exemplo, os acidentes nos barcos ou na roça podem ocorrer quando as pessoas envolvidas não têm fé em Deus e, assim, não usam a inteligência que Deus lhes conferiu. Acreditar, portanto, não seria o oposto de desacreditar, de duvidar da existência de Deus, mas sim de não utilizar, de não colocar em prática.

Podemos dizer que, assim como nos relatos tristes de Daniel, que são re-esquecidos pela risada, os mitos que solucionam o re-lembrar dos mais velhos também podem ser dissolvidos, moderados, colocados em movimento com a frase “eu não acredito”. Vale lembrar que, como trata de forças-palavras, a *Lenda das Cobras Grandes* também é perigosa, trazendo à superfície a permanência das cobras grandes na paisagem e, assim, advertindo as crianças (e os antropólogos) sobre o perigo das brigas entre irmãos – que causam transformações cosmogônicas – e sobre o fato de que o ficar tranquilo dos Filhos é um estado frágil, que precisa de manutenção. Esses são os relatos que causam o medo diário do movimento ao longo do rio, o distanciamento que os Filhos mais novos sempre buscam dessas narrativas, mesmo quando também as utilizam em determinados momentos. São relatos que precisam de cuidados constantes, que desfazem as forças-palavras que transgridem o corpo e refazem-nas nos momentos certos, em um constante movimento entre o re-lembrar e o re-esquecer.

POR UMA ONTOLOGIA MÓVEL

A mobilidade suscita, como forma de apontar conexões a serem aprofundadas futuramente, a possibilidade de que entre os Filhos e outros povos de matriz africana, ou melhor, outros povos em movimento – acerca da relação entre coisas,

e entre coisas e pessoas –, opere aquilo que Holbraad (2014) denomina como uma ‘ontologia móvel’ para falar sobre o problema-prático da divinação no Ifá cubano, em que:

são potenciais as relações entre as divindades e os humanos que a divinação deveria estabelecer, e é somente esse potencial – o potencial do movimento direcionado – que o pó de aché garante, como solução para o verdadeiro problema das travessias que os deuses precisam sofrer para serem presentificados e ativados na divinação (Holbraad, 2014: 163, minha tradução).

A discussão de Holbraad gira em torno da relação entre as divindades e os humanos que, segundo o autor, é mediada pelo *aché*, força que é coisa (pó) e conceito, sendo a mobilidade também qualidade inerente ao pó (à coisa), pois consiste em uma ‘coleção de partículas’ que tem a capacidade ‘intensiva’ de ser mobilizada (Holbraad, 2014: 162). Holbraad argumenta que a noção de ‘ontologia móvel’ seria uma forma de repensar o uso da oposição judaico-cristã entre transcendência e imanência na análise de cosmologias e práticas religiosas como o Ifá cubano. Segundo o autor, a necessidade de buscar outros conceitos para descrever a qualidade simultânea de majestade, distância cosmológica e presença ritual das divindades, que tal oposição permite descrever, é dada pelo fato de que a ruptura ontológica, que também a fundamenta, não procede no Ifá. Assim, com base nas potencialidades que parecem descrever a relação entre humanos e deuses no Ifá, Holbraad (2014: 172) elabora o argumento de que tal relação depende de transformações “ao longo de um eixo intensivo e autodiferenciador que corre entre a distância ontológica relativa da transcendência e a proximidade relativa da imanência”. Ou seja, segundo o autor, e pelo que entendo do seu argumento, essa relação depende do potencial divino de transformação ontológica ao longo do eixo ser Deus - ser *aché* - ser pó.

Esse argumento é interessante para o presente trabalho, pois, como vimos acima, é possível dizer que, no Erepecuru, a transformação e, com isso, a mobilidade, é inerente às palavras que também são coisas, forças e sentimentos, ocorrendo simultaneamente de forma intensiva e extensiva. Quer dizer, nesse contexto, a mobilidade das palavras ocorre tanto em termos da transformação intensiva de intento entre os polos do eixo reesquecer-relembrar – palavras sérias são colocadas em movimento ao serem transformadas em piadas e, assim, a força e o sentimento que elas carregam também são transformados –, quanto em termos de seu percurso extensivo em determinado espaço ao serem enunciadas, como as palavras das rezas que pegam na carne ou os relatos tristes que adoecem. Assim, é possível sugerir que as palavras, as quais inerentemente causam transformações corporais, também podem sofrer transformações inten-

sivas, ou ontológicas. Crucial para essa sugestão é entender que as palavras são mais do que palavras, no sentido de serem mais que simplesmente signos que representam ou apresentam coisas, forças e sentimentos. Ou seja, não é tão estranho fazer a relação analítica entre a transformação ontológica das divindades no Ifá cubano e as transformações intensivas das palavras entre os Filhos, pois no Erepecuru as palavras – assim como as divindades, no Ifá – também podem ser força e coisa.

Ao mesmo tempo, a análise de Holbraad é claramente constituída a partir de uma reflexão acerca da transcendência das divindades: a mobilidade ontológica é colocada em jogo pelo autor por conta da distância ontológica entre divindades e humanos, o que faz sentido para descrever a forma em que os Filhos falam sobre a sua relação com Deus e os santos católicos (ver Sauma, 2013), mas não é o caso da relação entre pessoas e palavras. Muito pelo contrário, no Erepecuru, as pessoas, as palavras, as coisas, as forças, os espíritos, os bichos, todos parecem conviver em um espaço mais ou menos contínuo; todos habitam um plano – o rio Erepecuru, que é feito de terra e várzea, floresta e pontos fundos da mata e dos rios – que opera a partir da imanência (Deleuze e Guattari, 1997). Assim, talvez seria o caso de prescindir da noção de ‘mobilidade’ para descrever a relação entre esses elementos em favor de noções como ‘descontinuidades internas’ (Strathern, 2005), ‘diferenciação intensiva’ (Viveiros de Castro, 2006) ou ‘devir’ (Deleuze e Guattari, 1997), segundo as quais tais elementos poderiam habitar:

um regime ontológico comandado por uma diferença intensiva fluente absoluta, que incide sobre cada ponto de um contínuo heterogêneo, onde a transformação é anterior à forma, a relação é superior aos termos e o intervalo é interior ao ser (Viveiros de Castro, 2006: 324 apud Holbraad, 2014: 164).

Sem dúvida, tais noções dão conta de diversas dimensões nas descrições dos Filhos do Erepecuru acerca da relação entre palavras, forças e coisas. Ao mesmo tempo, também acredito que – como foi desenvolvido a partir de outros campos etnográficos e metafísicos – tais conceitos devem ser tomados como pontos de partida para a descrição da qualidade singular de movimento de transformações/relações/intervalos que estão em jogo nessas descrições.

O conceito de movimento comunica, portanto, certa qualidade relacional, que já foi apresentada na etnografia acima e à qual voltamos agora para refletir sobre o lugar da noção de ontologia móvel no presente trabalho, mesmo que de forma bastante diferente à que Holbraad usa a fim de desenvolver essa noção. Na descrição antecedente sobre como a tristeza pode adoecer as pessoas, sugeri que as interações ou relações entre os diferentes elementos do cosmos implicam

conexões que podem “entrar” nos lugares e nas pessoas. Nesse processo, e nos atendo à relação entre palavras enunciadas em relatos sobre o passado e corpos, as palavras adoecem a pessoa ao entrar no seu corpo e deslocar a sua *mãe do corpo*, o que deixa o *corpo aberto*. Esse efeito é mais incomum para quem tem o *corpo fechado* – quer dizer, quem tem mais *juízo* e *ciência de si* –, e mais frequente para quem já tem o *corpo meio aberto*. Dessa forma, na descrição dos Filhos sobre a transformação corporal que ocorre como efeito da relação entre corpos e palavras, podemos identificar três tipos de movimento: primeiro, o movimento das palavras entre o corpo do enunciador e o corpo de quem escuta o seu relato, que tem ou não tem juízo para deixar *tudo o que passa entrar em seu corpo*; segundo, o movimento de penetração das palavras no corpo através da *mente* ou da *carne*; e, terceiro, a abertura do corpo, seja este anteriormente fechado ou meio aberto, resultando em diferentes graus de abertura.

Ao mesmo tempo, as elaborações dos Filhos sobre como as palavras podem entrar na pessoa e transformar o seu corpo trazem à tona uma questão interessante em torno da oposição *ser-não ser*. Operante nas descrições sobre pessoas com corpos fechados e com corpos meio abertos está a observação de que é possível ter o corpo totalmente aberto, como, por exemplo, no caso das crianças pequenas que, por isso, não têm *ciência de ser gente*. Assim, os Filhos do Erepecuru explicam que o corpo da criança é muito facilmente *tomado* por diferentes forças e sentimentos, levando-a potencialmente à morte em poucos passos. Esse é o caso das crianças que sofrem com o *quebranto*, por exemplo, que normalmente é causado quando o cansaço de alguém recém-chegado de uma longa viagem domina o corpo da criança por haver recebido muitos agrados do viajante por meio de suas palavras, seu toque e seu olhar; doença que também pode ser curada por uma reza específica.

É importante focar, brevemente, o uso da noção de *ciência* para descrever o estado ontológico de *ser gente* no caso das crianças pequenas, pois também é utilizada pelos Filhos para descrever a sua relação com os *invisíveis*, ou *espíritos*, que igualmente habitam as águas e as florestas do Erepecuru. Conforme descrito em outro lugar (Sauma, 2013), os invisíveis do Erepecuru são perigosos justamente porque *não têm ciência* de que *não são gente*, pois não têm corpos, mas continuam se comportando como se tivessem: jogando futebol, morando em casas no fundo do rio e desejando relações com os donos *visíveis* do Erepecuru, quer dizer, com os Filhos. É possível fazer a conexão, portanto, entre a falta de ciência dos invisíveis e a das crianças pequenas: de um lado, os invisíveis, que não têm ciência de não ser gente e, de outro, as crianças, que não têm ciência de ser gente. O pivô dessa conexão é o corpo: de um lado, os invisíveis, que não têm corpos e, de outro, crianças pequenas com corpos abertos; de um lado, os invisíveis, que também são coisas-forças-sentimentos que podem entrar nos corpos e, de outro, as

crianças, que são facilmente dominadas por coisas-forças-sentimentos.

O que estou sugerindo é que, nessas elaborações, a *ciência* é um instrumento de mensuração ontológica crucial, que opera em torno da relativa abertura e fechamento do corpo e, com isso, entre ser gente e ser coisa-força-sentimento, ou seja, não ser gente. Entre ter o corpo aberto e ter o corpo fechado, portanto, identificamos a diferença entre *ser gente* e *não ser gente*: dualidade que é complexificada pelo fato de que é possível ter um corpo *meio aberto* ou que *não fechou completamente* no processo de crescimento e amadurecimento desde a infância, o qual pode ser fechado por rezas. Assim, e parafraseando Holbraad sobre a noção de ontologia móvel, é possível dizer que entre não ser e ser gente, respectivamente, corre um eixo intensivo e autodiferenciador entre a distância ontológica relativa da abertura corporal até a proximidade relativa do fechamento corporal: estados que podem ser desencadeados por palavras que abrem e fecham corpos.

Insisto na noção de ‘distância’ ontológica, mesmo ao tratar de um plano que opera a partir da imanência e do devir, pois, entre a visibilidade das pessoas com corpos fechados e a invisibilidade das forças-coisas-sentimentos, as *análises* dos Filhos também enfatizam movimentos e lugares. Quer dizer, suas elaborações acerca do *ser* e do *não ser* contêm uma cartografia corporal, como já vimos, e, ao mesmo tempo, uma cartografia espacial refinada, em que as pessoas (que são gente) habitam e transitam por *lugares abertos* e *limpos* e as coisas-forças-sentimentos (que não são gente) habitam e transitam por *lugares fechados* e *fundos*. Assim, entre a distância ontológica relativa de abertura corporal e a proximidade relativa do fechamento corporal também corre um eixo intensivo e autodiferenciador entre a relativa abertura/fechamento dos corpos e a relativa abertura/fechamento dos lugares. A noção de ontologia móvel sobre a qual pondero aqui – e que também coloco em movimento com o intuito de apontar as potencialidades, em todos os sentidos da palavra, da etnografia apresentada – pretende marcar a profunda distância entre os lugares abertos e os lugares fechados que também efetiva a oposição ser e não ser gente, respectivamente, entre os Filhos do Erepecuru.

Assim, a noção de ‘ontologia móvel’ pode ser explorada nesse contexto, traçando uma conexão interessante entre a ecologia cosmopolítica dos Filhos e a forma em que outros povos de matriz africana nas Américas definem e agem em relação aos diferentes elementos e níveis ontológicos que compõem os seus mundos, considerando que a existência de diferentes níveis não necessariamente significa a ruptura entre os mesmos. Acredito que essa conexão também poderia ser estendida, de forma comparativa, é claro, a etnografias sobre outros povos em movimento, como forma de permitir o desdobramento etnográfico da análise sobre a ‘potencialidade’ da mobilidade, assim como enquanto meio

de explicitar os conceitos nativos que nos permitiriam prescindir da oposição transcendência-imanência totalmente. Em relação à palavra, especificamente, e segundo análises oferecidas em trabalhos recentes (Ramo y Affonso, no prelo; Macedo e Sztutman, 2014; Sztutman, no prelo; Vanzolini, 2014), acredito que a comparação entre etnografias americanistas sobre os povos de matriz africana e sobre os povos guarani – para quem a alma é palavra que ergue a pessoa (Ramo y Affonso, no prelo) – é de especial interesse, apontando desdobramentos futuros para a presente reflexão, especialmente em torno da aparente diferença entre mundos em que a humanidade e mundos em que as coisas medeiam quase todas as relações.

Como forma de concluir, e voltando à relação entre movimento e esquecimento, em uma seção do seu lindo livro sobre a história dos mitos piro da Amazônia peruana, Peter Gow (2001: 96) apresenta uma análise da categoria mítica ‘histórias esquecidas dos antigos’, a qual ele sugere também fazer parte do processo mitopoético piro, em que novos mitos são gerados por meio da transformação radical de outros mitos. Gow propõe que essa categoria deve ser entendida como incluindo mitos que nunca foram enunciados ou escutados, ou pelo menos que não o tenham sido há muito tempo, mas que fazem certo sentido lógico para os Piro. Por mais que o esquecimento apareça de forma bastante diferente entre os Filhos, a indagação de Gow acerca do que o esquecimento significa para os Piro, e a forma em que opera dentro de sua mitopoeses, traz elementos interessantes para a atual reflexão. Naquele contexto, o esquecimento também aparece como marcador de um potencial infinito, daquilo ‘que poderia ser’ como forma de pensar o conhecimento de outrem e, portanto, como forma de colocar o conhecimento e os conceitos em movimento.

Entre os Filhos, a noção lévi-straussiana de que a geração mítica ocorre a partir da transformação também nos permite pensar no movimento de suas narrativas, em contraste com a (História) estática, legitimada, que o Estado demanda dos povos indígenas e tradicionais. Interessante, portanto, é a relação entre transformação e movimento a fim de pensar os mecanismos que os Filhos utilizam para, em primeiro lugar, presentificar o conhecimento e, com isso, as palavras presentes – quer dizer, tornar essas coisas-forças-sentimentos presentes – e, em um segundo momento, para desfazer as palavras, esvaziá-las de potência, sem desqualificá-las, uma vez que elas podem precisar reaparecer em outro momento. Assim, como sugerido acima, re-lembrar e re-esquecer são atos que colocam palavras em movimento intensivo, atos que abrem e fecham o conhecimento, respectivamente, ao mesmo tempo em que a mobilidade extensiva – entre e através de corpos e lugares abertos e fechados – também seria uma qualidade inerente às mesmas.

Em sua reflexão sobre os Piro, Gow (2001: 98) também propõe que o proble-

ma do mito esquecido traz à tona um problema metodológico importante, pois, segundo o autor, “estamos cegos aos processos de mitopoieses enquanto estes estão criando mitos totalmente novos (...) nunca teremos certeza de que a sua ausência das coleções míticas anteriores não decorreu de mero descuido”. No presente trabalho, o esquecimento também envolve um problema metodológico fundamental, dessa vez de caráter político, relativo à análise antropológica de outros regimes de conhecimento, mas que também envolve certa ‘cegueira’. Pois se, para os antropólogos ocidentais, o problema do esquecimento levanta questões de ordem causal ou conceitual, quer dizer, de ordem lógica, fica evidente na etnografia apresentada acima que para os Filhos, e provavelmente para outros povos (e portanto outros antropólogos), as questões são de outra ordem. A forma em que pensamos a palavra está no centro dessa questão, dessa cegueira, e, com isso, uma ontologia móvel em que coisas-palavras se relacionam pelo movimento e por relações que adentram e possuem corpos que abrem e fecham, nos leva a enxergar outros mundos possíveis. A questão metodológica que está em jogo aqui é, assim, a nossa capacidade de enxergar e, para tanto, a habilidade de permitir que outros mundos transformem até aquilo que a gente acredita ou pretende dominar acima de tudo – a palavra e o conhecimento – aceitando que estes não pertencem, somente, à ordem da lógica e da memória, e que não podem ser dominados e congelados, pois estão sempre em carne viva.

Julia F. Sauma possui graduação em Antropologia pelo Goldsmiths’ College, University of London (2001); mestrado em Antropologia Social pelo PPGAS do Museu Nacional/UFRJ (2007); mestrado em Pesquisa Antropológica (2008) e Doutorado em Antropologia (2014), pela University College London. É pós-doutoranda no PPGAS da FFLCH/USP e bolsista do PNPd (Programa Nacional de Pós-Doutorado) da Capes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDER, Jeffrey et al.
2004 *Cultural Trauma and Collective Identity*. Los Angeles, University of California Press.
- CAMPOS, Augusto; CAMPOS, Haroldo; e PIGNATARI, Décio
1956 “Manifesto Concretista”. *ad*, arquitetura e decoração, n. 20.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix

1997 [1980] *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo, Editora 34.

ECO, Umberto e MIGUEL, Marilyn

1988 "An Ars Oblivionalis? Forget It!". *PMLA*, vol. 103, n. 3: 254-261.

EYERMAN, Ron

2001 *Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity*. Cambridge, Cambridge University Press.

GILROY, Paul

1993 *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA, University of Harvard Press.

GOLDMAN, Marcio

2011 "Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil". *Revista de Antropologia*, vol. 54, n. 1: 407-432.

GOW, Peter

2001 *An Amazonian Myth and its History*. Oxford, Oxford University Press.

HOLBRAAD, Martin

2014 "Truth Beyond Doubt: Ifá Oracles in Havana". *HAU, Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, n. 1: 81-109.

2012 *Truth in Motion The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago e Londres, University of Chicago Press.

LIMA, Joaquim

1992 *História dos negros que através da luta conseguiram libertar-se dos senhores de escravos*. Pará, 12 dat.

MACEDO, Valéria e SZTUTMAN, Renato

2014 "A parte de que se é parte. Notas sobre individuação e divinização (a partir dos Guarani)". *Cadernos de Campo*, n. 23: 287-302.

O'DWYER, Eliane

2002 "Os Quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá". In _____. (org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro, Editora FGV, pp. 255-280.

OVERING, Joanna

- 1989 “Styles of manhood: an Amazonian contrast in tranquility and violence”. In HOWELL, S. e WILLIS, R. (orgs.), *Societies at Peace*. Londres, Tavistock Publications, pp 79-99.

RAMO Y AFFONSO, Ana

- No prelo “O que nos levanta sobre a terra: alegria e saudade fazendo parentesco”. In GALLOIS, Dominique e MACEDO, Valéria (orgs.), *Nas redes guarani. Um encontro de saberes, traduções e transformações*.

SAUMA, Julia

- 2013 *The Deep and the Erepecuru: Tracing Transgressions in an Amazonian Quilombola Territory*. Londres, tese, University College London.
- 2014 “Entrosar-se, uma reflexão etnográfica afroindígena”. *Cadernos de Campo*, n. 23: 257-270.
- 2015 “Consenso unânime: movimentos pela tranquilidade e a sobreposição de pensamentos entre os Coletivos-Quilombolas de Oriximiná”. In GRUPIONI, D. F. e DE ANDRADE, L. M. M. (orgs.), *Entre águas bravas e mansas: índios e quilombolas em Oriximiná*. São Paulo, Comissão Pró-Índio e Iepé, pp. 234-251.

SCOTT, David

- 1991 “The Event, This Memory: Notes on the Anthropology of African Diasporas in the New World”. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, v. 1: 261-284.

SMELSER, Neil

- 2004 “Psychological Trauma and Cultural Trauma”. In ALEXANDER et al. (orgs.) *Cultural Trauma and Collective Identity*. Los Angeles, University of California Press.

SZTUTMAN, Renato

- No prelo “O desabrochar da palavra: sobre o encontros dos Clastres com os Guarani”. In GALLOIS, Dominique e MACEDO, Valéria (orgs.), *Nas redes guarani. Um encontro de saberes, traduções e transformações*.

VANZOLINI, Marina

- 2014 “Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação como poder nos mundos afroindígenas”. *Cadernos de Campo*, n. 23: 271-285.

VIEIRA, Suzane

2015 *Resistência e pirraça na malhada: cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. Rio de Janeiro, tese, UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2006 “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. *Cadernos de Campo*, n. 14/15: 319-338.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; PEDERSEN, Morten; e HOLBRAAD, Martin

2014 “The Politics of Ontology: Anthropological Positions”. *Fieldsights-Theorizing the Contemporary, Cultural Anthropology Online*.

Carnal Words: About Re-Remembering and Re-Forgetting, Being and Not Being, among the Sons of Erepecuru

ABSTRACT

In this work, I explore the analytical potential of what Martin Holbraad calls ‘ontographic method’, based on the reflections of the Sons of Erepecuru about the process of remembering and forgetting reports about their ancestors, and the performance of these words on the body. The first step is a consideration of the importance that the Sons confer to the forgetfulness of their reports about the arrival of the *ancients* to the river Erepecuru, in the city of Oriximiná, state of Pará. From this ethnographic question, I describe how the need to forget and the care inherent to the act of remembering are related to the power of words to mobilize forces and feelings, healings and diseases, into the person. Such ethnographic reflection makes it possible to suggest how language and experience are related by the Sons of the Erepecuru, and how this relationship operates on the basis of a mobile ontology.

KEYWORDS

Remnants of Quilombos, Ontology, Forgetfulness, Words, Body.

Recebido em setembro de 2016. Aceito em setembro de 2016.

Antropologia Urbana: desafios e perspectivas

José Guilherme Cantor Magnani

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

✉️ jmagnani@usp.br

RESUMO

Este artigo tem como ponto de partida duas questões. Em primeiro lugar, pode a Antropologia, com os conceitos e métodos de análise forjados ao longo de pesquisas em sociedades de pequena escala, lidar com a heterogeneidade dos atuais aglomerados urbanos, em toda sua diversidade e extensão? E, em segundo lugar, não seria justamente tal legado o que dá ao seu olhar, de perto e de dentro, determinada acuidade, lá onde uma visão apenas de fora e de longe passaria ao largo? O texto começa passando em revista diferentes enfoques diante da cidade e as formas como foi constituída enquanto objeto de análise; em seguida é apresentado o ponto de vista da Antropologia para, finalmente, entrar no tema propriamente dito do artigo: as condições de exercício da etnografia, seu método diferencial, no contexto urbano contemporâneo.

PALAVRAS-CHAVE

Antropologia Urbana, etnografia, metodologia, cidades contemporâneas, Circuito sateré na Amazônia.

Este artigo tem como ponto de partida duas questões. Em primeiro lugar, pode a Antropologia, com os conceitos e métodos de análise forjados ao longo de pesquisas em sociedades de pequena escala – cuja forma de assentamento não, era, precisamente, a cidade – lidar com a heterogeneidade dos atuais aglomerados urbanos, em toda sua diversidade e extensão? Em segundo – e esse é, propriamente, o desafio de fundo – não seria justamente tal legado o que dá a seu olhar, *de perto e de dentro*, determinada acuidade, lá onde uma visão estritamente *de fora e de longe* passaria ao largo? A hipótese que se segue pode, assim, ser formulada: a Antropologia, ao acionar – com os necessários ajustes – esse legado e seu modo de operar, a etnografia, oferece um diferencial frente às demais ciências sociais para o entendimento do fenômeno urbano. Para tanto, começarei passando em revista diferentes enfoques diante da cidade e as formas como foi constituída enquanto objeto de análise; em seguida, apresentarei o ponto de vista da Antropologia para, finalmente, entrar no tema propriamente dito deste artigo: as condições de exercício de seu método, a etnografia, no contexto urbano contemporâneo.¹

1. A CIDADE NAS CIÊNCIAS HUMANAS

Desde as primeiras evidências de sua presença em sítios arqueológicos, datadas em torno de cinco mil anos atrás na Mesopotâmia, no vale do Indo, na região andina, entre outros, assentamentos urbanos têm sido objeto de estudo por parte de diferentes disciplinas tais como a História, destacando-se os clássicos Fustel de Coulanges, *A cidade antiga* (1864); Fernand Braudel, *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo* (1949); Lewis Mumford, *A cidade na história* (1961); na Arquitetura e Urbanismo, Paolo Sica com *La imagen de la ciudad* (1970); Norbert Schoenauer, *6.000 Anos de Hábitat* (1981) e Leonardo Benévolo, *História da cidade* (1975); na Geografia, Harold Mayer e Clyde Kohne, *Readings in Urban Geography* (1959) e David Harvey, *Condição pós-moderna* (1989); na Arqueologia, André Leroi-Gourhan, *O gesto e a palavra* (1964 e 1965) – para citar apenas alguns autores que compulsei, entre outros.

Mais especificamente na Sociologia, e tomando como referência os trabalhos pioneiros de Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel e Max Weber, é recorrente o uso do termo “comunidade” ou algum equivalente, sempre em oposição ao de “sociedade”. Essa relação contrastiva ficou consagrada a partir da obra de Tönnies (1963), mas se pode reconhecê-la na terminologia durkheimiana, “solidariedade mecânica” versus “solidariedade orgânica” (1973), *mutatis mutandis*, aponta para a mesma questão. Weber (1999) utiliza o termo comunidade para nomear a cidade do Ocidente que surge por obra da “usurpação” dos moradores do burgo medieval frente ao poder do príncipe ou do bispo e que

¹ O artigo aqui apresentado retoma e amplia o esquema da “prova pública oral de erudição”, tal como é denominado um dos itens do concurso para obtenção do título de professor titular no Departamento de Antropologia da FFLCH da USP, que prestei em 11 de outubro de 2012.

resultou numa irmandade (*communitas*), fundamentada por juramento (*conjuratio*). Segundo Tönnies, a comunidade é marcada por laços de sangue, relações primárias, consenso, rígido controle social; a sociedade, ao contrário, caracteriza-se pela presença de relações secundárias, pela convenção e anonimato. Por meio dessa oposição, o autor descreve a transformação de uma forma tradicional de vida com base numa economia predominantemente de subsistência, “de uma Europa paroquial e agrária para uma sociedade mais cosmopolita e comercial”, nos termos de Mellor. A consequente perda de autonomia da economia doméstica para uma produção voltada ao mercado teria significado, para ele, despojar o trabalho de “estilo, dignidade e encanto”, ainda conforme essa autora (1984: 290). Tal oposição reaparece em Simmel (1987) quando distingue o tipo metropolitano – espécie de personalidade intelectual, calculista, reservada – do habitante do pequeno povoado, onde a vida descansaria sobre relacionamentos emocionais mais profundos. Como Tönnies, Simmel vai mostrar a transição dos padrões coesivos da comunidade tradicional às formas anônimas e racionais do mundo urbano e industrial.

Frente a essas versões do par opositivo de base, *comunidade versus sociedade*, qual a posição propriamente da Antropologia? Edmund Leach, em *A diversidade da antropologia* afirma:

Defendo que os conhecimentos dos antropólogos sociais têm uma qualidade especial, devido à área onde exercitam sua imaginação artística. Essa área é o espaço de alguma pequena comunidade de pessoas que vivem juntas em circunstâncias em que a maior parte de suas comunicações diárias depende diretamente da interação. Isto não abrange toda a vida social humana, muito menos abrange toda a história humana. Mas todos os seres humanos gastam grande parte de suas vidas em contextos desta espécie (1989: 50-51).

Esta “preferência” dos antropólogos pela comunidade é também ressaltada por Viveiros de Castro e Gilberto Velho no texto “O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas”. Nesse artigo, em que analisam uma variante daquela oposição, não menos conhecida – *civilização versus cultura* – com base no conceito de *Kultur*, caro ao Romantismo alemão, reiteram a escolha da Antropologia por esta última:

Na Alemanha, civilização veio indicar as realizações materiais de um povo; cultura, por outro lado, referia-se aos aspectos espirituais de uma comunidade. Enquanto a primeira noção traz em si – em seu uso francês – a ideia de progresso, a outra voltava-se para a tradição; aquela inseria-se no expansionismo colonial, esta marcava a singularidade de cada povo. E com efeito, a noção de Civilização

permanece tingida pelo sentimento de uma especificidade do Ocidente como um todo, de uma autoconsciência satisfeita; a cultura, por sua vez, foi assumida pela Antropologia, discurso ocidental sobre a alteridade. (...) se o conceito de cultura veio a predominar sobre civilização é porque originalmente esse se adequava melhor à proposta da Antropologia (Viveiros de Castro e Velho, 1978: 5).

Assim, “civilização” é associada a progresso, urbanização e a valores ocidentais, enquanto “cultura” é identificada com *Volksgeist*, voltada para a tradição – o que só reforça, com outros termos, aquele mesmo Grande Divisor. Apesar de a cidade não constituir propriamente um objeto de estudo privilegiado no campo tradicional da Antropologia, posto que é a partir de outras formas de assentamento – o acampamento, a aldeia – que a disciplina vai recortar preferencialmente seus temas de estudo, dois centros universitários voltados para a questão da urbanização, em contextos diferentes, destacam-se: a Escola Sociológica de Chicago, já na década de 1920, e a Escola de Manchester, nos anos 1950.

No primeiro caso, o interesse por questões urbanas surgiu em razão dos problemas advindos da rápida urbanização dessa cidade do centro-norte dos Estados Unidos e, mais especificamente, dos processos migratórios que para ela convergiam: o referencial interpretativo foi a Ecologia Humana e a preocupação inicial era com as “patologias sociais”, resultantes justamente das dificuldades e desafios para a inserção das levas de novos habitantes, principalmente do leste europeu, no novo e desconhecido meio. Apesar da denominação “sociológica” do departamento em que esses estudos eram realizados, na Universidade de Chicago, Ulf Hannerz (1986) se refere a alguns dos seus pesquisadores como os “etnógrafos de Chicago”, para ressaltar o caráter antropológico dos métodos de trabalho por eles empregados.

Já para a Escola de Manchester, outras foram as transformações sociais que constituíram os temas de pesquisa. Com origem no Instituto Rhodes-Livingstone, na antiga Rodésia do Norte (hoje Zâmbia), o contexto histórico foi a descolonização no continente africano e, mais especificamente, o processo de “destribalização” na África Central: o objeto deslocou-se dos sistemas tradicionais para a emergência de novas nações na era pós-colonial. As mudanças sociais daí decorrentes permearam as preocupações de um grupo de antropólogos de origem sul-africana, os quais, sob a liderança de Max Gluckman, debruçaram-se sobre problemas decorrentes das migrações para as cidades, a habitação, o trabalho assalariado etc. Contribuições dessa escola foram, entre outras, o estudo de redes sociais e a chamada “análise situacional”.

Destas duas, foi a Escola de Chicago a que teve influência direta nos estudos urbanos do Brasil, principalmente na Escola Livre de Sociologia e Política,

fundada em São Paulo em 1933. Tiveram aí destaque os “estudos de comunidade” (Emilio Willems, 1947; Lucila Hermann, 1948; Donald Pierson, 1951; Emílio Willems e Gioconda Mussolini, 1952; Charles Wagley, 1953; Oracy Nogueira, 1962; Antonio Candido, 1964; entre outros), cujos objetos de estudo, contudo, eram vilas e pequenas cidades interioranas e não uma metrópole como Chicago. Foi só mesmo a partir do final dos anos 1970 e começo dos 80 que se inicia uma Antropologia Urbana na então Faculdade de Filosofia Ciências e Letras da USP, voltada para o fenômeno urbano numa cidade de grande porte. Diferenciando-se tanto dos estudos de comunidade como das análises de cunho mais sociológico, as pesquisas pioneiras de Ruth Cardoso e Eunice Ribeiro Durham e as de seus primeiros orientandos marcaram época – não é o caso, porém, de desenvolver aqui este tema, já tratado em trabalho anterior (Magnani, 2012).

2. A ANTROPOLOGIA E A CIDADE

Se a cidade não constituiu, nos inícios da disciplina, um objeto de especial interesse para uma análise continuada com base em pesquisas cumulativas – como aconteceu em outros campos da Antropologia –, a crescente predominância da urbanização² e até mesmo a própria fragilização e risco de desaparecimento das sociedades autóctones, conforme alertava Lévi-Strauss (1962), fizeram dela um tema que, finalmente, chegou aos antropólogos. Por falar nesse autor, cabe introduzir aqui a (talvez longa) referência a uma reflexão sua, pouco conhecida, sobre cidade, mas que certamente fornece um bom elemento para a continuidade do argumento que se seguirá.³

2.1. A JORNADA DE LÉVI-STRAUSS

Em novembro de 1935, deixando para trás as “etnografias de domingo” pelos arredores da cidade de São Paulo onde, nos fins de semana, juntamente com sua então mulher, Dina, registrava festas e folguedos populares, Lévi-Strauss embrenha-se pelo sertão em busca daqueles grupos que, como era de praxe, constituíam o verdadeiro interesse dos antropólogos: populações indígenas. Em sua jornada, porém, pelo interior paulista, passando por cidades do Norte do Paraná recém-implantadas ao longo de um tronco rodoferroviário, depa-rou-se com um fenômeno inusitado – núcleos urbanos, de início constituídos por umas poucas casas de troncos falquejados, seguindo técnicas construtivas de imigrantes europeus. Não se tratava, contudo, de uma ocupação desordenada, pois apresentava regularidade, era possível distinguir ali alguns princípios simples, geométricos. “Que misteriosos fatores”, perguntava-se Lévi-Strauss (1996:114), seriam responsáveis por aqueles quadriláteros onde

2 Até meados do século XIX, a população urbana mundial não passava de 7.1%.

3 Em novembro de 1999, o Departamento de Antropologia da USP organizou um seminário em homenagem a Claude Lévi-Strauss por ocasião de seu 90º aniversário. Os papers apresentados sobre temas inspirados em sua obra como o parentesco, a mitologia e o método estrutural foram posteriormente reunidos numa edição especial da Revista de Antropologia (42/1-2). Participei da iniciativa como organizador desse número e com o artigo “As cidades de Tristes Trópicos” (Magnani, 1999), em que retomava aspectos pouco lembrados de sua expedição – as impressões causadas pelo processo de urbanização do interior paulista, pelas cidades planejadas do norte do Paraná, pela construção de Goiânia e a comparação com cidades da Índia e Paquistão. O que segue se remete a algumas dessas reflexões, pois, surpreendentemente atuais, fornecem pistas para avançar na reflexão sobre a cidade em uma perspectiva mais ampliada.

as ruas eram todas iguais, em ângulo reto? Não escapava à sua observação o fato de que algumas eram centrais e outras periféricas; ora perpendiculares à linha ferroviária ou à estrada, ora paralelas. Por sobre a grade das combinações possíveis distribuíam-se as conhecidas funções urbanas do comércio, dos negócios, da moradia e dos serviços públicos.

Algumas se situavam preferencialmente no sentido do tráfego, enquanto outras procuravam as transversais. Além disso, outro “misterioso” elemento distinguia linhas de ordem e desordem, regendo a distribuição da carência ou abundância: o alinhamento na direção leste/oeste. “Há muito deixamos de adorar o sol”, registra ele, mas a persistência em seguir sua trajetória ainda se reveste de atualidade. E prossegue:

(...) a vida urbana apresenta um estranho contraste. Embora represente a forma mais complexa e requintada da civilização, em virtude da concentração humana excepcional que realiza num espaço reduzido e da duração do seu ciclo, precipita no seu cadinho atitudes inconscientes, cada uma delas infinitesimal, mas que, devido ao número de indivíduos que as manifestam do mesmo modo e em grau idêntico, se tornam capazes de engendrar grandes efeitos (Lévi-Strauss, 1996: 116).

Eis, em concisa e elegante enunciação, uma espécie de fórmula de cidade. Explicações que à primeira vista poderiam ser vistas como superstições – aqueles “misteriosos elementos” – muitos deles são o resultado de uma forma de pensar que Lévi-Strauss irá desenvolver em *O pensamento selvagem* (1976), principalmente com a ideia de “ciência do concreto”: o espaço possui seus próprios valores, assim como os sons e os perfumes têm cores e os sentimentos, um peso.

Portanto, não é de modo metafórico que é correto comparar – como se fez com tanta frequência – uma cidade a uma sinfonia ou a um poema; são objetos da mesma natureza. Talvez ainda mais preciosa, a cidade se situa na confluência da natureza e do artifício. Congregação de animais que encerram dentro de seus limites sua história biológica e que ao mesmo tempo a modelam com todas as suas intenções de seres pensantes, por sua gênese e sua forma a cidade depende simultaneamente da procriação biológica, da evolução orgânica e da criação estética. É a um só tempo objeto de natureza e sujeito de cultura; indivíduo e grupo; vivida e sonhada: a coisa humana por excelência (Lévi-Strauss, 1962: 116).

A visita a Goiânia em 1937 e as impressões deixadas pela única edificação que então sobressaía na planície, o grande e (segundo ele) desgracioso hotel,

fornece-lhe o gancho para continuar a análise. A bordo de um “tapete voador”, expressão que emprega como título do capítulo seguinte em *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss deixa o planalto central brasileiro em direção à Índia e ao Paquistão. A comparação, agora, será numa perspectiva ampla, entre unidades mais afastadas no espaço e no tempo. A visão das ruínas das antigas cidades de Mohenjo-Daro e Harappa, revelando o plano urbanístico em retícula, evoca similares modernos:

Gostamos de imaginar que, ao fim de 4 ou 5 mil anos de história um ciclo se encerrou; que a civilização urbana, industrial, burguesa, inaugurada pelas cidades do Indus, não era tão diferente, em sua inspiração profunda, daquela fadada, após uma longa involução na crisálida europeia, a alcançar a plenitude do outro lado do Atlântico. Quando ainda era jovem, o mais Velho Mundo já esboçava o semblante do Novo (1962: 122).

Marília, Presidente Prudente, Londrina, Arapongas, Goiânia, Calcutá, Mohenjo-Daro... Em que medida e por quais razões realidades tão distantes no tempo, tão díspares quanto aos processos de sua formação histórica poderiam ser pensadas como elementos de um mesmo conjunto? Em que aspectos o mundo mais antigo se revela no rosto do novo? O que há em comum entre essas cidades certamente não está no plano do contingente, mas no de uma estrutura de mais longa duração, à qual só se chega pela identificação de uma “forma-cidade” mais perene.

Com base nessas formulações é até tentador agrupar, no mesmo quadro, outras imagens, histórica e espacialmente tão distantes como a aldeia bororo e a estreita relação de sua forma espacial com a organização social; a mandala que prefigura em sofisticado desenho o traçado da cidade indiana e determina sua implantação concreta; o padrão em retícula de Hipódamo de Mileto em cidades gregas, o gesto do centurião romano com sua *groma*, traçando no solo os *cardines* e *decumani* que fundam mais uma *urbs*, após a devida consulta aos *augures*; e, finalmente, até mesmo o urbanista moderno inclinado sobre seu projeto na prancheta ou diante de um programa na tela do computador. Essas imagens pressupõem pares como prefiguração/implantação, modelo/realização, projeto/obra que, certamente, não poderiam ser dispostos numa sequência sintagmático-evolutiva – do mais simples para o mais complexo –, pois o que realmente lhes dá sentido comum é o pertencimento a um mesmo conjunto sincrônico-paradigmático.

Levando em conta tais agrupamentos, até se pode constatar neles uma certa homologia de escala, mas o que diria Lévi-Strauss diante do espetáculo de ajuntamentos humanos da ordem de dezenas de milhões de pessoas, como

é o caso de alguns dos maiores centros urbanos contemporâneos? A julgar pelas conclusões de algumas análises sobre os rumos e consequências do processo de urbanização atualmente em curso, parece improvável que se pudesse continuar afirmando que a cidade “é a coisa humana por excelência”. Mas seria possível, mesmo assim, identificar nelas uma estrutura comum? Em termos... E é o próprio quem faz a ressalva:

Nunca me ocorreu a ideia – que me parece extravagante – de que tudo na vida social esteja sujeito à análise estrutural (...) aqui e ali formam-se algumas ilhotas de organização. Minha história pessoal, minhas opções científicas fizeram com que me interessasse mais por elas do que pelo resto (Lévi-Strauss e Eribon, 1990: 133).

Sua escolha pelos domínios do parentesco e do mito, coetâneos à própria humanidade, deixa clara ao menos duas condições para a viabilidade desse tipo de análise: a dimensão do *corpus* e a universalidade da ocorrência. Com relação ao fenômeno urbano, contudo, há que reconhecer que nem sempre os homens viveram em cidades e que nem todos moram nelas; só muito recentemente, aliás, a urbanização tornou-se uma tendência mais geral, de forma que princípios porventura responsáveis por sua estruturação no plano da longa duração ainda não teriam tido tempo suficiente para decantar.

Mas... quem sabe? Talvez em determinados períodos históricos algumas cidades pudessem ser vistas como partes de um conjunto e, formando um *corpus* reconhecido, ser incluídas naquelas “ilhotas”. Em sua clássica análise sobre a emergência da cidade ocidental, na seção “A dominação não legítima – tipologia das cidades” (1999, vol 2: 408 e ss.), Max Weber aponta a *usurpação* por parte dos moradores do burgo, diante do poder do senhor feudal, como o ato fundador desse núcleo urbano que tem como elementos constitutivos a fortaleza, o mercado e o tribunal. Seu funcionamento, segundo regras acordadas em função das necessidades econômicas, jurídicas e políticas dos *burgenses*, só foi possível porque este arranjo tinha como pressuposto a dissolução do que ele chamou de laços clânicos – fundados em lealdades de parentesco – garantindo o governo autônomo, uma associação livre, por meio de um juramento, a *conjuratio*. “O ar da cidade torna livre” era o adágio que justificava o acolhimento dos que se desgarravam dos vínculos senhoriais ou perambulavam à margem deles. As típicas cidades da Alta Idade Média, cuja dinâmica era ditada pelo padrão de crescimento orgânico, tinham em seu centro, delimitado pelas ruas, praças e largos, aqueles equipamentos – ao mesmo tempo símbolos e sede do poder. Como não reconhecer, nesse *corpus*, a presença de uma estrutura de base?⁴

⁴ E como não lembrar, aqui, muitas de nossas cidades interioranas com seu coreto na praça central, ladeada pela “casa de câmara e cadeia”, a prefeitura, a igreja matriz...

2.2.A CIDADE CONTEMPORÂNEA

Talvez lá fosse possível, mas a realidade atual dos processos de urbanização há muito deixaram para trás esse modelo. Aliás, Jürgen Habermas, numa conferência (1992 [1981]) em que discutia a arquitetura no contexto da polêmica modernismo *versus* pós-modernismo, já alertava para isso: ao contabilizar as frustradas tentativas das propostas típicas da arquitetura moderna – salvar o centro, manter a divisão entre quarteirões residenciais e comerciais, entre áreas verdes e de instalações industriais, organizar o tráfego etc.⁵ – o filósofo se questionava “se o próprio conceito de cidade não está ultrapassado”:

As marcas da cidade ocidental, como Max Weber a descreveu, da cidade burguesa na Alta Idade Média europeia, da nobreza urbana na Itália do norte renascentista, da capital dos principados, reformada pelos arquitetos barrocos da casa real, estas marcas históricas confluíram em nossas cabeças até formarem um conceito difuso e multiestratificado. Este pertence ao tipo identificado por Wittgenstein como parte dos hábitos e da auto-compreensão da prática cotidiana: nosso conceito de cidade liga-se a uma forma de vida. Esta, contudo, se transformou a tal ponto que o conceito dela derivado já não logra alcançá-la (1992 [1981]: 123).

O autor prossegue: “Enquanto um mundo abarcável, a cidade pôde ser arquitetonicamente formada e representada para os sentidos”, o que quer dizer que as funções sociais da vida urbana – nos seus aspectos econômicos, políticos, culturais, de práticas religiosas, da vida cotidiana no âmbito do morar, da recreação, da festa – podiam ser vivenciadas e percebidas num marco temporal e espacial claramente configurado. Contudo, já “no século XIX ao mais tardar, a cidade torna-se ponto de intersecção de relações funcionais de outra espécie” (grifo meu). As próprias estações ferroviárias, por exemplo, já não permitiam a apreensão do tráfego ao longo de suas linhas, muito diferente da “clareza com que outrora os portões da cidade sugeriam as ligações concretas com as vilas adjacentes e a cidade mais próxima”. A vida urbana é cada vez mais mediada por “conexões sistêmicas não configuráveis” e “as aglomerações urbanas emanciparam-se do velho conceito de cidade ao qual, no entanto, se apega nosso coração” (Habermas, 1992 [1981]: 123).

Se tal é o diagnóstico das metrópoles modernas do século XIX, então já da ordem de milhões de habitantes – Paris, cenário para os poemas de Baudelaire e os romances de Eugène Sue e Gustave Flaubert, tinha 2 milhões; a Londres de Charles Dickens, Frederic Engels e Edgar Allan Poe, 2,6 milhões; e mesmo na Berlim de Simmel, a população era de 1,5 milhão –, que dizer do quadro

5 Proposta que remete ao ideário da *Carta de Atenas* em que Le Corbusier (1989 [1941]) sintetiza os resultados do quarto CIAM (Congresso Internacional de Arquitetura Moderna) (1933), considerado uma espécie de manifesto do chamado urbanismo racionalista.

atual em que, para ser ter uma ideia, já em 1975 três cidades – Tóquio, Nova York e a Cidade do México – tinham mais de 10 milhões de habitantes? Em 2005, já eram 20!

Para levar adiante essa polêmica, cabe observar que urbanistas contemporâneos tentam, mesmo assim, detectar padrões de urbanização nesses imensos aglomerados, com base em fatores e variáveis macro estruturais. Olivier Mongin (2005), por exemplo, retoma uma discussão iniciada por Saskia Sassen (1991) sobre “cidade global” e estabelece novas distinções: sua tipologia, no contexto do que denomina a terceira fase da globalização – caracterizada pela prevalência dos fluxos sobre os lugares –, é mais abrangente. Desta forma, distingue três momentos ou fases desse processo: a primeira, em fins da Idade Média e do Renascimento, com a emergência das “economias-mundo capitalistas”; a segunda, da sociedade que emerge da Revolução Industrial; e a terceira, a fase da passagem das “economias-mundo” para uma “única economia-mundo” a partir dos anos 1960, com base em novas tecnologias e na perda de importância do Estado enquanto principal motor da política industrial.

A condição urbana generalizada, que empurra seus limites em virtude da predominância dos fluxos sobre os lugares, caracteriza-se, segundo este autor, por um tipo de crescimento que leva tanto ao fenômeno das “megacidades” como também ao das cidades com acesso privilegiado ao mundo ilimitado do virtual – estas últimas seriam as “cidades globais”, na denominação de Sassen. A “megacidade”, ou “cidade-mundo” – cuja maior ocorrência se dá na Ásia, África e América Latina –, caracteriza-se pela extensão espacial e demográfica, enquanto a cidade global é a cidade conectada aos fluxos globalizados. Entre ambas, situa-se a “metrópole”, marcada pela presença de uma pluralidade de polos urbanos designados como *inner cities*, *suburban corridors*, *gated communities* e outros neologismos, cujos exemplos são encontrados na África do Sul (Pretoria, Joanesburgo) e nos EUA (San Francisco, Indianápolis), entre outros. Lagos, México e São Paulo pertenceriam ao primeiro tipo, “megacidades”, enquanto Londres, Tóquio e Nova York tipificam as “cidades globais”, aquelas que, na acepção de Sassen, constituem as novas centralidades da rede econômica globalizada, com um território bem circunscrito e protegido.

A discussão sobre fluxos globais não é estranha à Antropologia. Há autores que enfatizam os efeitos homogeneizadores do sistema mundial sobre culturas locais, creditando tal influência à “grande narrativa da dominação ocidental”, conforme a expressão usada por Marshall Sahlins para designar essa leitura (1997: 15). Nesse artigo, “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica”, o autor mostra, porém, com base em etnografias recentes, que não há uma só lógica nem uma única direção no fluxo transnacional por onde transitam pesso-

as, mercadorias e recursos. Não raras vezes esse intercâmbio termina fortalecendo costumes e instituições tradicionais num dos polos, aquele constituído pela longínqua aldeia de origem, e todo esse processo em suas múltiplas facetas é designado por Sahlins como “indigenização da modernidade”.

Mas o propósito aqui não é discutir a ordem internacional e sim delimitar um campo no qual se possam considerar alternativas de análise voltadas para a dinâmica interna da cidade contemporânea. Grande parte das análises, contudo, principalmente quando o foco são as cidades que Mongin classifica como cidades mundo situadas no chamado Terceiro Mundo, produz leituras na chave do caos urbano, da precariedade dos equipamentos, da desigualdade social. Ilustrativo dessa postura foi o ocorrido com o conhecido urbanista catalão, Jordi Borja, em uma de suas visitas a São Paulo. Convidado a participar de um programa de televisão para falar dos problemas das grandes cidades, foi previamente instruído pelo jornalista: “Quero que o senhor diga como a cidade de São Paulo está mal, uma catástrofe, nada funciona etc.; que diga também como, em geral, as cidades vão mal, com problemas de insegurança, contaminação, falta de moradia, proliferação de bairros marginais, pois em todas as cidades há grandes problemas.” Prossegue o depoimento: “Respondi-lhe: sim, é verdade, mas interessa-me mais ver que tipo de respostas é possível dar a esses problemas. Então já não lhe interessou a entrevista e a desmarcou. Já estávamos esperando na porta do estúdio para começar e mesmo assim a desmarcou” (tradução minha, Borja, 1995: 11).

Tomando como referência a capital paulistana, que certamente se encaixaria na classificação de “cidade mundo”, com sua imensa periferia, não se pode, contudo, reduzi-la simplesmente a uma cidade que cresceu demais e desordenadamente – daí suas mazelas e distorções. A própria escala – tal como a de outros aglomerados urbanos assemelhados – impõe novos parâmetros na distribuição e na forma de seus espaços públicos, nas suas relações com o espaço privado, no papel dos ambientes coletivos e nas diferentes maneiras por meio das quais os agentes (moradores, visitantes, trabalhadores, funcionários, setores organizados, segmentos excluídos, “desviantes” etc.) usam e se apropriam de cada uma dessas modalidades de relações espaciais.

Para além da nostalgia pela “velha rua moderna” (Berman, 1989:162) ou do “balé das calçadas” (Jane Jacobs, 1992 [1961]: 50) – posturas críticas ao ideário já ultrapassado do projeto modernista da Carta de Atenas (Le Corbusier, 1989 [1941]) – certamente haveria que se perguntar se o exercício da cidadania, das práticas urbanas e dos rituais da vida pública não teriam, no contexto dessa e outras grandes cidades contemporâneas, outros espaços e estratégias: para tanto, é necessário procurá-los com uma estratégia adequada.

3. A PROPOSTA DA ANTROPOLOGIA

É o que se propõe com a Antropologia, por meio do método etnográfico. As grandes cidades certamente são importantes para análise e reflexão não apenas porque integram o chamado sistema mundial e são decisivas no fluxo globalizado e na destinação dos capitais e mão de obra, mas também porque concentram serviços, oferecem oportunidades de trabalho, produzem comportamentos, determinam e/ou acolhem estilos de vida – e não apenas aqueles compatíveis com o circuito dos usuários abonados, do grande capital, frequentadores da rede hoteleira, de gastronomia e de lazer que seguem padrões internacionais, tido como marca da “cidade global” de Sassen e Mongin.

A presença de imigrantes, visitantes, moradores temporários, refugiados e de minorias; de segmentos diversificados com relação a orientação sexual, necessidades especiais, identificação étnica ou regional, preferências culturais e crenças; de grupos articulados em torno de opções políticas e estratégias de ação contestatórias ou propositivas e de segmentos marcados pela exclusão – toda essa diversidade leva a pensar não na fragmentação de um multiculturalismo difuso, mas na possibilidade de sistemas de trocas em outra escala, com parceiros até então impensáveis, ensejando arranjos, iniciativas, experiências e conflitos de diferentes matizes.

É evidente que não há como negar todos aqueles problemas apontados nos diagnósticos com base nos grandes números, comprovados também pela própria experiência do dia-a-dia dessas grandes cidades; nem, evidentemente, as injunções dos interesses das corporações transnacionais e das elites locais nos sistemas decisórios sobre o ordenamento urbano e sua influência na deterioração da qualidade de vida de grande parte da população.

Mas a pergunta que ainda paira é: isso é tudo? Este cenário esgota o leque das experiências urbanas? Não seria possível chegar a outras conclusões, desvelar outros planos mudando este foco de análise, *de longe e de fora*, com base em outros métodos e instrumentos de pesquisa como os da Antropologia, por exemplo? É aqui que entra a perspectiva de *perto e de dentro*, como proposta para dar início à apreensão dos padrões de comportamento – não de indivíduos atomizados, mas dos múltiplos, variados e heterogêneos conjuntos de atores sociais cuja vida cotidiana transcorre, por meio dos seus criativos *arranjos*, na paisagem da cidade e em diálogo com seus equipamentos.

3.1. A ETNOGRAFIA

Assim, se a Antropologia, com base em tudo que foi dito, não pretende abrir mão de refletir sobre essas novas formas de ajuntamento humano com suas

dinâmicas, características e problemas e específicos, a partir de uma perspectiva etnográfica, a primeira tarefa que se coloca é definir o ponto de partida: a própria cidade enquanto unidade, ou as múltiplas práticas que nelas se desenvolvem? Tendo em vista justamente a complexidade, dimensão e heterogeneidade das cidades contemporâneas, parece impraticável tomá-las como um recorte pronto e dado para aplicação do método etnográfico. Não é demais lembrar que em *Na Metrópole* já estava um alerta:

“Da porta da minha barraca”, escreveu Evans-Pritchard nas primeiras páginas de sua clássica etnografia, “podia ver o que acontecia no acampamento ou aldeia e todo o tempo era gasto na companhia dos Nuer”. Se esta passagem de Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota (1978 [1940]: 20) constitui a imagem canônica da pesquisa de campo, nada mais distante, então, das condições de trabalho de um antropólogo às voltas com questões e problemas característicos das modernas sociedades urbano-industriais, cujo campo é a cidade: da janela de seu apartamento não tem diante de si o espetáculo da vida social em sua totalidade e mesmo que conviva mais intensamente com o grupo que está estudando, nem sempre gasta todo o tempo em sua companhia (Magnani e Torres, 1996: 19-20).

Continuava o alerta:

Cabem, por conseguinte, as perguntas: podem os antropólogos, com os conceitos e instrumentos de pesquisa forjados no estudo dos então chamados povos “primitivos” – observação participante, análise qualitativa, foco de análise dirigido para recortes empíricos bem limitados e definidos – dar conta da complexidade que caracteriza as sociedades contemporâneas? Como estabelecer as mediações necessárias entre o trabalho de campo – particularizado, minucioso, atento para cada detalhe – e instâncias interpretativas mais amplas? Poderão superar, os antropólogos, a tentação do “padrão aldeia” e assim articular a singularidade de seu objeto com outras variáveis da vida urbana, principalmente nas grandes e superpovoadas metrópoles? (Magnani e Torres, 1996: 20)

Trata-se, a bem da verdade, de uma contraposição um tanto retórica, pois nem mesmo nas atuais pesquisas de etnologia com populações indígenas o foco da análise se restringe a recortes com fronteiras bem definidas e fechadas. O desafio, no entanto, é real, conforme já anunciado no início deste texto: de um lado está a cidade contemporânea que não configura uma unidade operacional, claramente delimitada, nem mesmo para a governança – haja vista as dificulda-

des para estabelecer planos diretores abrangentes – e, de outro, o risco de ceder à fragmentação e cair na “tentação da aldeia”.

Entretanto, se não há uma ordem, isso não quer dizer que não haja nenhuma. Se essas cidades já não apresentam um ponto de referência nítido nem contornos definidos capazes de identificar uma única centralidade (Frúgoli, 2000) e projetar uma imagem de totalidade, é preciso começar por estabelecer mediações entre o nível das experiências dos atores e o de processos mais abrangentes e assim reconstituir unidades de análise em busca de regularidades, sob pena de se embarcar (e se perder) na multiplicidade dos arranjos particularizados. Daí a necessidade de contar com instrumentos que permitam uma articulação entre tais planos.

Foi esse o propósito do emprego das categorias de *pedaço*, *mancha*, *trajeto*, *circuito* e *pórtico*, aplicadas a determinados campos como o lazer, práticas corporais, novas modalidades de religiosidade, formas de sociabilidade – entre outros, nas pesquisas do Núcleo de Antropologia Urbana (NAU). Desta forma, pretende-se recuperar a ideia do “infinitesimal” aduzida por Lévi-Strauss nas referências trazidas anteriormente. Assim – e aqui me permito esta longa transcrição de um trecho do livro *Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana* (Magnani, 2012: 292-293):

(...) Quando uma iaô deposita a oferenda para seu orixá em determinada esquina da cidade, tal atitude pode ser creditada a fatores subjetivos, individuais (conveniência pessoal, proximidade, facilidade de locomoção) ou a ditames da nação ou linhagem a que pertence, no quadro mais geral das religiões afro-brasileiras. Contudo, a preferência por determinadas ruas e encruzilhadas, ou, no caso de determinados “despachos”, por áreas mais abrangentes como cemitérios ou parques – constituindo, quem sabe, uma *mancha* –, já levanta pistas para pensar a relação entre uma prática religiosa e significados atribuídos a determinados espaços da cidade.

O mesmo pode ser aplicado a outra manifestação da religiosidade contemporânea: que um ou outro espaço neo-esotérico realize algum tipo de cerimônia para celebrar a auspiciosa ocorrência da Lua Cheia, tal fato pode ser explicado em razão de escolhas doutrinárias ou filosóficas desse centro em particular. Mas quando se descobre que tal forma de celebração ocorre com regularidade e com uma mesma estrutura ao longo de um *circuito*, independentemente dos (incontáveis) sistemas que servem de base a cada uma das instituições que o integram – de tal forma que, como rito, já virou evento de um verdadeiro calendário –, pode-se supor que se está diante de uma recorrência de outra ordem.

E nem sempre essas regularidades e ordenamentos são agenciados dentro das vias legais. As ordens (e a “ordem”) de facções do chamado crime organizado, por exemplo, que das prisões normatizam o cotidiano de certos (ou segmentos

de) bairros da periferia, produzem efeitos surpreendentes, como mostrou o caso de uma mãe obrigada por elementos do crime organizado a denunciar o filho, acusado de assassinato, para evitar incursão da polícia na área, conforme noticiado pela mídia em 15 de janeiro de 2009. Normas e princípios inspirados no decálogo do PCC (Primeiro Comando da Capital) migram para outras áreas e se combinam com seus códigos de conduta, como os do *hip-hop*, *rap*, torcidas organizadas de futebol, pichadores, nas quais o dístico “lealdade, humildade, proceder”, por exemplo, é invocado para regular relações entre os membros de algum *pedaço*, entre estes e os de fora e também com a polícia.

Veza por outra, alguns canais de troca e regras de convivência entre ordenamentos diferentes se chocam. A favela de Paraisópolis, a segunda maior da cidade e que em suas origens abrigou famílias dos trabalhadores que construíram o estádio do Morumbi, faz fronteira – tem seu *pórtico* – com o bairro desse nome, de classe alta. Domésticas, porteiros, encanadores, vigias e outros profissionais oriundos da favela prestam serviços aos moradores do Morumbi; escolas de alto padrão, além de outras instituições da região, entre as quais o Hospital Albert Einstein, mantêm nela alguns programas sociais, conhecidos como “projetos”. Mas é uma favela em que milicianos, traficantes, associações de moradores e policiais mantêm uma instável rede de divisão de poderes e que foi rompida quando alguns dos atores quebraram certas regras. O protesto, permitido e incentivado por uma das facções, saiu do controle e, aí sim, uma operação da ordem oficial fez-se presente, atravessando o *pórtico* de forma espetacular – com carros blindados, pelotões de choque, tropas de elite –, desorganizando temporariamente o equilíbrio da complexa *mancha* onde transcorre o cotidiano de 60.000 moradores da favela e as relações de muitos deles com os abonados vizinhos. Os incidentes ocorreram em fevereiro de 2009 e a intervenção das forças policiais foi denominada “Operação Saturação”.

Seguindo outras pistas, distante de zonas fortemente marcadas pela ilegalidade, em certos movimentos culturais de periferia são feitos contatos e alianças com jovens de outras regiões, alguns universitários, que descobrem novos *trajetos* mas devem seguir as regras do *pedaço* que começam a frequentar. Um exemplo é a Cooperifa e seu sarau literário com sede no bar do Zé Batidão, Jardim São Luís, Zona Sul; cabe registrar que já se formou um *circuito* de saraus, nos moldes da Cooperifa, em diversos bairros da periferia de São Paulo.

Às vezes, essas alianças são francamente surpreendentes, como as estabelecidas entre os *straight edgers* e os *hare krishnas* – em torno, não de convicções religiosas, mas da comida vegana que ambos compartilham... Num bairro popular perto do *campus* da USP, o Morro do Querosene, com significativa presença de alunos, professores, artistas e artesãos, – o “bumba meu boi” coordenado por Tião Carvalho cumpre seu ciclo anual de morte, ressurreição e batismo. Nesse

rito, a dinâmica do folguedo maranhense mescla-se com o ritmo da cidade, criando um “sotaque” próprio e estabelecendo um *circuito* de longo alcance. Com apoio de ONGs e instituições voltadas para cultura popular, como Grupo Cupuaçu, Cachuêra, as Caixeiros do Divino da Família Menezes, formado principalmente por idosas tocadoras do instrumento de percussão (as “caixas”), fazem seus *trajetos* desde São Luís do Maranhão durante as rezas para participar, todo ano, dos festejos deste ciclo da religiosidade tradicional. (...)⁶

E assim sucessivamente com relação, por exemplo, à ocupação de determinados espaços e áreas da cidade para práticas esportivas ou como pontos de consumo cultural, de convivência, de celebrações e de protestos. Estes e muitos outros comportamentos, atitudes e práticas – “infinitesimais”, quando encarados do ponto de vista das motivações de cada grupo participante numa urbe de mais de 12 milhões de habitantes – deixam entrever modelos, sistemas classificatórios e formas de organização mais gerais se descritos e analisados desde a perspectiva de seus princípios estruturantes.

E é justamente isso que as referidas categorias – *pedaço*, *mancha*, *trajeto*, *pórtico* e *circuito* – se propõem a fazer: partem da experiência vivida dos atores sociais envolvidos, mas, em vez de ficarem presas a uma descrição particularista e circunscrita a cada caso, apontam para arranjos compartilhados e regularidades. Quem, por exemplo, já estudou terreiros de candomblé, coletivos de jovens, escolas de samba, torcidas organizadas de futebol, o circuito LGBT etc. sabe que nestes e em outros casos análogos há recortes ou unidades cujas fronteiras e graus de pertencimento são vivamente experimentados pelos integrantes do grupo. Tomando como exemplo a categoria de *pedaço*, é evidente, por parte de seus integrantes, uma percepção imediata, sem nuanças ou ambiguidades, a respeito de quem pertence ou não a ele: trata-se de uma experiência concreta e compartilhada. O etnógrafo, por sua vez, também percebe tal experiência e a descreve, pois essa modalidade particular de encontro, troca e sociabilidade supõe a presença de elementos mínimos estruturantes que a tornam reconhecível em outros contextos.

O mesmo ocorre com as demais categorias: cada uma, à sua maneira, permite identificar um arranjo especial, por parte de seus integrantes e revela um tipo especial de consistência: se no *pedaço* não há lugar para estranhos, a *mancha* tem mais amplitude, pois acolhe mesmo quem não se conhece pessoalmente, já que o elemento que une é a identificação por um certo gosto musical, estilo de vida, orientação sexual, religiosa, etc. e tem uma implantação mais estável na paisagem urbana. Já *circuito* é mais abrangente, pois liga pontos sem necessariamente haver contiguidade espacial, permitindo trocas entre parceiros distantes: transcende fronteiras físicas.⁷ *Trajetos* levam de um *pedaço* a outro, ou cortam as *manchas*, transpondo *pórticos*. Como se pode ver, trata-se de unidades calcadas

6 Aqui se encerra a citação a Magnani (2012: 292-293).

7 Exemplos concretos, descritos em pesquisas no Núcleo de Antropologia Urbana: os pedaços dos pichadores; a mancha de lazer da Vila Madalena ou a dos gays do Largo do Arouche, o circuito black metal, os trajetos dos skatistas etc.

em vivências concretas dos atores sociais, mas também são unidades de análise que permitem identificar, descrever, comparar, para além de experiências particularizadas: têm-se como resultado diferentes graus de consistência.⁸

3.2. UNIDADES DE SENTIDO/UNIDADES DE INTELIGIBILIDADE

Assim, o conhecimento que resulta desta particular forma de aplicação do método etnográfico tem como pressuposto a ideia de que o objeto de observação e estudo tem duas faces: uma, relacionada com o agente, é a que faz sentido imediato para ele, pois é sua prática; a outra é percebida pelo pesquisador, que reconhece esse sentido e o descreve, nos seus termos. Em trabalhos anteriores (Magnani, 2012, 2014) fiz uma aproximação com a formulação de Marc Augé que, evocando os “lugares de memória” de Pierre Nora (1984), fala em “lugar antropológico”: segundo seus termos, seria “simultaneamente princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para quem o observa” (Augé, 1994: 51). Do ponto de vista do agente, trata-se de um “arranjo”, resultado de escolhas frente a um repertório de alternativas; o observador reconhece-o, segue-o e, no processo de investigação, refere-o a outros recortes, quando, então, constitui uma “unidade de análise” em outro nível.

Outra referência vai nessa mesma direção: trata-se do “momento etnográfico” de Marilyn Strathern.⁹ Em *O efeito etnográfico* (2014) – e, mais precisamente, no capítulo 12 que justamente dá o título ao livro – a autora descreve algumas estratégias da inserção etnográfica em campo e sua contrapartida na elaboração posterior. Segundo ela, a tarefa é não apenas compreender os efeitos de certas práticas e artefatos na vida das pessoas, mas recriar esses efeitos no contexto da escrita; a análise já começa em campo, mas a influência dos atores sociais (os “anfitriões” do etnógrafo, na linguagem da autora) continua sobre estes. A divisão entre tais momentos cria dois tipos de relação: a primeira separa, dando a ideia de que uma coisa é a observação e, outra, a análise; mas a segunda relação os junta – e este é o “momento etnográfico”:

O momento etnográfico é uma relação, assim como um signo linguístico pode ser pensado como uma relação (ao juntar significante e significado). Poderíamos dizer que o momento etnográfico funciona como exemplo de uma relação que junta o que é entendido (que é analisado no momento da observação) à necessidade de entender (o que é observado no momento de análise). (Strathern, 2014: 350)

Portanto, uma unidade consistente em termos da etnografia é aquela que, experimentada e reconhecida pelos atores sociais, é identificada pelo investigador podendo ser trabalhada como categoria de maior alcance. Para os primeiros,

8 “(...) essas categorias não se excluem e são justamente as passagens e articulações entre seus domínios que permitem levar em conta, no recorte da pesquisa, as escalas das cidades e os diferentes planos da análise. Elas constituem uma gramática que permite classificar e descrever a multiplicidade das escolhas e os ritmos da dinâmica urbana não centrados nas escolhas de indivíduos, mas em arranjos mais formais em cujo interior se dão essas escolhas” (Magnani, 2002: 26).

9 Ana Fiori, leitora de Strathern, foi quem sugeriu essa aproximação.

é o contexto da experiência e, para o segundo, um recurso descritivo, chave de inteligibilidade. Uma vez que não se pode contar com uma unidade dada a priori, postula-se uma a ser construída a partir da experiência dos atores e com a ajuda de hipóteses de trabalho e escolhas teóricas como condição para que se possa dizer algo mais que generalidades a respeito de tal ou qual objeto de estudo.

Assim, aqueles dois planos a que se fez alusão anteriormente, evocando Lévi-Strauss – o infinitesimal *versus* a forma estrutural; ou, em outra formulação, a cidade em seu conjunto *versus* cada prática cultural associada a este ou àquele grupo de atores em particular, ou ainda, numa fórmula mais concisa, antropologia *da* ou *na* cidade – devem ser considerados como dois polos de uma relação que circunscrevem, determinam e possibilitam a dinâmica estudada. Para captar os vários planos dessa dinâmica, por conseguinte, é preciso situar o foco nem tão *de perto* que se confunda com a perspectiva particularista de cada usuário, e nem tão *de longe* a ponto de distinguir um recorte abrangente, mas genérico e sem rendimento explicativo. Em outros termos, nem no nível das grandes estruturas físicas, econômicas, institucionais etc. da cidade, nem no das escolhas individuais: há planos intermediários nos quais se pode distinguir a presença de padrões, de regularidades. Para captá-los é preciso, por conseguinte, modular o olhar. Entre o “de fora e de longe” e o “de perto e de dentro” certamente há nuances e gradações que permitem variar ângulos e escalas da observação

Postular regularidades ou padrões e não dissonâncias ou desencontros como condição da pesquisa supõe uma contrapartida no plano teórico: ter alguma ideia de totalidade como pressuposto – se é que se pode usar esse termo, em razão das suas conotações estrutural-funcionalistas.¹⁰ Em todo caso não se trata, como já foi reiterado, daquela “totalidade” que evoca um todo orgânico, funcional, sem conflitos, e tampouco aquela que coincide, no caso da cidade, com os seus limites político-administrativos. No entanto, renunciar a esses tipos de totalidade não significa embarcar no extremo oposto: um mergulho na fragmentação – pois, como já foi dito, se não se pode delimitar uma única ordem, isso não significa que não haja ordem alguma. A questão da totalidade coloca-se, dessa maneira, em múltiplos planos e escalas, como essa “família de categorias”¹¹ sugere: trata-se de um tipo de consistência que conforma conjuntos em diferentes escalas, com graus sucessivos de abrangência, para além da visão “microscópica” geralmente atribuída à etnografia, na esteira de uma certa leitura de Geertz (1978).¹²

Vale lembrar, a propósito, uma passagem da “Introdução à obra de Marcel Mauss”, onde Lévi-Strauss mostra as implicações do conceito de fato social total para a antropologia e as condições de seu correto entendimento: de um lado, “o social não é real senão integrado em sistema” e, de outro, “é preciso que ele se encarne numa experiência individual” (Lévi-Strauss, 1971: 23). Mais adiante, o an-

10 Não obstante as sucessivas releituras ou revisitas, como as críticas de Marcus (1991) e também as de Clifford (1998) sobre a comunidade “realista”, uma certa noção de totalidade como condição da pesquisa antropológica acompanha a disciplina desde as etnografias clássicas.

11 Tal “família de categorias” mantém relações entre seus componentes: pode haver pedaços no interior de uma mancha; os trajetos levam de um pedaço a outro, passando por pórticos; um circuito, constituído por diferentes trajetos, pode abrigar vários pedaços e manchas, e assim por diante.

12 Cabe aqui uma referência à entrevista concedida por Marilyn Strathern a Viveiros de Castro e Carlos Fausto em que expressa, entre outras observações, sua ojeriza a determinadas noções em voga no discurso antropológico: “(...) Começemos por dizer que há toda uma série de conceitos que não tolero. Isto não significa – para voltarmos à questão da contradição e das estratégias retóricas – que eu não os tenha utilizado alguma vez; mas assim em abstrato, realmente não os posso tolerar. Tudo isso começou lá atrás, com John Barnes; começou com aquela ideia de que se você não tem grupos de descendência nitidamente recortados, então, de alguma forma, você está diante de uma realidade fluida. Havia toda uma linguagem de fluidez e ambiguidade que eu não conseguia aturar, pois me parecia, simplesmente, que o que os etnógrafos estavam fazendo não era descrevendo situações fluidas observáveis – eles estavam, sim, sendo imprecisos e descuidados com sua linguagem. Assim, quando alguém começa a dizer: bem, as coisas são muito mais ambíguas etc., procuro logo saber se ele ou ela realmente quer dizer ambíguo, se ele/a entende

tropólogo explicita o argumento quando, após enumerar os diferentes componentes do fato social total – jurídicos, econômicos, estéticos, religiosos etc. além dos distintos momentos da vida individual e de formas de expressão – conclui:

Tudo isso é claramente social, num certo sentido, uma vez que é somente na forma de fato social que esses elementos de natureza tão diversa podem adquirir uma significação global e tornarem-se uma totalidade. Mas o inverso é igualmente verdadeiro: pois a única garantia que podemos ter de que um fato total corresponde à realidade, em vez de ser acúmulo arbitrário de detalhes mais ou menos verídicos, é que ele seja apreensível numa experiência concreta (...) (Lévi-Strauss, 1971: 24).

No caso específico da cidade, a discussão começou com a pergunta: qual a unidade de análise, a cidade em seu conjunto ou cada prática cultural em particular? A proposta era considerar os atores sociais e suas práticas não como elementos isolados, dispersos e submetidos a uma inevitável massificação, mas em suas táticas (De Certeau, 1994), seus “arranjos”, ou seja – e fazendo um paralelo com o termo empregado mais acima, suas *experiências* concretas – nas esferas do trabalho, religiosidade, lazer, cultura, política, vida associativa, estratégias de sobrevivência: devidamente descritos em seus aspectos estruturantes, deixam antever regularidades e formas recorrentes.

3.3. UMA APLICAÇÃO CONCRETA: O CIRCUITO SATERÉ-MAWÉ

Essas categorias já foram extensamente descritas em trabalhos anteriores e aplicadas a diferentes recortes etnográficos¹³; opto, porém, por deter-me um pouco mais sobre *circuito* e sua aplicação num campo novo para o Núcleo de Antropologia Urbana, provocativamente denominado, por meus alunos, de “etnologia urbana”, não só por abrir um recorte pouco estudado – cidades da Amazônia com significativa presença indígena –, mas por tentar uma interlocução com a área tradicional da Antropologia dedicada ao estudo dessas populações.¹⁴

É uma boa ocasião para novas elaborações, a exemplo do que ocorreu com a categoria *pedaço*, resultado da incorporação de uma noção nativa no interior de um modelo já existente – a conhecida oposição *casa versus rua* de Da Matta: daí resultou um novo significado, com produtivas aplicações para além do contexto inicial de sua, digamos, descoberta: *da periferia ao centro*. Trata-se, agora, de uma nova negociação: a noção de *circuito* desenvolvida em pesquisas no contexto da cidade de São Paulo, às experiências urbanas dos Sateré-Mawé e algumas formulações apresentadas por Tim Ingold – *dwelling, wayfaring* (2000) e *lines* (2007).¹⁵ Assim, ao tentar aplicar a categoria do *circuito* para descrever a particular forma de inserção dos Sateré inicialmente em Manaus, foi preciso proceder

que há diferentes modos de ser das coisas, ou se ele/a está apenas sendo vago/a e impreciso/a, e neste caso trata-se de um fracasso descritivo. Isso é uma coisa que me irrita a mais não poder. Depois, a fluidez e a ambiguidade deram lugar à noção de fragmentação – outra coisa que não tolero. Quando as pessoas dizem que o mundo é fragmentado, todo esse jargão atual sobre... vocês sabem, aquele tipo de coisa de que [James] Clifford gosta. Isso me irrita porque aqueles que usam a noção de fragmentação supõem uma noção de inteireza ou totalidade que permanece não analisada. Isso tudo é meramente uma forma de evitar ter que fazer as conexões” (1999: 167-168).

13 E continuam sendo, em pesquisas das teses e dissertações de orientandos, em andamento: skatistas, hortas urbanas, futebol de várzea, boxe, ciclistas, índios em contextos urbanos.

14 Ainda que pouco estudados, se comparados com os temas clássicos da etnologia indígena, cabe mencionar alguns autores, entre outros, que trabalharam diferentes aspectos dessa dimensão, seja cidades de índios, presença indígena em cidades, seus direitos, processos migratórios etc.: Romano (1982); Lasmar (2005); Andrello (2006); Bernal (2009); Smiljanic, Pimenta e Baines (2009); Teixeira, Mainbourg e Brasil (2009); Nunes (2010); Rosado e Fagundes (2013); Comissão Pro-Índio de São Paulo (2013).

15 Algumas das observações que seguiu tiveram uma primeira formulação no artigo publicado na revista *Ponto Urbe* “O circuito: proposta de delimitação da categoria” (Magnani, 2014).

a alguns ajustes que permitiram não apenas seu uso em novos contextos, desde suas aldeias até os bairros da capital do estado, mas levaram à descoberta de novas potencialidades da categoria.¹⁶

Cabe ressaltar que, tal como *pedaço*, *mancha*, *trajeto* e *pórtico*, *circuito* é também um termo de uso comum – precisa ser trabalhado para ultrapassar esse plano. Assim, o circuito dos cinemas, tal como aparece nos cadernos de cultura dos jornais, consiste na enumeração das salas de projeção espalhadas pela cidade, com endereço, título do filme, horário e um pequeno comentário. O mesmo se aplica, por exemplo, ao circuito dos museus, de pontos turísticos etc. Mesmo convencional, esse significado não é para ser descartado, pois permite uma primeira identificação de tais pontos e sua localização: no caso dos Sateré-Mawé, numa aproximação preliminar, seu *circuito* assim pôde ser descrito: as aldeias Yapyrehyt e Waikiru no bairro Redenção em Manaus; a aldeia Hywy, às margens do igarapé Tarumã-açu, ainda no município de Manaus; a barraca de artesanato na praça Tenreiro Aranha, centro da cidade; a sede da Amism (Associação das Mulheres Sateré-Mawé), no bairro Compensa; a comunidade Sahú-Apé no município Iranduba, próximo a Manaus. E à medida que a pesquisa prosseguia, novos pontos eram acrescentados, ampliando o registro da presença sateré na região do baixo Amazonas: a Casa de Trânsito em Parintins, a Casa do Estudante na cidade de Barreirinha e a própria sede da prefeitura desse município, uma vez que o prefeito é sateré; os templos da Igreja Adventista do 7º Dia por eles frequentados, as aldeias de Andirá-Marau na Terra Indígena, os pontos de embarque nos rios e igarapés, os de coleta de sementes, os cursos de Licenciatura Intercultural.

Mas o *circuito* dos Sateré-Mawé não se resume a uma lista, por mais completa que seja: eles nos ensinaram que na verdade seu *circuito* era o resultado da contínua movimentação por um território muito mais amplo que o circunscrito pelos habituais recortes dicotômicos, demarcados entre cidade/floresta, cidade/aldeia, terra firme/rio. Essa contínua (mas não aleatória) deambulação levantou a necessidade de incorporar a variável tempo na definição do *circuito*, até então muito calcado na dimensão espacial: são os *trajetos*, com sua temporalidade própria que circunscrevem o alcance e delimitam a duração de diferentes *sub-circuitos*, no âmbito de um *circuito* mais abrangente – no caso, o *circuito* sateré-mawé: vivo, dinâmico, justamente por toda essa movimentação. Assim, os *trajetos* das mulheres artesãs pela cidade constituem o *circuito* específico da coleta de sementes, como mostrou Ana Sertã (2015); a frequência aos cursos de Licenciatura Intercultural, enquanto duram, conforma outro *circuito*, o dos “acadêmicos”, como se auto intitulam os alunos desses cursos, segundo os relatos de Ana Fiori (s/d); o calendário de retiros espirituais e cultos instaura o *circuito* religioso, como evidencia a pesquisa de Marielli Mazzochi (s/d) sobre a presença

16 Os Sateré-Mawé habitam tradicionalmente uma região situada na jurisdição de cinco municípios, entre os estados do Amazonas e Pará: Barreirinha, Parintins, Maués, Itaituba e Aveiro, homologada como Terra Indígena em 1986. Sua população atual é de 9.400 pessoas e, segundo as divisões censitárias habituais, 7.502 vivem em áreas indígenas e 1.598 em áreas urbanas, sendo que 600 na cidade de Manaus. Sua língua integra o tronco linguístico Tupi e se consideram os “filhos do guaraná” (Paullinia cupana, da família das Sapindáceas), planta que é nativa de seu território e foi por eles domesticada. O contato com este povo remonta ao século XVII, mas é a partir da década de 1970 que sua presença se faz notar mais claramente nas cidades da região e na capital do estado.

da Igreja Adventista entre os Sateré; a realização da Tucandeira, em Manaus, em Iranduba e nas aldeias mostra diferentes alcances do *circuito* desse ritual; as visitas e permanências em casa de parentes, por todo o território, segundo José Agnello (s/d), permitem identificar o *circuito* do parentesco e da residência; a participação na liga de futebol amador de Manaus, o “Peladão”, que envolve peregrinação do(a)s atletas com as respectivas torcidas por campos de futebol, revela seu *circuito* futebolístico, a julgar pelo estudo de Rodrigo Chiquetto (2014). Toda essa movimentação envolve, em grande medida, barcos recreio, cataias, lanchas e rabetas pelos rios, paranás e igarapés que cortam todo o *circuito*, como descreveu Yuri Tambucci (2014).¹⁷

Conforme a natureza da atividade à qual determinado *circuito* dá sustentação, e as particularidades dos atores que o percorrem, seu alcance pode ser ampliado ou restringido; ele pode incluir novos pontos, abandonar uns, valorizar outros. Assim, para conseguir sementes para a confecção de braceletes e colares, as artesãs em seus *trajetos* percorrem espaços da cidade (o mercado, terrenos baldios, quintais) e da floresta em determinados períodos; para realizar o ritual da Tucandeira (que implica buscar as formigas, trançar as luvas, encontrar um bom cantador, identificar e convidar possíveis “ferrantes”),¹⁸ os *trajetos* e sua temporalidade serão outros. Os *circuitos* assim formados podem se sobrepor, se encontrar, servir a múltiplos usos; podem ser substituídos, pois, ainda que tenham como referência determinados espaços na paisagem, não são estáticos, fixos. *Trajetos* atualizam, acionam e dinamizam os *circuitos*; *circuitos* dão visibilidade e sustentação aos *trajetos*.

A experiência urbana dos Sateré-Mawé, em vez de confinada a determinados espaços numa cidade pronta (e, em alguns aspectos, hostil), plotada em alguma representação cartográfica fixa, conforma complexos *circuitos* por onde transitam humanos e não humanos, parentes da cidade e das terras indígenas, lideranças e políticos, estudantes e professores. Está-se muito distante da visão de pobres índios confinados na periferia de uma grande cidade: eles têm agência, deixam suas marcas, transitam por extensas redes de socialidade com contornos próprios e que dialogam com as dos Tukano, dos Tikuna, dos Kambeba, dos Mura, dos Munduruku – isso para pensar numa Manaus indígena; mas também com a cidade dos demais moradores que têm seus *trajetos* em outros *circuitos* formados pelo universo do trabalho, pelas instituições de saúde, de ensino, cultura, lazer etc. Vistas separadamente, essas formas de inserção podem parecer irrelevantes; entretanto, se vistas na chave em que Lévi-Strauss as classificava de “infinitesimais”, articuladas como partes de alguma totalidade, são lidas como unidades de sentido e incorporadas como princípios de inteligibilidade. Dizem algo sobre os Sateré, sobre suas táticas, sobre os traços que deixam numa paisagem mais ampla – que inclui certamente a cidade, mas não se restringe a ela.

17 Ana Luísa Sertã defendeu sua dissertação em 2016, Rodrigo Chiquetto e Yuri Tambucci em 2014; os demais estão em processo de elaboração de suas teses – Ana Fiori e José Agnello – ou dissertação – Marielli Mazzochi. Todos fazem parte do GEU – Grupo de Etnologia Urbana – que se formou a partir da participação de alguns membros do NAU no projeto “Paisagens ameríndias: habilidades, mobilidade e socialidade nos rios e cidades da Amazônia”, entre 2008 e 2012, a convite dos professores Marta Amoroso e Márcio Silva. Este projeto foi desenvolvido no âmbito do Procad, Programa Nacional de Cooperação Acadêmica, que prevê intercâmbio entre um programa de pós-graduação consolidado e outro, de implantação mais recente: neste caso entre o PPGAS da USP e da UFAM. O eixo da pesquisa que coube inicialmente ao NAU foi “Tempo livre e lazer nas cidades amazônicas com ênfase nas populações indígenas”. O objetivo era fazer uma etnografia de formas de lazer e modalidades de uso do tempo livre nos espaços de socialidade da população indígena nas cidades da Amazônia como modo de abordagem inovadora de um dos processos de incorporação da vida urbana pelas populações nativas. No decorrer do trabalho tal objetivo foi ampliado, ensejando os recortes contemplados pelos trabalhos dos alunos acima citados.

18 Trata-se de um ritual de passagem masculino em que meninos e jovens devem enfiar as mãos em luvas de palha trançada, repletas de formigas, após o que são considerados “verdadeiros guerreiros”. É um ritual complexo e trabalhoso, que aciona uma extensa rede de relações, pois é preciso convidar candidatos dispostos a serem “ferroados”; contatar um bom mestre de cerimônia, geralmente da terra indígena, para conduzir os cantos e danças; buscar, retirar e tratar as formigas a serem inseridas nas luvas; estas, depois de tecidas, devem ser

CONCLUSÃO

É o momento de voltar ao início deste texto, com a pergunta que introduziu o desafio:

“(...) pode a Antropologia, com os conceitos e métodos de análise forjados ao longo de pesquisas em sociedades de pequena escala – cuja forma de assentamento não era, precisamente, a cidade – lidar com a complexidade dos atuais aglomerados urbanos, em toda sua diversidade? Em segundo lugar – e esse é, propriamente, o desafio de fundo – não seria justamente tal legado o que dá a seu olhar, de perto e de dentro, determinada acuidade, lá onde uma visão de fora e de longe passaria ao largo?”

Com efeito, ainda que a cidade não tenha sido um objeto de estudo particularmente privilegiado na tradição antropológica clássica, aqui e ali ela aparece e às vezes de forma surpreendente, como foi visto nas passagens coligidas em *Tristes Trópicos*. Neste caso, chamou a atenção o fato de Lévi-Strauss, apesar de enfatizar o lado “infinitesimal” como constitutivo da dinâmica urbana, ter trazido a imagem das ruínas de cinco mil anos de Mohenjo-Daro, na Índia, como uma espécie de antecipação da forma em retícula que encontrou em cidades do Norte do Paraná, na década de 1930: uma espécie de permanência de longa duração; uma estrutura, em suma.

Com todas as ressalvas, incluindo as do próprio autor, havia aí uma pista interessante: não ter de optar por uma ou outra direção. Se num primeiro momento estabeleci uma oposição entre o olhar “de perto e dentro” e o “de fora e longe” (e fiz uma escolha pela primeira opção), foi para enfatizar a importância de apreciar e registrar os múltiplos, surpreendentes e criativos arranjos dos atores sociais em meio à suposta determinação das variáveis macro estruturais – econômicas, demográficas, ambientais.¹⁹ Contudo, na continuação, ambas as perspectivas se complementam: a contínua passagem entre elas permite caminhar em busca de regularidades, escapando seja da fragmentação tão ressaltada em determinadas análises da vida urbana contemporânea, seja da fácil solução de refugiar-se em generalidades. Em outros termos: de uma antropologia *na* cidade, voltada para o registro e análise das mais variadas práticas dos atores sociais nos campos do trabalho, locomoção, usos (e contrausos) do espaço, formas de religiosidade, lazer, participação política etc., em direção a uma antropologia *da* cidade, interessada na identificação de permanências mais abrangentes e duráveis que transcendem as escolhas, táticas e arranjos individuais.²⁰

As análises convencionais escolhem um determinado aspecto – o anonimato, a exclusão, a multidão – e o erigem como chave explicativa, rígida: a perspec-

adornadas com penas de gavião real e arara vermelha, materiais de difícil obtenção. É preciso ainda obter as polpas de jenipapo para o preparo da tinta para os grafismos corporais, organizar o espaço na comunidade para a realização do ritual e receber visitantes – parentes, vizinhos, pesquisadores, imprensa – o que inclui levantar barracas para venda de artesanato, comidas e bebidas típicas, montar o palco para apresentações musicais e até alvos para disputas de arco e flecha. Enfim, supõe uma série de atividades que demandam tempo, dinheiro, uma rede de relações e conhecimentos específicos.

19 Cabe lembrar que a própria Saskia Sassen, conhecida por sua obra *The Global City* (1991), já citada, em recente passagem por São Paulo por ocasião do Seminário “Cidades e Territórios”, em junho de 2016, reconheceu “estar mais interessada em estudar espaços que conseguem transformar seus habitantes em sujeitos urbanos (...) espaço urbano é uma habilidade, nem que seja apenas por algumas horas” (entrevista para a Folha de São Paulo, 14 de junho de 2016).

20 Diferentemente do que propusera Geertz, para quem os antropólogos “não estudam *as* aldeias (tribos, cidades, vizinhanças...) eles estudam *nas* aldeias” (1978: 32).

tiva etnográfica, *de perto e de dentro*, contudo, ao escutar o outro, permite deter-se nas passagens entre os distintos planos, nas negociações e conflitos em torno de usos do espaço público. Em certa medida, é válido até recuperar determinadas características da vida urbana que se tornaram canônicas, como a famosa atitude de *blasé* de Simmel; não, porém como sua marca constitutiva e exclusiva, e sim como uma das possibilidades: pode-se alternar entre um deambular protegido pelo anonimato ou recolher-se nos pertencimentos propiciados pelo seu *pedaço*. E em determinadas circunstâncias, porém, os *trajetos* arrancam os atores sociais de seus *pedaços* habituais e os colocam em *manchas* mais amplas – marchas, manifestações, ocupações – ou dão visibilidade a *circuitos* estendidos.

Os cinéfilos, por exemplo, que no seu cotidiano percorrem discretamente o *circuito* específico dos filmes *cult*, formado por determinadas salas espalhadas pela cidade, em algumas ocasiões assumem visibilidade e agência próprias: foi o caso da recente mobilização em defesa de uma sala em São Paulo, o Cine Belas Artes, ameaçada de despejo pelo proprietário, que queria dar outra destinação ao prédio.²¹ Foram acionados a Câmara dos Vereadores, o Ministério Público, os órgãos de defesa do patrimônio, a imprensa, as redes sociais. Resultado: o Belas Artes, após dois anos de mobilização em sua defesa, em 2012 foi tombado e reaberto, com a nova categoria de patrimônio imaterial, pelo papel que cumpre no *circuito*.²² Mas, por ocasião da Mostra Internacional de Cinema, a presença dos cinéfilos é de outra ordem: fazem questão de exhibir-se nas intermináveis filas, dão depoimentos sobre suas preferências, comparecem a eventos com cineastas estrangeiros, descrevem seus *trajetos* e as estratégias para não perder nenhuma projeção, e assim por diante.

Este é um exemplo, entre tantos, de uma dinâmica que, como foi visto no caso dos Sateré-Mawé, transcende os limites e contornos físicos – sejam da metrópole, das áreas conurbadas, do condomínio, do bairro, da vila, da aldeia. Nesse sentido, a cidade – não mais como uma unidade circunscrita – deixa de ser o ponto de partida para a análise, para ser, no limite, o de chegada, como uma determinada modalidade de assentamento humano e de agenciamento de relações, com uma forma estrutural específica. As sobreposições, os *links* e passagens entre os recortes identificados pelas unidades de análise compõem a malha, a trama urbana, as *lines* e o *meshwork*, para usar os termos de Tim Ingold (2007). Assim, com a descrição desses arranjos – recortes/totalidades experimentadas pelos atores e reconhecidas pelo registro etnográfico – pode-se avançar em direção a uma visão mais geral do fenômeno urbano sem ficar preso aos limites físicos da cidade: em suma, com base em *antropologia na cidade*, não perder o horizonte de uma *antropologia da cidade*.

21 Esta sala está situada numa conhecida mancha de lazer pesquisada pelo NAU e seus resultados foram publicados em Magnani e Torres (1996). Com diferentes denominações – Cine Ritz, Trianon, Belas Artes e, atualmente Cine Caixa Belas Artes, em virtude de seu novo patrocinador – existe desde 1943, em frente ao tradicional Café Riviera, o que atesta uma das características das manchas, sua maior permanência na paisagem urbana.

22 Cf. Magnani (2013).

José Guilherme Cantor Magnani é Professor Titular do Departamento de Antropologia da FFLCH da USP. É mestre em Sociologia pela Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso/Chile), doutorou-se em Ciências Humanas (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo em 1982, defendeu tese de Livre-Docência em 2010 e de Titular em 2012 na mesma universidade. É coordenador do Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana da USP.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, José Agnello

s/d *Saterização da cidade: identidade, multi-localidade e cultura entre aldeias e cidades habitadas pelos Sateré-Mawé na Amazônia*. São Paulo, tese, Universidade de São Paulo, em andamento desde 2013.

ANDRELLO, Geraldo

2006 *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaratê*. São Paulo, Editora Unesp.

AUGÉ, Marc

1994 *Não lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas, Papirus.

BENÉVOLO, Leonardo

1983 [1975] *História da cidade*. São Paulo, Perspectiva.

BERMAN, Marshal

1989 *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo, Companhia das Letras.

BERNAL, Roberto Jaramillo

2009 *Índios urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*. Manaus, EDUA.

BORJA, Jordi

1995 "La Ciudad Mundial". In MEYER, Regina e GROSTEIN, Marta (orgs.), *Memória do Encontro Centro XXI – Anais*. São Paulo, Associação Viva o Centro.

BRAUDEL, Fernand

1995 [1949] *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na época de Felipe II*. Lisboa, Publicações Dom Quixote.

CANDIDO, Antonio

1964 *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e as transformações dos seus meios de vida*. Rio de Janeiro: José Olympio.

CHIQUETTO, Rodrigo

2014 *A cidade do futebol: etnografia sobre a prática futebolística na metrópole manauara*. São Paulo, dissertação, Universidade de São Paulo.

CLIFFORD, James

1998 "Sobre a autoridade etnográfica". In _____. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO

2013 *A cidade como local de afirmação dos direitos indígenas*. São Paulo, Comissão Pró-Índio de São Paulo.

DE CERTEAU, Michel

1994 *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, Vozes.

DURKHEIM, Émile

1973 *De La División del trabajo social*. Buenos Aires, Shapire Ed.

EVANS-PRICHARD, Edward

1978 *Os Nuer*. São Paulo, Perspectiva.

GEERTZ, Clifford

1978 *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar.

FIORI, Ana Letícia

s/d *Como se formam índios acadêmicos? Um estudo sobre trânsitos de cotidianos e saberes entre os discentes dos Cursos de Pedagogia Intercultural da Universidade Estadual do Amazonas*. São Paulo, tese, Universidade de São Paulo, em andamento desde 2013.

FRÚGOLI, Heitor

2000 *Centralidade em São Paulo*. São Paulo, Edusp.

FUSTEL DE COULANGES

1941 [1864] *A cidade antiga*. Lisboa, Editora Clássica, 2 vol.

HABERMAS, Jürgen

1992 [1981] “Arquitetura moderna e pós-moderna”. In ARANTES, Otília e ARANTES, Paulo E. (orgs.), *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo, Brasiliense.

HANNERZ, Ulf

1986 *Exploración de la ciudad: hacia una antropología urbana*. Mexico, Fondo de Cultura Económica.

HARVEY, David

1993 [1989] *Condição pós-moderna*. São Paulo, Loyola.

HERMANN, Lucila

1948 *Evolução da estrutura social de Guaratinguetá num período de trezentos anos*. São Paulo, Instituto de Administração, Faculdade de Ciências Econômicas.

INGOLD, Tim

2000 *The Perception of the Environment. Essays on Lifelihood, Dwelling and Skill*. Londres e Nova York, Routledge.

2007 *Lines: A Brief History*. Londres, Routledge.

JACOBS, Jane

1992 [1961] *The Death and Life of Great American Cities*. Nova York, Vintage Books, Random House Inc.

LASMAR, Cristiane

2005 *De volta ao lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo, Editora Unesp.

LEACH, Edmund

1989 *A diversidade da antropologia*. Lisboa, Edições 70.

LE CORBUSIER

1989 [1941] *A carta de Atenas*. São Paulo, Hucitec/Edusp.

LEROI-GOURHAN, André

1987 [1964 e 1965] *O gesto e a palavra*. 2 vol. Lisboa, Edições 70.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1962 “A crise moderna da Antropologia”. *Revista de Antropologia*, vol. 10, n. 1-2.

1971 “Introducción a la obra de Marcel Mauss”. In MAUSS, Marcel. *Sociologia y antropologia*. Madrid, Editorial Tecnos.

1976 *O pensamento selvagem*. São Paulo, Companhia Editora Nacional

1996 *Tristes Trópicos*. São Paulo, Companhia das Letras.

LÉVI-STRAUSS, Claude e ERIBON, Didier

1990 *De perto e de longe*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

MAGNANI, José Guilherme C.

1999 “As cidades de Tristes Trópicos”. *Revista de Antropologia*. São Paulo, FFLCH/USP, vol. 42, n. 1/2: 97-112.

2002 “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, ANPOCS, vol. 17, n. 49: 11-30.

2012 *Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana*. São Paulo, Ed. Terceiro Nome.

2013 “Anthropology between heritage and museums”. *Vibrant - Virtual Brazilian Anthropology*, vol. 10, série 1.

2014 “O circuito: proposta de delimitação da categoria”. *Ponto Urbe*, n.15.

MAGNANI, José Guilherme C. e TORRES, Lilian

1996 *Na metrópole: textos de Antropologia Urbana*. São Paulo, Edusp/Fapesp.

MARCUS, George

1991 “Identities past, present and emergent: requisites for ethnographies about modernity in the final of the 20th century at the world level”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, FFLCH/USP, vol. 34.

MAYER, Harold e KOHNE, Clyde

1967 [1959] *Readings in Urban Geography*. Chicago, University of Chicago Press.

MAZZOCHI, Marielli

s/d *Circuitos de fé: Sateré-Mawé, cidades e cristianismo*. São Paulo, dissertação, Universidade de São Paulo, em andamento desde 2014.

MELLOR, J.R.

1984 *Sociologia urbana*. Porto, Rés.

MONGIN, Olivier

2009 [2005] *A condição urbana: a cidade na era da globalização*. São Paulo, Estação Liberdade.

MUMFORD, Lewis

1965 [1961] *A cidade na história*. 2 Vol. Belo Horizonte, Itatiaia.

NOGUEIRA, Oracy

1962 *Família e comunidade: um estudo sociológico de Itapetininga, São Paulo*. Rio de Janeiro, Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais/INEP/MEC.

NORA, Pierre

1984 *Les Lieux de mémoire*. Paris, Editions Gallimard.

NUNES, Eduardo

2010 “Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, vol. 4, n. 1: 9-30.

PIERSON, Donald

1951 *Cruz das Almas, a Brazilian Village*. Washington, Smithsonian Institute, publication n. 12.

ROMANO, Jorge

1982 “Índios proletários em Manaus: el caso de los Satere-Mawé citadinos”. Brasília, tese, UNB.

ROSADO, Rosa Maris e FAGUNDES, Luiz F. Caldas (orgs.)

2013 *Presença indígena na cidade: reflexões, ações e políticas*. Porto Alegre, Núcleo de Políticas Públicas para Povos Indígenas.

SAHLINS, Marshall

1997 “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”. *Mana*, 3 (1 e 2).

SASSEN, Saskia

1991 *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton, Princeton University Press.

SCHOENAUER, Norbert

1984 [1981] *6.000 Años de Hábitat*. Barcelona, Editorial Gustavo Gili.

SERTÃ, Ana Luísa

2015 *Seguindo sementes: um estudo sobre circuitos e trajetos Sateré-Mawé na Amazônia*. São Paulo, dissertação, Universidade de São Paulo.

SICA, Paolo

1977 [1970] *La imagen de la ciudad*. Barcelona, Editorial Gustavo Gili.

SIMMEL, Georg

1987 “A metrópole e a vida mental”. In VELHO, Otávio Guilherme (org.), *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro, Guanabara.

SMILJANIC, M. Inês; PIMENTA, José e BAINES, Stephen Grant (orgs.)

2009 *Facês da indianidade*. Curitiba, Nexu Design.

STRATHERN, Marilyn

1999 “Entrevista: no limite de uma certa linguagem”. *Mana*, vol.5, n. 2.

2014 *O efeito etnográfico*. São Paulo, Cosac Naify.

TAMBUCCI, Yuri

2014 *Rio a fora, cidade a dentro: transporte fluvial e modos de viver no Amazonas*. São Paulo, dissertação, Universidade de São Paulo.

TEIXEIRA, Pery; MAINBOURG, M. Therèse e BRASIL, Marília

2009 “Migração do povo indígena Sateré-Mawé em dois contextos urbanos distintos na Amazônia”. *Caderno CRH*, vol. 22, n. 57: 1-16.

TÖNNIES, Ferdinand

1963 *Community and society*. Nova York, Harper and Row.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e VELHO, Gilberto

1978 “O conceito de cultura e o estudo de sociedades complexas: uma perspectiva antropológica”. *Artefato, Jornal de Cultura*, ano 1, n.1.

WAGLEY, Charles

1953 *Amazon Town: A Study of Man in the Tropics*. Nova York, Macmillan.

WEBER, Max

1999 *Economia e sociedade*. Brasília, Editora da unB.

WILLEMS, Emílio

1947 *Cunha: tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*. São Paulo, Secretaria da Agricultura.

WILLEMS, Emílio e MUSSOLINI, Gioconda

1952 *Buzios Island: A Caiçara Community in Southern Brazil*. Nova York: J. J. Augustin Publisher.

Urban Anthropology: Challenges and Perspectives

ABSTRACT

This article proposes two initial questions: Can the Anthropology, with its concepts and methods forged through researches in small-scale societies, deal with the heterogeneity of contemporary urban clusters, in all their diversity and extensions? Secondly, it is not this very legacy that provides the *from close up and within* approach with a certain accuracy that would be lost in a *far away and external* perspective? This article reviews different approaches to the city as constituted as a research subject; followed by the Anthropological account of the city; to ultimately introduce the main topic of the article: the conditions to ethnographical practice, Anthropology's particular method, in contemporary urban contexts.

KEYWORDS

Urban Anthropology,
Ethnography,
Methodology,
Contemporary Cities,
Sateré-Mawé Circuits
in Amazon

Recebido em agosto de 2016. Aceito em agosto de 2016

Indígenas e quilombolas em situação de violência: como garantir direitos diferenciados?

Jane Felipe Beltrão

📍 Universidade Federal do Pará | Belém, PA, Brasil

✉ janebeltrao@gmail.com

RESUMO

Na Amazônia e em especial no Pará, a reivindicação por reconhecimento de direitos é tarefa diuturna entre indígenas e quilombolas. Hoje, como no passado, os direitos continuam desrespeitados, apesar da agência que protagonistas indígenas e quilombolas empreendem. Entre as de violações de direitos, encontram-se as situações de violência enfrentadas por mulheres étnica e racialmente discriminadas e sujeitas a violências de gênero. Traz-se ao público situações nas quais as mulheres “pagam com o corpo” o fato de não se garantir direitos diferenciados.

PALAVRAS-CHAVE

Indígenas,
Quilombolas,
Situações de violência,
Direitos diferenciados.

PRESSUPOSTO DE VIOLAÇÕES QUOTIDIANAS E CONTÍNUAS¹

Na Amazônia e em especial no Pará, as manifestações de intolerância étnica e racial contra povos indígenas (Pacheco de Oliveira, 2014) e quilombolas são extremadas e se encontram disseminadas e enraizadas nas relações interétnicas estabelecidas, muitas das quais se voltam contra mulheres que se veem envolvidas em situações de violência que associam racismo à discriminação de gênero.

A constatação do fato é feita a partir de inúmeros registros históricos e depoimentos de protagonistas de eventos recentes, que me permitem afirmar que a reivindicação por reconhecimento de direitos é tarefa diuturna tanto por parte dos coletivos etnicamente diferenciados, como pelas mulheres que integram estes coletivos e que empreendem agências diversas para livrarem-se das situações de violência nas quais são enlaçadas, aprisionadas.

No passado, nenhum direito hoje em disputa foi reconhecido pelo invasor europeu e, no presente, o desrespeito continua a integrar o dia-a-dia de mulheres indígenas e quilombolas, desrespeito que se apresenta como graves violações que estão longe de se constituir em fato isolado, pois se repetem (Pacheco de Oliveira, 2014) e se encontram registradas na história de vida e na memória das vítimas e dos coletivos aos quais pertencem. Algumas destas situações fazem parte do conjunto das estratégias de dizimação e submissão de pessoas etnicamente diferenciadas que, de alguma forma, resultam em genocídio produzindo mortes entre os coletivos – tanto pelas correrias que os indígenas empreenderam para afastar o colonizador; como de negros em busca de livrar-se das “caçadas” empreendidas pelos capitães do mato. As persistências de tais práticas executadas com muito ardis e pouco subterfúgio, ao longo do tempo, têm o etnocídio como resultado.

A Colônia se foi, o Império chegou e também se foi. Veio a República e nada parece ter se alterado: cá estamos a discutir, via Antropologia, *direitos diferenciados* referentes a mulheres indígenas e quilombolas, alguns dos quais fundamentos de vida.

INDÍGENAS E QUILOMBOLAS NA LUTA POR DIREITOS

Para tratar tema tão grave, usarei a palavra “luta”, enquanto categoria nativa que classifica e organiza as ações cotidianas e os difíceis enfrentamentos, que encobrem (1) a luta pela terra, enquanto território; (2) a requisição da pertença, quando esta foi negada pela homogeneização; (3) o combate à discriminação étnico-racial, sexual e de gênero – entre muitos outros problemas que podem ser considerados endêmicos entre indígenas e quilombolas e que, em alguns momentos, se assemelham a epidemias devastadoras que são afastadas apenas

1 Conferência de encerramento proferida, em 22 de julho de 2015, por ocasião da V Reunião Equatorial de Antropologia (REA) e XIV Reunião Norte e Nordeste de Antropologia (Abanne), com o tema: *Direitos diferenciados, conflitos e produção de conhecimento*, ocorrida em Maceió – Alagoas, de 19 a 22 de julho de 2015.

com dificuldade. A categoria “luta” ultrapassa o sentido de “etapa de guerra”, qualquer que seja ela, para tornar-se eterno combate que “arruína e corrói”.

Se combater o poder que a todos prende “nas malhadeiras” é difícil, para os povos tradicionais esta é uma tarefa tecida quotidianamente, no interior da floresta, da aldeia, do quilombo, da “baixada” (favelas e subúrbios) em áreas urbanas, enfim, onde existirem mulheres que, violadas pela dor física e moral, articulam-se em redes para promover: “empates” no interior dos seringais; retomadas de territórios usurpados; ocupações de terras improdutivas; marchas pelo campo, por “escola pra todos”, pelo “direito de morar”; e hoje, mais que ontem, pelo acesso a igualdade de gênero e eliminação de discriminações no mundo de inter-relações e articulações interétnicas.

DE NARRATIVAS E EXPERIÊNCIAS

Articulo, no texto, as “narrativas de luta” de duas mulheres, uma indígenas e outra quilombola, cujas identidades e pertencas específicas resguardei para evitar revelações inconvenientes, considerando a relação de confiança estabelecida com as mesmas ao longo dos últimos 15 anos.

As histórias narradas apontam à condição de vítima, mas, sobretudo, indicam a postura adotada por Maíra² e Ananse³ tanto contra os homens não-indígenas e não-quilombolas, como contra indígenas e quilombolas – muitas vezes seus parceiros de vida – que desrespeitam os direitos das mulheres.

A acidez do texto ao relatar os casos não é em vão, aqui tento informar o quão grave são as situações de violência racista e de gênero que atingem as mulheres pertencentes aos povos tradicionais. Confesso escolhi as interlocutoras e suas narrativas “com lupa de alta precisão” para chamar atenção para o “apagamento” proposital das queixas destas mulheres.⁴ Procuo dar a conhecer verdades que, esmaecidas com/pelo/no tempo, sinto-me obrigada por razões éticas e políticas, como antropóloga, a “produzir”, no sentido de comunicar.

Sobre os perigos de violação Maíra, conta com parcimônia:

Um dia fui limpar um “guarda bregueço” [objetos sem importância, quebrados e amontoados], tipo morada de rato. Quando comecei varrer, ouvi uma pezada [andar forte ou chute com os pés de forma pouco educada]: era um tal sobrinho dessa senhora [pessoa a quem Maíra foi entregue pela mãe para estudar] querendo me agarrar. [Na casa] só tinha uma porta de entrada e saída. “Me solta, me solta!”, falei como que eu fosse avistar alguém, “espera eu vou ver se não tem ninguém e fechar as portas”, pulei pra frente da casa gritando pedindo “socorro, socorro!”... Desci a escada, que só Deus pra me livrar... A madrinha chegou, eu pedi “pelo o amor de Deus, me leve pra minha casa”. Esse sujeito era acostumado

2 Maíra é denominação de entidade sobrenatural assexuada pertencente ao panteão Tupi. A escolha do nome da interlocutora considerou a importância dessa mulher indígena, que escreveu muitas cartas para contar sobre a sua “luta”, e pela presença marcante que possui em sua coletividade, atuando como articuladora e mediadora.

3 Ananse é a metamorfose da deusa Aranã em aranha, que procede da cultura *fanthi-ashanti*, da região do Benin na África Ocidental, nome fictício da quilombola de quem empresto o relato, considerando que, como liderança, ela espalha sua teia para ampliar a “luta” e proteger pessoas da coletividade na qual se insere. Sobre o assunto, consultar Zélia Amador de Deus (2008).

4 Os depoimentos apresentados foram obtidos a partir de conversas, às vezes despreziosas, que entabulei com as protagonistas em diversos momentos. As narrativas se repetem, como se as interlocutoras quisessem nos fazer compreender a “luta” por dentro. Em alguns casos, as situações são apresentadas e reforçadas em conversas, entretanto em duas oportunidades recebi relatos escritos, em carta e diário. No caso do diário, as filhas da interlocutora tentaram censurar as revelações. A senhora, habilmente, recolheu do lixo as folhas amareladas que foram subtraídas do caderno e me entregou o caderno e as folhas arrancadas, indicando os lugares da subtração.

fazer este tipo de crime. Meses [depois], quando chegou outra senhora professora e diretora, mamãe disse “ela só vai se der o estudo pra ela”. Essa senhora via o meu trabalho nessa casa [onde estive antes] e dizia “esta menina vai ser minha, madrinha!”. Eu ficava com raiva dela.

Ao referir o passado Maíra é contundente ao indicar as dificuldades para estudar:

Meus pais não puderam comprar caderno pra mim [no momento de ir à escola], só quando fizesse farinha pra vender. De repente, fiz um caderno de folha de papel que [vinha] embrulhado as compras. [Daí] disse: “mamãe eu vou estudar segunda-feira”, [e ela:] “você não tem caderno”, eu [respondi:] “já fiz, mamãe, das folhas do papel de compra, quando a senhora comprar [o caderno] eu passo a limpo”, [e] assim fui à escola. Os colegas ao ver meu caderno começaram a mangar, eu disfarçava: “esse caderno é de borrão, depois eu passo a limpo”, mal eles sabiam que eu não tinha, eles diziam: “manda teus pais comprar o caderno pra você”. [E eu dizia:] “tenho, mas pode pegar chuva, quando eu chegar em casa passo a limpo”. Os dias se passaram eu continuava com caderno de borrão, eles diziam: “traz o teu caderno pra mim pegar as aulas que eu perdi”, eu procurando uma estratégia pra dizer... Quando foi na outra semana disse: “você não sabem o que aconteceu, os meus irmãos rasgaram o caderno todo, eu bati neles e meus pais bateram em mim porque eles são criança, não sabem o que estão fazendo, mas se vocês quiserem eu passo pra vocês as aulas que perderam daqui do caderno borrão”.

Maíra prossegue entrelaçando estudar a violar:

Nessa casa [referia-se à mudança de família, após abusos sexuais], encontrei a felicidade, estudava não lavava. Todas as roupas novas das meninas e as calcinha das meninas [eu ganhava]. Passava o ferro, tomava conta da casa. No dia de lavar e vasculhar, ela mandava outra moça me ajudar, depois eu já fazia sozinha. Me colocam pra estudar, já fazia a terceira série, ela [a senhora dona da casa] conversou com a minha professora [pra saber] se eu dava conta de fazer as provas [da quarta série]. A professora disse que como a média era nove e dez dava. Assim, ela me deu o livro da quarta série pra estudar em casa, e quando era dia de prova eu fazer, [a professora] dizia: “só se cale, faça só o que você souber, se consegui tirar sete e oito em cada prova faz terceira e quarta série num só ano”, uma felicidade e tal. Mas infelizmente a minha irmã inventou de casar, eu tive de vir embora, mas com muita conversa ela dobrou a mamãe, pro meu irmão não me carregar. Mas aí outra desgraça atrapalhou meus estudos. Um homem tentou me agarrar e daí fiquei paralisada, sabe como é...

O relato de Maíra pode parecer único, mas, revirando os arquivos, encontrei muitas outras histórias que se repetem, mesmo que às vezes a referência seja mínima – por recato ou medo de revelar o agressor. Entre as quilombolas, a situação parece se repetir.

Conheci Ananse bastante alquebrada pelos revesses da vida em dia ensolarado em terras que seu coletivo lutava para titular como terras de remanescentes de quilombo. Nas diversas idas a campo nos tornamos “comadres” e, pelos laços do compadrio estabelecido, fui conhecendo sua história de vida. Tal é o nosso gosto pelas conversas “sem fim”, às vezes, quando eu chegava, ela me entregava documentos que denominava “cartas”, nos quais complementava nossas conversas. Como menina “morena” (negra) do interior do Pará, filha de pais submetidos a situação de vulnerabilidade, foi entregue à família do fazendeiro do lugar para ser “cria de casa”, com a promessa de estudar e ter um futuro melhor. Crianças do interior das colônias, circulando em sede de fazenda ou em casa de pessoas mais abastadas na capital, estavam e continuam sujeitas ao trabalho doméstico, no mais das vezes pesado e ilegal.

O caso de Ananse não foi diferente. Veio à sede da fazenda e de lá a levaram para capital. Menina nova, negra e longilínea, logo ganhou muitos olhos sobre si, olhos que iam do patrão aos seus filhos jovens e robustos que, nos anos 50 do século passado estavam em idade de iniciação sexual. No período, os filhos de fazendeiros eram levados aos bordéis da capital ou “serviam-se” das “crias” que circulavam em suas casas. Evidentemente, o “destino” de Ananse estava traçado. Foi tomada pelo fazendeiro e seus dois filhos e, ao ser descoberta pela mulher do fazendeiro, foi entregue a Dona Emerenciana, cafetã de um dos bordéis da Condor⁵, pois a mulher considerava “aquela negrinha” muito safada para estar em sua casa.

Ananse viveu no meretrício até quando “se entendeu por gente” – deixou de ser animal⁶ – para voltar à sua terra de origem. Depois de muita procura, conseguiu encontrar a mãe que, mais velha, continuava a perguntar pela filha que entregara a terceiros na expectativa de futuro melhor – e sobre quem a mulher do fazendeiro, ao ser inquerida, informou que, mesmo sendo tratada com “papa fina”, a “cria” fugiu de sua casa e ninguém conseguiu encontrá-la, apesar da amizade que o fazendeiro tinha com o delegado de polícia na capital.

Ananse logo entendeu a trama, compreendeu que de nada adiantaria informar sobre maus tratos e violações, acabou trabalhando duro e conseguiu um companheiro não quilombola que acabou vivendo com ela.

A protagonista informa:

Tive filhas mulheres e filhos homens, cuidei para que nada de mal lhes acontecesse, mas na hora de dar futuro melhor, faltou condições, no quilombo não tinha

5 Bairro boêmio da cidade de Belém – Pará.

6 Expressão nativa para indicar o momento em que se acorda para situações adversas e se passa a combatê-las. Há inúmeras outras expressões, entre elas “quando desasnei” – deixei de ser asno – ou “quando desemburrei” – deixei de ser burro – todas muito repetidas, mas que remetem a um passado colonial.

escola e... [com a voz embargada] Daí o pesadelo voltou, meu marido deu de vadiá com a bebida e eu... Deixei uma comadre levar minhas filhas pra cidade. Como no passado, as meninas tiveram a mesma sina, os criminosos agarraram uma de minhas filhas que ela ficou imprestável, foi uma curra, a senhora não sabe o que é receber uma filha assim... A outra terminou na Princesa Isabel [lugar de baixo meretrício em Belém].

Desolada, parou de narrar os acontecimentos. De outra feita, me chamou e continuou a contar; disse ela:

Lembra da história que garrei a contar outro dia, tenho que lhe contar o resultado. Ficamos eu e minhas filhas sem estudo, mas agora a minha menina, aquela... Terminou o Ensino Médio lá na sede... Ela me disse: “mãe, vou embora pra universidade... Volto para lutar contigo, não esmorece, vou ser advogada e vou registrar nossas terras”. Afe Dona!... Oxalá escutou minha evocação, eu ainda vou viver pra ver...

A felicidade iluminou o rosto de Ananse e ela emendou: “agora os perigos vão ficar depois da cerca [referia-se à fronteira da fazenda]”.

Para além das violações de ordens e grandezas variadas, Ananse encontrou nos parceiros força para lutar pelas terras, que foram conquistadas pelos seus ancestrais – avós, mães, tias –, que resistiram à escravidão. Mas outro revés estava por vir.

Em outra oportunidade, Ananse relatou que:

Marieta [filha de sua cunhada] teve uma das filhas de 10 anos estuprada por um primo, pessoa da comunidade, que fugiu. O pai da menina anda de tocaia e nós estamos com medo da desgraça maior [referia-se a possibilidade do criminoso ser morto pelo pai da menina]. Pode rolar outro crime, sabe... O Conselho [Tutelar] veio aqui e pegou as crianças, dizem que com ordem do juiz, não sei não... Em casa de fazendeiro eles não fazem isso. Por que nós? Eles dizem que o pai e a mãe não cuidam dos pequenos, mas nem se importaram em tratar a menina a quem o primo “faz mal” [violou]. Foi preciso a comunidade se juntar pra pagar um advogado e um médico na capital, pois minha filha ainda não pode ajudar. Ela ainda vai fazer a ufpa.

DE DOR E SOFRIMENTO À AÇÃO

No caso de Maíra, além da pertença negada, pois à época as indígenas não podiam se apresentar como tal, as dificuldades para estudar eram atravessadas

por toda sorte de violência. A luta à qual elas se referem significava – e ainda hoje se assiste – sair de casa, encontrar alguém que trocasse estudo por trabalho de criança. Na casa de aluguel, os supostos protetores praticavam com brandura a pedagogia da opressão, que corresponde a trabalhar, trabalhar e estudar um pouco. A aparência de cuidado se mostrava, inclusive, na insistência junto à mãe para que a criança permanecesse com a família, com a desculpa de continuar os estudos nos poucos intervalos de trabalho.

Na casa, a menina indígena era tomada para o trabalho, em processo semelhante ao sequestro das crianças levadas pelos missionários às escolas de morigeração, num passado colonial não muito distante. Aqui, temos a dispersão de crianças em casas de pessoas que se apresentavam como madrinhas ou parentes afins. No local de confinamento das crianças indígenas, elas ainda eram abusadas sexualmente pelos filhos da família de destino ou por pessoas que delas se aproximavam ou tomavam-nas de assalto.

Chamo atenção para o fato de que a urdidura da trama é feita por mulheres (avós, mães, irmãs) que confiam as filhas a outras mulheres (avós, mães, irmãs), que tomam as vezes de mulheres amigas, madrinhas, escondendo por vezes serem cafetãs que ofereciam as meninas virgens aos mercadores da prostituição. O fato me é relatado às escondidas, dada a vergonha moral que passavam, mesmo anos após os acontecimentos.

Os relatos que apresento são violentos, mas as protagonistas os consideram importantes, pois a duras penas conseguiram estudar um pouquinho – escrevem com dificuldade cartas e diários – e se livraram dos seus perseguidores, via casamento arranjado, ainda com um marido a quem têm de aturar mesmo “bebum” [alcólatra], fato que se constitui em outro infortúnio – mas sabem que é melhor assim, pois muitas de suas companheiras de geração foram parar em bordéis da região.

As mulheres, portanto, “lutam” desde criança. Talvez, uma mesma cadeia perigosa tenha produzido a forja, a trama para continuar a “luta”, agora, para serem reconhecidas como indígenas e quilombolas, para recuperarem as terras perdidas – mesmo que diminuídas pela invasão da cidade e das fazendas sobre seus território –, mas que jamais foram esquecidas, apesar do processo colonial que se dá sempre por relações assimétricas.

Suponho que as marcas inscritas no corpo de Maíra, mas talvez, também a experiência de felicidade experimentada mais recentemente a tornaram aguerrida e guerreira na defesa de seus interesses e de seu grupo doméstico.

Maíra é, hoje, grande articuladora política e à sua moda, sem sair de casa, traz as lideranças indígenas – mulheres e homens – a ela para discutir e decidir o que fazer. Talvez, se as circunstâncias não lhe tivessem sido tão adversas, e como recebeu o dom do aconselhamento e da visão privilegiada – com direito

à premonição –, creio que ela seria a xamã do *tempo bom*. No entanto, em *tempo difícil*, tornou-se articuladora-mor, talvez porque este seja o papel reservado aos xamãs de outrora.

Maíra prefere os bastidores, locais que são reservados, pelo aprendizado colonial, às mulheres – a cozinha. Especialmente em dias de festa, é de lá que, administrando o bem escasso da comida, controla a assembleia que corre livremente à frente do espaço que é reservado às mulheres que se supõe não empoderadas.

Ananse, por sua vez, líder guerreira segundo a tradição do *tempo bom*, fala o estritamente necessário, creio eu que sobretudo diante de estranhos. É recatada e espera em silêncio o desfecho das articulações que passam pelo seu arguto olhar e pelas vigas de sua casa. Ela se permite, altaneira, a consulta ou a visita dos demais membros do coletivo. É demandada para refletir e deferir sobre as práticas e decisões coletivas. Como liderança política e religiosa, Ananse é requisitada, como se árbitro fosse, para dirimir querelas e encaminhar demandas.

À sua maneira, empoderam-se e empoderaram suas descendentes para continuar a “luta”.

UNINDO OS FIOS DA TRAMA

Defino empoderamento como algo relativo à ação política de pessoas e grupos que se fortalecem em função da participação que, mesmo limitada, possibilita o esgarçamento e até o rompimento com as relações de opressão, discriminação e dominação social às quais são submetidas.

Assim, creio que as indígenas e quilombolas que contribuíram com suas narrativas a este texto são protagonistas de sua própria saga e, ao agirem, tentam com algum sucesso urdir a trama da rede que apanhará o produto que reivindicam: o direito à diversidade.

É importante destacar que a “luta” se faz via dor, sofrimento e desilusão pelos sonhos desfeitos, mas na “luta” se juntam os fios de outras utopias que mantêm o fogo aceso, pois não é possível esquecer direitos tão fundamentais à existência.

Muitos fios precisam ser urdidos, mas o intento do trabalho é sensibilizar os “outros” às questões referentes ao racismo e às discriminações de gênero que transformam mulheres em alvo de algozes que atacam, estupram, matam e não são punidos, pois, na visão da sociedade, somos mulheres e, como tal, racismo e violência integram o nosso cotidiano – poucos possuem sensibilidade para compreender o processo e agir pela restauração de direitos.

Jane Felipe Beltrão é mestre em Antropologia pela Universidade de Brasília (UNB), doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e docente associada à Universidade Federal do Pará (UFPA), *campus* Belém. Pesquisadora do CNPq.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMADOR DE DEUS, Zélia

2008 *Os herdeiros de Ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade*. Belém, tese, Universidade Federal do Pará.

PACHECO DE OLIVEIRA, João

2014 “Metáforas naturalizantes e violência interétnica na Amazônia contemporânea: memórias do terror e instrumentos da etnografia”. In RODRIGUES, Lea Carvalho e SILVA, Isabelle Braz Peixoto da (orgs.), *Saberes locais, experiências transnacionais: interfaces do fazer antropológico*. Fortaleza: ABA publicações, pp.73-92.

FONTES DOCUMENTAIS

Arquivos dos seguintes projetos:

BELTRÃO, Jane Felipe

2010 *Corpo presente: representações de saúde entre quilombolas e políticas públicas*. Belém, UFPA, Chamada: Edital MCT/CNPq/MS-Sctie-Decit 26/2006. Processo n. 409794/2006-6. (Inédito)

2012 *Indígenas e quilombolas mulheres em situação de violência: diversidade sociocultural, Direitos Humanos e Políticas Públicas na Amazônia*. Chamada MCTI/CNPq/SPM-PR/MDA n. 32/2012, processo n. 405039/2012-3. (Inédito)

2013 *Antropologias em histórias Tembé/Tenetehara “em suspenso”. Pertencas ocultas e “etnogêneses” identitárias como faces de etnocídio “cordial” no rio Guamá (PA)*. Edital: Universal 14/2013 - Faixa c – até R\$ 120.000,00. Processo n. 472303/2013-9. (Inédito)

2014 *Pertencas ocultas e “etnogêneses” identitárias como faces de etnocídio “cordial”. Antropologias & histórias “em suspenso” entre os Tembé/Tenetehara no Rio Guamá*. (Proposta associada à bolsa de produtividade em pesquisa (nível 1C) do CNPq). Processo n. 303027/2013-4/CNPq. (Inédito)

BELTRÃO, Jane Felipe; SCHAAN, Denise P. e SOUZA LIMA, Antonio Carlos
2011 *Patrimônio, diversidade sociocultural, direitos humanos e políticas públicas na Amazônia contemporânea*. Chamada CT – Ação Transversal / Chamada Pública MCT/CNPq/MEC/CAPES - Ação Transversal nº 06/2011 – Casadinho/Procad, processo n. 552279/2011-O. (Inédito)

Indigenous and *Quilombolas* Victims of Violence: How to Ensure Differentiated Rights?

ABSTRACT

In the Amazon and especially in Pará the demand for recognition of rights is a daily task between indigenous and quilombolas persons. Today, as in the past, rights are still disrespected, despite the agency that indigenous and quilombolas protagonists undertake. Among the rights hardly respected there are situations of violence faced by ethnic and racially discriminated women, subjected to rape and gender violence. This article brings to the public situations in which women “pay with the body” for the failure to ensure differentiated rights.

KEYWORDS

Indigenous,
Quilombolas,
Situations of Violence,
Differentiated Rights

Recebido em junho de 2016. Aceito em agosto de 2016.

“Egressos” de serviços de acolhimento institucional e políticas públicas: a “reversão figura-fundo”

Fernanda Cruz Rifiotis

🏠 *École des Hautes Études en Sciences Sociales | Paris, França*

✉ *frifotis@gmail.com*

RESUMO

O artigo busca problematizar a relação entre sujeitos e políticas públicas, tendo como base o material etnográfico obtido por meio da pesquisa de doutorado sobre o processo de desinstitucionalização de jovens egressos de serviços de acolhimento institucional (abrigos, casas-lares). A etnografia foi realizada junto a jovens de Santa Catarina (Palhoça e Florianópolis) e Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Ijuí e Sapiranga), entre 2010 e 2013. A relação entre sujeitos e políticas públicas é analisada a partir da técnica de “reversão figura-fundo”, seguindo a proposta de Marilyn Strathern. Para tanto, é problematizada a concepção de Estado, desconstruindo o seu lugar de ente, e o histórico das políticas públicas de proteção à infância e à adolescência e seus desdobramentos atuais para pensar como foi sendo construída a relação entre sujeitos e direitos. Pretende-se mostrar como o tensionamento da relação entre sujeitos e direitos permite resgatar a dimensão vivencial dos sujeitos e também problematizar a categoria “egresso”.

PALAVRAS-CHAVE

Egressos, Serviços de acolhimento institucional, Políticas públicas, Sujeitos, Direitos.

INTRODUÇÃO¹

A relação entre as demandas dos jovens “egressos” dos serviços de acolhimento institucional² e as políticas públicas voltadas a estes sujeitos apareceu, desde o princípio, como a questão central da etnografia realizada entre 2010 e 2013 junto a 14 jovens de Santa Catarina (Palhoça e Florianópolis) e Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Ijuí e Sapiranga). A experiência advinda da pesquisa realizada anteriormente no mestrado, junto aos adolescentes que viviam em serviços de acolhimento, apontava muitos questionamentos sobre as experiências desses sujeitos quando em situação de desinstitucionalização. Quais seriam, depois desse tempo, os relatos dos jovens sobre suas experiências? O que teriam feito depois que o tempo de acolhimento alcançou o limite máximo, posto pela maioria?

Essas perguntas serviram de inspiração para iniciar um trabalho de localização desses jovens, cujas vidas eram atravessadas por diferentes intensidades e “devires” (Deleuze e Guattari, 1997). Mas, se por um lado me parecia válido problematizar as experiências de vida dos “egressos”, por outro estas me pareciam diretamente ligadas às políticas públicas que se ocupavam da proteção desses jovens. Era em função justamente das políticas que a questão dos egressos emergia como uma problemática de pesquisa. Só havia “egressos” porque, em algum momento, tendo em vista a garantia dos direitos desses adolescentes, suas vidas e as de seus familiares foram atravessadas pela experiência de institucionalização. A partir da experiência de acolhimento e de seus desdobramentos parecia produzir-se a especificidade desses jovens e de suas “trajetórias”.

Os serviços de acolhimento e, conseqüentemente, as políticas que os produzem como parte do dispositivo de proteção à infância e à adolescência, eram o lugar de partida. Se, entretanto, em termos de políticas públicas, havia um interesse ampliado em relação ao processo de institucionalização, no que se refere aos “egressos” pude observar que se produzia uma espécie de não lugar nessas mesmas políticas que outrora os reconheceram como sujeitos de direitos ou cujos direitos foram violados. Eis que essas lacunas deixadas pelas políticas seriam os primeiros sinais de que a relação entre sujeitos e políticas precisava ser analisada a partir de outra perspectiva, privilegiando (ou fazendo emergir como primeiro plano) os jovens e seus modos de vida, sem, no entanto, produzir um apagamento dessas políticas ou abandoná-las. Para tanto, comecei a me questionar sobre possibilidades de pensar essa relação, de maneira a não alimentar a dicotomização entre sujeitos e políticas e tampouco uma concepção de egresso como produto dessas.

Inspirada pela reflexão de Marilyn Strathern (2011) e também por Roy Wagner (2010), optei por considerar a relação entre sujeitos e políticas a partir

1 O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq e da Capes.

2 De acordo com a Tipificação Nacional de Serviços Socioassistenciais, os Serviços de Acolhimento Institucional compreendem abrigos institucionais, casas-lares, casas de passagem e residência inclusiva. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/assistenciasocial/arquivo/Tipificacao%20Nacional%20de%20Servicos%20Socioassistenciais.pdf/view>>. Acesso em mar. 2011.

da “técnica da reversão figura-fundo”, já que essa, promovendo oscilações entre perspectivas, acaba por produzir diferentes compreensões do mundo. Tendo em vista que “cada contextualização coloca uma nova configuração da figura e do fundo em evidência” (Strathern, 2011: 247), seria possível pensar como, no caso dos “egressos”, se produziu uma “reversão figura-fundo” na sua relação com as políticas, numa situação de desinstitucionalização. As políticas de proteção à infância e à adolescência, tanto em seu histórico como em sua configuração contemporânea, são marcadas pela relação entre sujeitos e direitos, ou, mais exatamente, pelo reconhecimento dos direitos dos sujeitos. Se, por um lado, podemos considerar que tal reconhecimento representou mudanças relevantes na maneira de conceber e implementar as práticas de proteção a crianças e adolescentes que tiveram seus direitos violados, por outro, percebe-se uma ênfase nos direitos e não propriamente nos sujeitos desses direitos. Ou seja, nesta contextualização, os direitos e, portanto, as próprias políticas, estão sendo tomados como “figura”. No entanto, alguns fatores observados a partir da pesquisa de campo – tais como a própria problematização da categoria “egresso”, a observação do cotidiano dos jovens e os relatos desses acerca das suas experiências e a ausência de um lugar para os “egressos” nas políticas de proteção – acabaram por produzir uma “reversão”, de maneira que os sujeitos e seus modos de vida podem ser tomados/analizados como “figura”, enquanto as políticas e os direitos passam a ser o “fundo”.

Nesse ponto, é importante esclarecer que a inversão não é definitiva, pois justamente a relação entre figura e fundo produz, como bem pontua Strathern (2011: 244), relações instáveis: “[...] apesar de o fundo, por definição, englobar a figura, o que virá a contar como figura e o que virá a contar como fundo não é, de forma alguma, algo definitivo, e aqui os valores a serem atribuídos a fenômenos particulares são imprevisíveis”. A aparente fixação em um dos momentos da reversão (no caso dos sujeitos) é uma questão de ordem metodológica, para fins de análise. Além disso, tendo em vista que a técnica da reversão figura-fundo está associada a “certas concepções sobre o ato de interpretar”, como lembra Strathern (2011), e que, portanto, cada ato de interpretação é seletivo, isso significa que, ao interpretar essa relação, procuro justamente especificar a singularidade de um de seus termos (os sujeitos). Ao destacar (fazer do fundo figura) os modos de vida dos jovens, em relação ao “aplainamento” (fazer da figura fundo) das políticas de proteção, não pretendo fazer destas um simples contexto do qual emergem ou no qual seriam colocados os sujeitos, mas sim problematizar o fato de que, embora tais políticas (ou as lacunas deixadas por estas) componham os modos de vida desses jovens, estes também são feitos de muitas outras coisas, que estão para além da experiência de institucionalização e dos seus desdobramentos.

Dessa forma, num primeiro momento, gostaria de problematizar, ainda que de forma breve, a concepção de Estado, desconstruindo a concepção deste enquanto ente, do qual exclusivamente seriam gestadas e articuladas as políticas públicas. Essa desontologização do Estado permitirá pensar numa outra compreensão das políticas públicas de proteção, muito mais fluida, e que, portanto, considera as demandas dos sujeitos e aquilo que é produzido em função das relações sociais. Tal empreendimento em direção ao resgate de uma dimensão vivencial dos sujeitos em relação às políticas, como será possível observar, é histórico e ainda permanece em aberto. Assim, na sequência, pretendo apresentar alguns pontos do histórico das políticas de proteção à infância e à adolescência e seus desdobramentos atuais, a fim de pensar como foi sendo construída a relação entre sujeitos e direitos e, conseqüentemente, a inexistência de um lugar para os egressos em tais políticas. Além disso, será importante problematizar o que esse não lugar pode nos informar sobre as próprias políticas de proteção, porque ele não sinaliza o abandono de uma espécie de vigilância (de intenção de governabilidade) sobre esses sujeitos, mas sim que esta não foi objeto de investimento e de uma maior articulação por parte dessas políticas. Por fim, pretendo mostrar como o material etnográfico, mais especificamente os relatos das experiências de duas jovens “egressas” (Clarissa e Virgínia³), acabou por tensionar a relação entre sujeitos e direitos de maneira a propor o resgate da “dimensão vivencial” dos sujeitos implicados em tais direitos. Ou seja, procuro compreender não o que essas jovens se tornaram, do ponto de vista das políticas de proteção, mas aquilo que elas podem vir a ser enquanto sujeito. Trata-se de pensar as maneiras pelas quais essas jovens inventam (nos termos de Roy Wagner, 2010⁴) novas possibilidades de vida, em condições nas quais estas apareceriam como impossibilidade.

ESTADO E POLÍTICAS PÚBLICAS: O LUGAR DOS SUJEITOS

Os debates em torno da concepção de políticas públicas parecem sempre nos encaminhar para uma relação dos sujeitos com o Estado e suas instituições, o que acaba por reduzir a complexidade da relação entre política e sujeitos e ontologizar o próprio Estado. A relação entre as demandas dos sujeitos e as dinâmicas estatais, por vezes, é alimentada pela tentativa de buscar uma posição para o Estado, o qual, mesmo quando esta lhe é negada, permanece como “virtualidade”, demarcando limites e conhecimentos entre público e privado. “Significa supor que o que não está manifestamente atualizado continua a existir de alguma forma, ou antes, continua a funcionar de algum modo, sendo possível, portanto, recolocar a variável em jogo” (Goldman, 1999: 67). Assumir outro ponto de vista acerca da concepção de políticas públicas

3 Conforme foi acordado durante a realização do trabalho de campo, os nomes das jovens foram trocados.

4 A invenção em termos wagnerianos constitui-se como noção central da minha tese de doutorado (Cruz, 2014). Para os objetivos do presente artigo é importante reter que a invenção não está associada às descobertas acidentais, mas sim a um componente positivo e esperado da vida humana. Logo, toda invenção dotada de significado precisa envolver tanto um “contexto convencional” quanto um “contexto não convencionalizado”, um dos quais controla o outro. Cada contexto remete a um modo de simbolização (convencional ou diferenciante) sobre o qual o simbolizador, dependendo da situação ou cultura, concentrará forçosamente a sua atenção. É justamente pela dialética (sem síntese) entre os dois modos de simbolização e, sobretudo, pela “obviação” de um destes que se produz a invenção (Wagner, 2010).

e da relação destas com os sujeitos passa, então, por outra forma, bem mais fluida, de pensar o Estado. Isso implica compreender tais políticas a partir de uma perspectiva distinta, que não é a do Estado, enquanto entidade dada *a priori*, mas sim a das relações sociais e de como estas vão demarcando os efeitos dos engendramentos estatais. “Si el estado no tiene una fijación institucional ni geográfica, su presencia resulta más engañosa de lo que antes pensábamos, y necesitamos teorizar el estado más allá de lo empíricamente obvio” (Trouillot, 2001: 2). A qualificação da presença estatal como “enganosa” pode ser interessante, na medida em que coloca sob suspeita as tentativas de enxergar o Estado em lugares e na sua forma mais “convencionalmente” reconhecida e descrita.

Não se trata, no entanto, de negar tal presença, propondo o fim do Estado, tampouco de simplesmente generalizar e estender sua presença a todos os lugares. Parece-me, sim, uma tentativa de seguir os rastros dos efeitos fluidos das ações do Estado, a forma como sua presença pode marcar as relações sociais. Mais do que revelar a ubiquidade estatal, trata-se de descolar a sua presença de estruturas e instituições. Eis o porquê de ser instigante a proposta de Trouillot de conceptualizar o Estado em mais de um nível, ou, quem sabe, nos termos de Deleuze e Guattari (1995), este Estado precisaria ser visto na sua complexidade rizomática, a qual se abre em mil platôs, ou em mil planos de experiências diversas. O Estado apareceria, então, em lugares postos contingencialmente à medida que as suas fronteiras passam a ser múltiplas, sem necessariamente respeitar os contornos institucionais.

Dentro de esta visión, el estado aparece como un campo abierto con múltiples fronteras y sin fijación institucional – lo que implica decir que es necesario conceptualizarlo en más de un nivel. Aunque unido a un número de aparatos, no todos ellos gubernamentales, el estado no es un aparato sino un conjunto de procesos. No está necesariamente limitado por alguna institución, ni hay institución que pueda encapsularlo completamente (Trouillot, 2001: 4).

Nesse sentido, talvez se possa dizer que a materialidade do Estado reside menos nas instituições do que nos processos e nas relações de poder. Ela também depende da forma como vemos tais processos e efeitos do Estado, para além do espaço nacional. É interessante observar que, mesmo quando procuramos desnaturalizar a presença do Estado, os discursos sobre políticas públicas acabam por permanecer buscando uma posição para este. Tal qual uma “sombra” que paira sobre as relações, o Estado permanece como uma concentração ou um lugar absoluto de poder. Tal concepção encobre uma perspectiva mais foucaultiana sobre o poder, ou seja, a de que este se encontra pulveri-

zado no tecido social, sob a forma de micropoderes que são acionados nas e pelas relações sociais. Como lembram Judith Butler e Gayatri Spivak (2009), o Estado é sim uma forma de poder; no entanto, não podemos deixar de reconhecer outras tantas, que podem ou não ter traços estatais. Logo, é possível que a preocupação em localizar o poder pareça pouco frutífera, na medida em que este se coloca de forma contingencial e é revelado justamente pela ação de sujeitos e instituições. O que pretendo enfatizar é que boa parte dos efeitos estatais pode ser capturada por meio dos sujeitos (dos agenciamentos e de seus modos de subjetivação) que ajudam a produzi-los.

Pensar o Estado implica revisitar as noções de espacialidade e temporalidade, sobretudo quando o percebemos enquanto conjunto de condições e disposições sob as quais nos encontramos (Butler e Spivak, 2009). É curioso lembrar que a própria palavra “estado” remete à condição de alguém ou algo em um certo momento, como, por exemplo, estado de felicidade, de estresse etc. E é ainda mais interessante observar que, no dicionário, tal concepção vem antes mesmo daquela que define o Estado como sociedade politicamente organizada, país, nação. Por isso, é tão instigante a questão posta por Butler e Spivak: “en qué estado estamos cuando empezamos a pensar el estado?”. Ou seja, sob quais condições e disposições nos encontramos? Parece justamente que a concepção de Estado emerge e só pode emergir nesse deslocamento de perspectiva.

Nesses termos, a desnaturalização do Estado está diretamente relacionada à revisão da concepção de políticas públicas, especialmente quando as reconhecemos não como sendo gestadas exclusivamente a partir do Estado, mas na sua complexa articulação entre política e espaço público. Ou seja, se é possível desontologizar o Estado como o lugar central do qual emanam e no qual são legitimadas as demandas sociais, faz-se necessário tomar as políticas enquanto todas as ações e os projetos que a sociedade organiza para sua “autoconstituição”. Nesse ponto, é fundamental considerar as políticas públicas não apenas como ideias racionalizadas, cujos produtos seriam documentos escritos, mas também como ações que podem ser apreendidas na “observação do cotidiano de relações sociais” (Souza Lima, 2002: 13). Estando no centro do Estado a tensão permanente entre modos de ser e complexos jurídicos, talvez seja possível considerar as políticas públicas como sendo as tentativas mais ou menos organizadas e sistematizadas de publicização das demandas políticas dos sujeitos. Ou, mais exatamente, a tentativa de articular, como sugere Maluf (2010), modos de representação coletivos e a dimensão da experiência dos sujeitos, por meio do confronto entre os “discursos oficiais” e o dos sujeitos, os quais, por vezes, são tomados apenas como “objeto” de tais políticas.

POLÍTICAS DE PROTEÇÃO À INFÂNCIA E À ADOLESCÊNCIA: OS DIREITOS DO SUJEITO ENQUANTO “FIGURA”

Ao retomar o histórico das políticas públicas de proteção à infância e à adolescência no Brasil até suas configurações atuais, pretendo mostrar como esse percurso é marcado pela centralidade do Estado e pelo reconhecimento dos direitos dos sujeitos. Será possível perceber como as políticas e os direitos dos sujeitos foram sendo tomados como “figura”, enquanto os sujeitos permaneciam como “fundo”. O pretendido objetivo de racionalizar e neutralizar a dimensão vivencial dos sujeitos possui matrizes históricas, que permanecem, ainda hoje, sendo reificadas. Entre os séculos XIX e XX, período em que se deu, segundo Rizzini (2008), a gestação das principais ideias e práticas que se processaram no país até a década de 1990, percebe-se uma tentativa de categorizar os indivíduos, especialmente em termos morais, para que estes pudessem ser alvo das políticas de atendimento da época. O século XIX serve como marco na mudança da concepção de infância, à medida que esta deixa de ser um elemento secundário na família e passa a ser tomada como “chave” para o futuro da nação. Na esteira de uma lógica higienista e saneadora, será preciso moralizar o universo da pobreza, tarefa relegada ao Estado.

Nesse mesmo contexto, a concepção de infância será revestida de ambivalência. Se, por um lado, a criança simbolizava a esperança e o futuro da nação, na medida em que poderia se tornar útil à sociedade (quando retirada do seu meio e reeducada), por outro, aquela que não pudesse ser criada por sua família era tida como incapaz e indigna e, portanto, deveria ser de responsabilidade do Estado e “objeto de leis, medidas filantrópicas, educativas/repressivas e programas assistenciais” (Rizzini, 2008: 25). Assim nasce, no fim do século XIX, a dicotomia, alimentada por décadas, entre a “criança em perigo” e a “criança perigosa”. Tal divisão é orientada pela criação de uma categoria específica e pejorativa (“menor”) em torno da qual é configurado todo um aparato jurídico-assistencial, que visava “classificar cada criança e colocá-la em seu devido lugar” (Rizzini, 2008: 26). E, à medida que tais categorias vão sendo criadas e legitimadas, também vai sendo construído um lugar para o Estado, uma posição de poder que substitui a participação ativa dos cidadãos no processo político.

No início do século XX, em função de uma espécie de judicialização da infância, populariza-se a “categoria jurídica menor”. Como forma de “consolidar as leis de assistência e proteção” aos menores, o Código de Menores será implementado em 1927. “Em vez de a menoridade ser compreendida como uma condição para o acesso aos direitos e obrigações sociais, esta passa a ser tomada como motivadora de um campo legal relativamente autônomo, no qual tais direitos e obrigações receberiam um contorno específico” (Vianna, 2002: 271). O Código de

Menores, de 1927, foi a primeira lei especificamente voltada para os menores de idade, como lembram Rizzini e Rizzini (2004). Até esse período, é possível observar as dificuldades em situar as crianças e os adolescentes em relação às diferentes instâncias sociais: ora ocupavam o lugar daquele que precisa ser recolhido, ora o daquele que precisa ser reformado/reabilitado e mesmo o daquele que se torna um perigo iminente para a sociedade. Na década de 1950 é que começa a surgir uma série de debates, sobretudo no âmbito internacional, para defender os “direitos” do menor e regulamentar a sua proteção. O contexto era propício para que tudo a que se estava assistindo no cenário internacional pudesse estimular um debate nacional acerca da “necessidade de uma transformação do Código de Menores elaborado em 1927” (Schuch, 2009: 118).

Em outubro de 1979, o Código de Menores é reformulado, adotando efetivamente a “doutrina da situação irregular”, caracterizada “pelas condições de vida das camadas pauperizadas da população” (Rizzini e Rizzini, 2004: 41). Logo, o reconhecimento dos menores enquanto sujeitos de direitos, passíveis de proteção e de intervenção, dependia do reconhecimento legal de uma “patologia social”, ou de uma situação de não conformidade social em função, prioritariamente, da condição de pobreza das famílias. Embora as tendências higienistas tivessem perdido terreno, como bem observa Schuch (2009), a concepção de “patologia social”, que passa a orientar o novo Código, deixa pistas de que o discurso médico ainda representava uma forte influência no campo da proteção da infância e da adolescência.

A revogação dessa segunda versão do Código de Menores e, conseqüentemente, da “doutrina da situação irregular” só viria em julho de 1990, com a aprovação daquela que foi considerada “uma das leis mais avançadas do mundo”, que se propunha justamente a garantir, com absoluta prioridade, os direitos das crianças e dos adolescentes. Até então, entre os séculos XIX e XX, as políticas voltadas à infância revelavam a presença de um Estado disciplinador, que se ocupava de construir a população, à medida que ditava as condições morais de pertencimento à sociedade. Ao longo do século XX, como bem pontuam Rizzini e Rizzini (2004) e Schuch (2009), o “poder tutelar do estado” passa a adquirir diferentes feições, que atingirão seu ponto alto, sobretudo, em função da reconfiguração nas políticas de proteção postas pela implementação do ECA e do reconhecimento dos direitos de crianças e adolescentes.

Com o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) assiste-se, portanto, no âmbito jurídico-estatal, a uma mudança fundamental quanto ao reconhecimento do lugar das crianças e dos adolescentes como sujeitos de seus direitos. Trata-se, portanto, não de identificar aqueles que estão simplesmente submetidos às leis, mas sim de enfatizar que há uma dupla relação entre sujeitos e direitos: os direitos fazem das crianças e dos adolescentes sujeitos, cidadãos, e estes, ao

serem vistos como sujeitos, têm seus direitos reconhecidos e garantidos pela lei. Crianças e adolescentes são sujeitos de direito, e tal sentença coloca em evidência o vazio da categoria “menor”, que por um longo tempo orientou a legislação da infância no Brasil e insistiu em ocultar os direitos dos sujeitos.

O Estatuto da Criança e do Adolescente dispõe sobre a “proteção integral à criança e ao adolescente”. Nos termos dessa lei, é considerada criança “a pessoa até doze anos de idade incompletos” e adolescente aquele “entre doze e dezoito anos de idade”. Já se sabe a problemática que envolve a delimitação entre infância e adolescência a partir de critérios etários, uma vez que outros fatores (subjetivos, culturais, sociais) têm papel fundamental na reflexão sobre tais etapas da vida. É igualmente difícil determinar a passagem da adolescência para a juventude ou vida adulta a partir do critério exclusivo de faixa etária. As discussões mais contemporâneas acerca dos percursos de vida têm justamente mostrado a complexa conjugação entre aquilo que se observa nas práticas dos sujeitos e o que pretendem as políticas públicas, quanto à categorização dos sujeitos. Contudo, de certa forma e tendo em vista o que diz essa legislação, tal delimitação demarca aqueles que podem ser protegidos e conseqüentemente ter seus direitos garantidos até os 18 anos, e, excepcionalmente, nos casos expressos em lei, aplica-se o Estatuto às pessoas entre 18 e 21 anos de idade. Nesses termos, o Estatuto, enquanto legislação específica, não se ocupa propriamente dos “egressos” (sobretudo daqueles maiores de 18 anos), mas de prescrições nas quais estão implicados, ainda que indiretamente, os possíveis desfechos da experiência de acolhimento: recomenda que o acolhimento seja transitório, que seja promovida a reintegração familiar e a preparação gradativa para o desligamento e que as entidades que desenvolvem programas de internação tenham como obrigação a manutenção de programas destinados ao apoio e acompanhamento dos “egressos”.

A maior parte dos jovens que participou da pesquisa deixou os serviços de acolhimento com 18 anos ou se encontrava muito próxima da maioridade. Durante todo o período em que estiveram acolhidos, sob medida protetiva, vivenciaram tal percurso sob as diretrizes do ECA. Formalmente, com a maioridade, o ciclo de garantia dos direitos está completo e cumprido. Isso porque, como observa Gregori (2000), a maioridade, enquanto demarcação da idade, tem o objetivo de “instituir uma linha que separa a cidadania plena de uma cidadania assistida”. Ao romper essa linha, portanto, não são mais objeto do Estatuto e, portanto, nessa perspectiva da lei e dos direitos, estariam idealmente prontos, num processo de obtenção da cidadania plena. A partir desse momento, a maneira pela qual eles serão assistidos e mesmo “classificados” pelas políticas assistenciais dependerá muito do que farão a partir do desacolhimento: se vão constituir família, se vão ter filhos etc.

“Plena” ou “assistida”, a cidadania desses jovens se desfaz do lugar específico que o Estatuto havia produzido e assume um outro, mais geral e ambíguo, no âmbito da Política Nacional de Assistência Social (PNAS), cuja gestão e operacionalização depende do ainda jovem Sistema Único de Assistência Social (SUAS). Na estruturação da PNAS, vulnerabilidade e risco são concepções recorrentes e fundamentais na caracterização daqueles que a própria política produz como seus “usuários”:

[...] famílias e indivíduos com perda ou fragilidade de vínculos de afetividade, pertencimento e sociabilidade; ciclos de vida, identidades estigmatizadas em termos étnico, cultural e sexual; [...] exclusão pela pobreza e, ou, no acesso às demais políticas públicas [...], diferentes formas de violência advindas do núcleo familiar, grupos e indivíduos; inserção precária ou não inserção no mercado de trabalho formal e informal; estratégias e alternativas diferenciadas de sobrevivência que podem representar risco pessoal e social. (Brasil, 2004: 33)

Essa categorização dos usuários da política de assistência social oferece pistas para pensar o quanto tal política pode ser “autoritária” por pressupor uma condição de humanidade, de cuidados e proteção que é organizada a partir da “falta”. Ou seja, o reconhecimento de uma situação de risco e vulnerabilidade é tomado como condição para que esses sujeitos possam ser atendidos pelas políticas públicas, para que se tornem “alvo” destas e, portanto, sejam “guiados” no processo de reflexão acerca da sua própria condição. E, tendo em vista esses usuários, a assistência social em termos de proteção deverá se configurar ou mesmo se subdividir em graus de complexidade: “proteção social básica” e “proteção social especial”. Essa subdivisão demarca também, ao que me parece, o lugar dos sujeitos e a condição dos seus vínculos, de maneira que a passagem da “rede básica” à “rede especial” implica uma mudança de estado ou status: do sujeito vulnerável ao sujeito em risco, ou cujos direitos foram violados. A proteção social básica é destinada à população que vive em situação de vulnerabilidade social (decorrente da pobreza, privação e fragilização de vínculos afetivos) e tem como principal objetivo a prevenção de situações de risco, por meio do “desenvolvimento de potencialidades” e do “fortalecimento dos vínculos familiares e comunitários”. Para dar conta desse objetivo, os serviços da proteção social básica devem ser executados nos Centros de Referência de Assistência Social (CRAS), tendo em vista a “orientação e o convívio sociofamiliar e comunitário”. A violação de direitos é o que determina a passagem de um grau de complexidade a outro:

A proteção social especial é a modalidade de atendimento assistencial destinada

a famílias e indivíduos que se encontram em situação de risco pessoal e social, por ocorrência de abandono, maus-tratos físicos e/ou psíquicos, abuso sexual, uso de substâncias psicoativas, cumprimento de medidas socioeducativas, situação de rua [...]. (Brasil, 2004: 37)

Tanto que é no âmbito da proteção social especial que se observará a interface com o “sistema de garantia de direito”, de maneira a produzir uma “gestão compartilhada” com o Poder Judiciário, o Ministério Público e o Executivo.

Além disso, no âmbito da proteção especial, há outra gradação (“especial de média complexidade” ou “especial de alta complexidade”) que se dá, em grande medida, em função da manutenção ou do rompimento dos vínculos familiares e comunitários. Na média complexidade, encontra-se o Centro de Referência Especializado de Assistência Social (Creas), em que são atendidos indivíduos e famílias cujos direitos foram violados, mas ainda há manutenção dos vínculos familiares e comunitários. Seguindo tal estrutura, os serviços de acolhimento (casa-lar, casa de passagem, família substituta, família acolhedora e república) estão situados na proteção especial de alta complexidade, uma vez que objetivam atender famílias e indivíduos que se encontram “em situação de ameaça”, “sem referência” e, portanto, com seus direitos violados.

A questão da proteção, ou, mais exatamente, em qual complexidade (baixa ou especial) os jovens estarão inseridos quando deixam os serviços de acolhimento, é objeto de discussão e de discordâncias por parte dos profissionais que trabalham na área. A psicóloga e então coordenadora do Paefi (Serviço de Proteção e Atendimento Especializado a Famílias e Indivíduos) observa que há duas concepções em torno do lugar dos “egressos” na Política de Assistência Social tal como está sendo implementada em Florianópolis hoje: de um lado, há aqueles que entendem que os jovens, quando saem dos serviços de acolhimento, devem ser acompanhados na média complexidade, mais exatamente, ser atendidos juntamente com seus familiares no Paefi. De outro, há o ponto de vista dos profissionais do Paefi, que entendem que, se a criança e o adolescente retornaram para a família, é porque o Poder Judiciário entendeu que “aquela família estava em condições de receber aquela criança de volta, então, não existe mais violação de direito. E nós trabalhamos com violação de direito”. Nesse ponto, a violação de direito é um marcador fundamental, que está para além da situação de vulnerabilidade, como justifica a psicóloga:

Então, se existe apenas uma situação de vulnerabilidade, porque a família vai ter que se readaptar, a criança vai ter que se readaptar à família, vão ter que acontecer algumas mudanças para receber essa criança de volta, isso não é média complexidade, é proteção social básica, porque é uma situação de vulnerabilidade.

E sendo situação de vulnerabilidade, esse jovem deveria voltar a acessar a proteção social básica, por meio dos CRAS. Mas nem todas as pessoas que trabalham na assistência social têm a mesma compreensão da estrutura de funcionamento da política de assistência social. Pontua a psicóloga:

Tem gente que entende que, se saiu da alta complexidade, tem que vir para a média. Nós do Paefi entendemos que não, porque, se a gente atender, primeiro que a gente não vai “ter pernas” para isso e, segundo, para nós, é uma situação muito lógica, se o judiciário entende que ele vai estar numa situação de segurança em casa, não existe mais violação de direito.

A questão da proteção em seus diferentes níveis de complexidade, no caso dos “egressos”, não está simplesmente vinculada à maioria, mas sim especialmente à violação de direitos, como explica a psicóloga, ao alertar também para a especificidade de cada caso:

Por exemplo, se é um adolescente de 16 anos que saiu do abrigo porque se entendeu que ele tem condições de voltar para casa, então para mim é básica [tipo de proteção]. Se é um de 18, saiu do abrigo porque atingiu a maioria, mas a situação familiar dele tinha alcoolismo, tinha drogas, ele não tem amparo, ele não tem acolhida, eu acho que é média. Era muito bom se fosse ciências exatas, mas não é, então eu acho que depende muito do caso.

Se cada caso é um caso, o caso da Sophia, adolescente menor de idade que retornou para a família depois de uma experiência breve de acolhimento em função de uma suposta situação de abuso vivenciada no âmbito familiar, é um exemplo da compreensão que as famílias têm dessa fronteira tênue entre vulnerabilidade e violação de direitos, ou, mais exatamente, da compreensão que extrapola possíveis fronteiras e limites postos pela estruturação da proteção no âmbito da assistência social. Numa das minhas visitas à casa da adolescente, deparei-me com muitas mudanças na vida da família. O casal e seus dois filhos haviam sido expulsos da sua própria casa pelos traficantes. A compra da casa pelo casal foi feita sem nenhum registro, e não havia possibilidade de chamar a polícia, pois, segundo a mãe da adolescente, as pessoas envolvidas no negócio eram ligadas ao tráfico. A mãe estava inconformada: “depois de ter a minha casa com tudo, agora ter que morar de aluguel, não está sendo fácil, até fome a gente passou esses dias”. Diante dessa situação e sem saber a quem recorrer para pedir ajuda, a mãe da adolescente lembrou de procurar pelo “Sentinela” (Serviço de Enfrentamento à Violência, Abuso e Exploração Sexual de Crianças e Adolescentes e suas Famílias)⁵: “Eu lembrei de que, quando a Sophia retornou

5 O programa Sentinela foi absorvido pelo Serviço de Proteção e Atendimento Especializado a Famílias e Indivíduos (Paefi), cujo objetivo é o desenvolvimento de ações que busquem promover, preservar e fortalecer os vínculos familiares e comunitários. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/assistenciasocial/protecaoespecial/mediacomplexidade/atendimento-especializado-a-familias-e-individuos-paefi>>. Acesso em jun. 2013.

para casa, elas me disseram que, se eu precisasse de ajuda, que eu entrasse em contato. Eu liguei, a mulher me disse que não podia me ajudar, porque eles não estavam mais acompanhando o caso da Sophia”.

Já no ponto de vista do então presidente da Fundação de Assistência Social e Cidadania de Porto Alegre (FASC), tendo em vista o trabalho que esta secretaria vinha desenvolvendo, a circulação dos jovens que deixam os serviços de acolhimento no SUAS se daria no sentido inverso àquele previsto pela psicóloga do Paefi de Florianópolis: “Ele vêm da alta para a média, depois da média para a básica”, na perspectiva de um trabalho integrado e articulado entre as três áreas, que objetiva o retorno familiar:

Todas as crianças e adolescentes que vão retornar para o convívio familiar, elas vão ficar referenciadas no Creas e no Conselho Tutelar da região. E o Conselho Tutelar e o Creas vão fazer um plano individual de atendimento não dessa criança, mas dessa família, das medidas que vão ser aplicadas, do acompanhamento das medidas pelo conselho. [...] Então, se tiver isso, se monta um plano individual de atendimento; se não tiver isso, nem adianta retornar, porque tu vais montar um plano para a família e a família não vai ter como se organizar, porque ela não vai ter onde deixar seus filhos.

É importante observar que o desacolhimento institucional vem acompanhado também de um debate amplo no campo da proteção à infância e à adolescência que se refere ao direito da convivência familiar e comunitária. Tal debate foi legitimado e ampliado em função da aprovação do Plano Nacional de Promoção, Proteção e Defesa do Direito de Crianças e Adolescentes à Convivência Familiar e Comunitária (Pncfc), o qual, visando romper com uma “cultura da institucionalização”, procura “fortalecer o paradigma da proteção integral” e os “vínculos familiares e comunitários” (Brasil, 2006). O Pncfc considera a família como importante mecanismo (central) para a efetivação dos direitos da criança e do adolescente. Isso significa que a família (biológica, substituta ou adotiva) é construída, nos termos das políticas, como o lugar para o qual idealmente retornam as crianças e os adolescentes que são desacolhidos dos serviços de acolhimento.

Entre os jovens que participaram dessa pesquisa, entretanto, poucos são aqueles que foram desacolhidos quando eram menores e cuja tutela retornou para os pais ou familiares. A maioria é conformada por jovens que deixaram esses serviços em função da maioridade ou da proximidade desta (em função da maternidade, do início da vida com um(a) companheiro(a) etc.). E isso se deve a diferentes fatores; entre eles, é possível citar a ausência de trabalho com as famílias paralelamente ao acolhimento da criança e/ou adolescente, a

ausência ou pouco contato com os familiares, a longa tramitação dos processos de destituição ou extinção do poder familiar, o rompimento dos vínculos familiares sem que haja destituição do poder familiar, a impossibilidade de acolhimento pela parentela extensa, a baixa ou nenhuma possibilidade de adoção (em função da idade) etc. No âmbito do Pncfc, quando a desinstitucionalização não vem seguida de possibilidades de “reintegração à família de origem, ou colocação em família substituta”, os “egressos” são tomados como objeto de programas e experiências muito localizados que buscam a promoção da autonomia e de uma vida independente, como é o caso das chamadas “repúblicas”.

Até aqui, foi possível observar que a ênfase nos direitos parece apontar um “tipo de sujeito social que vai se descortinando e mostra uma primeira face: a dos direitos dos sujeitos” (Rifiotis, 2012: 20). A própria diferença de pontos de vista acerca do “lugar” ou “não lugar” dos egressos nas políticas de proteção nos permite pensar que o foco da discussão é a atenção aos direitos dos sujeitos (sobretudo a violação destes) e não propriamente aos sujeitos contidos nesses direitos, como revela o relato da mãe da Sophia. Isso nos leva a refazer as perguntas, ou, mais exatamente, invertê-las a fim de nos indagarmos sobre “qual é o sujeito de direitos?”, “que lugar tem ocupado o sujeito desses direitos, que tem sido objeto das políticas e práticas institucionais?” e, ainda, “estamos pensando os sujeitos efetivamente como agentes ou apenas como parte do problema?” (Rifiotis, 2014).

O que quero dizer com isso, em diálogo com Rifiotis (2012), é que a noção de sujeitos de direitos inaugurada pelo ECA e que orienta até hoje as práticas no campo da proteção à infância e à adolescência revela uma relação incontornável entre sujeitos e direitos, mas cuja ênfase ainda estaria mais nos direitos do que nos sujeitos propriamente ditos. Pode-se ter pistas da urgência desse “deslocamento do centro de gravidade do debate atual dos direitos do sujeito para os sujeitos de direito” não só a partir do que está previsto no Estatuto, mas especialmente a partir das leituras que os agentes que atuam nesse campo de proteção fazem da concepção de sujeitos de direitos (Rifiotis, 2012: 19). A princípio, todas as ações por parte dos Juizados da Infância, dos Conselheiros Tutelares, dos profissionais dos serviços de acolhimento são praticadas em nome da garantia dos direitos desses sujeitos. Então, talvez fosse produtivo questionar em que medida a urgência de contemplar e garantir esses direitos não acaba por ocultar os próprios sujeitos desses direitos.

A observação do cotidiano dos assistentes sociais nos serviços de acolhimento forneceu-me pistas importantes para pensar nessa questão dos direitos enquanto “figura”. Dentre as situações que pude acompanhar, a que descrevo na sequência parece-me emblemática. Eu estava pesquisando os prontuários dos

jovens, para obter informações sobre o paradeiro dos “egressos”. Subitamente, uma menina, acolhida pela instituição, entra na sala dos assistentes sociais e pede ajuda à profissional que estava comigo no momento. Ela precisava de alguns materiais para levar à escola. A profissional dá dicas sobre onde ela poderia encontrá-los. A menina não desiste, decidida a convencer a assistente social a ir buscar os materiais com ela. Diante das investidas da menina, a profissional diz, num tom bem firme: “Tá, vai lá procurar os materiais, que eu estudei todo esse tempo foi para garantir os teus direitos”. A intervenção com objetivo de garantir os direitos dos sujeitos é totalmente legítima e esperada, numa época em que a questão dos Direitos Humanos está na pauta das discussões globais, mas ela alimenta uma configuração de sujeito que está “marcada pela responsabilidade do Estado” em garantir esses direitos.

OS SUJEITOS ENQUANTO “FIGURA”

Como mencionei no início do artigo, a problematização da categoria “egresso” produz uma “reversão” do tipo “figura-fundo” na relação entre políticas e sujeitos, a qual permite trazer para o primeiro plano os sujeitos, sem, no entanto, produzir um apagamento das políticas. Se a ênfase nos direitos e nas políticas tem produzido a categoria “egresso” como continuidade das práticas de institucionalização, a reversão nos permite justamente problematizar tal categoria, a partir de outro lugar que é aquele próprio das experiências cotidianas dos sujeitos, da sua dimensão vivencial. Nesses termos, a reversão na relação entre “egressos” e políticas permite retirar os jovens de uma posição de “sujeito vítima” (pensado em termos de suas fragilidades e vulnerabilidades) e revelar sua “outra face”, aquela própria do “sujeito em devir”, daquele que é atravessado por devires múltiplos para além da experiência da institucionalização.

Eis que a produtividade da reversão figura-fundo está na possibilidade de uma inversão na ordem das perguntas que mais comumente nos fazemos acerca dos egressos (Quem são? Onde estão? O que fazem? Quais as políticas públicas voltadas a esses sujeitos?), de maneira a refletir não sobre aquilo que eles se tornaram, enquanto sujeitos acabados, mas sobre aquilo que podem vir a ser. “Nesses devires não se trata de indivíduos novos, mas de velocidades, relações de movimento e repouso novas, e afectos correlatos, graus de potência correspondentes” (Pelbart, 2010: 111). A partir dessas diferenças de intensidades se produzirá a “potência de agir”, ou seja, “o que pode” um sujeito. E dizer o “quanto podem” revela a dimensão de potência contida em cada um desses jovens, uma infinidade de atravessamentos que não confluem para uma forma acabada. Portanto, essa inversão na ordem das perguntas parece-me fundamental na compreensão dos modos de vida desses sujeitos.

As experiências de desinstitucionalização da Virgínia e da Clarissa emergem enquanto exemplares para pensar o movimento de desconstrução da relação de causa e efeito entre políticas de proteção (ou a ausência destas) e as práticas engendradas pelos sujeitos na busca pela sobrevivência. Isso porque tais experiências poderiam ser pensadas a partir das lacunas ou mesmo do vazio deixado pelas políticas de proteção à infância e à adolescência após o desligamento institucional. Seguindo tal perspectiva, o foco da análise voltaria-se à compreensão do que elas têm feito para driblar as dificuldades impostas pelo desacolhimento, sobretudo numa situação em que não estariam mais protegidas pelo ECA. Todavia, ainda que as experiências das jovens sejam marcadas por “uma espécie de improvisação contínua” (Wagner, 2010), tal dinâmica parece querer dizer mais do que uma simples “estratégia de sobrevivência” num contexto de instabilidade. Dessa forma, procuro compreender as práticas dessas jovens não apenas como uma postura reativa em relação às lacunas deixadas pelas políticas de proteção, mas também como possibilidade de inventar/criar constantemente a vida, mesmo em condições em que tal emergência apareceria como impossibilidade.

Clarissa é uma jovem de 27 anos, de sorriso fácil e muito articulada para falar. Empreendedora, desde cedo aprendeu a fazer as coisas do seu jeito. Quando precisou trocar de emprego, após a separação do seu atual companheiro, logo colocou suas condições para a dona da padaria: “Infelizmente, eu não posso trabalhar por menos de mil reais. Se eu tiver uma renda abaixo de mil reais eu não consigo sobreviver, porque é difícil. Tu tem um nível de vida, é muito fácil subir, tu voltar é difícil”. Diante dos argumentos, a empregadora titubeia: “Primeiro tenho que ver teu serviço...”. Mas Clarissa mantém-se firme: “Infelizmente, eu não consigo viver com menos de mil reais”. A dona da padaria bateu o martelo: “Então tá, podes começar na segunda-feira”.

A mudança de emprego tinha um objetivo primordial: dedicar mais tempo à filha que estava passando por “distúrbios psíquicos”. É sobretudo em função do cuidado com seus três filhos que Clarissa mobiliza-se para tentar acessar novamente as políticas assistenciais. Para quem, ainda criança, demandou acolhimento institucional junto ao Conselho Tutelar, a jovem aprendeu a lidar com o registro das “convenções” e, a seu modo, tornou-se vigilante em relação à execução e ao cumprimento das políticas e fez destas o objeto da sua invenção. Para ajudar a filha, Clarissa foi procurar ajuda em diferentes lugares, mas a única explicação que encontrou foi a de uma grande deficiência do município da Palhoça para resolver esse tipo de questão. A busca por atendimento levou-a até instituições conhecidas desde o período do acolhimento, como foi o caso do Conselho Tutelar e da própria casa-lar:

Agora, eu tô esperando na fila, aguardando para ela conseguir uma vaga. Nem o colégio me cedeu, nem o posto de saúde, nem o Conselho Tutelar. Foi quando eu fui atrás da diretora da casa-lar, mas era contra os princípios da própria casa atender uma outra criança de fora. Mas, na época, a diretora da casa-lar me arrumou uma psicóloga lá do Colégio Catarinense. Disseram que, por se tratar de um problema social, a consulta seria 80 reais. Quer dizer, se é um projeto socioeconômico, não ajuda em espécie alguma.

A jovem sabia que precisava de ajuda e havia depositado no “poder público”, como ela diz, a expectativa de encontrar uma saída para o problema da filha. Mas, ao mesmo tempo que Clarissa fez todo um investimento para conseguir essa ajuda pelos meios formais, ela não deixou de fazer as coisas do seu próprio jeito, para além dos limites e das lacunas postas pelas políticas. Em outra ocasião, Clarissa foi em busca de vaga na escola para o filho: “Para conseguir vaga para o meu filho, eu tive que ir na Secretaria de Educação, na Prefeitura e no Conselho Tutelar. Fui em seis escolas. Eu peguei, reuni todas e levei: tá aqui ó, o local mais próximo da minha casa é o Criança Esperança e eu quero que o meu filho estude lá”. Diante da resistência por parte da Secretaria de Educação e da própria escola, a jovem faz uso do poder de vigilância do Conselho Tutelar para negociar com as outras instituições estatais. O Conselho, que, até então, fazia a vigilância das famílias, como bem sabia a jovem, poderia ser também o lugar de denúncia dessas instituições que entravariam o seu compromisso de manter os filhos na escola, pelo qual ela mesma poderia ser responsabilizada (inclusive pelo próprio Conselho Tutelar). Era uma questão de direitos:

“Eu quero que o meu filho estude lá, eu tenho direito. Se vocês não me arrumar uma vaga, eu vou no Conselho Tutelar”. Eu fui no Conselho Tutelar e quando cheguei lá, eu disse para eles: “Se vocês realmente não arrumarem a vaga, eu vou para a imprensa”. E eles me disseram que não, que, por conta da lei, tinha um limite de vagas e este estava estourando. Eu disse: “Não, infelizmente, eu digo para vocês, eu preciso trabalhar e meu filho precisa estudar”.

Considero interessante ressaltar que essa “atitude geral” e o “modo de encarar as coisas” da Clarissa foram se delineando mais claramente, nas minhas observações, a partir do contraponto que pude estabelecer com as experiências de outra jovem: a Virgínia. Clarissa e Virgínia conheceram-se durante o período de acolhimento institucional. Já na minha primeira visita à Clarissa, ela me falou sobre a Virgínia, sobretudo acerca da possibilidade de encontrá-la, uma vez que ela também estava morando na Palhoça. Interessei-me em encontrá-la e quem sabe reunir as duas, para que pudessem falar sobre suas experiências de desinstitucionalização.

Virgínia é uma jovem magra, de estatura mediana, com os cabelos negros compridos. Ela não trabalha fora de casa e não tem qualquer perspectiva nesse sentido. Se existem projetos para o futuro, estes se concentram totalmente na criação dos seus filhos. O único emprego formal que ela teve foi interrompido na sua primeira gestação, há mais de dez anos. Ela passa todos os dias em casa na companhia dos filhos. A única visita que recebe é a da mãe e, muito raramente, vai até a casa da irmã. Mas isso não a entristece, pois, como ela mesma diz: “Os filhos me alegram”. Ela passa os dias envolvida com os afazeres da casa. Enquanto ouço seus relatos e a observo, não deixo de pensar no quanto a vida pode ser frágil e chegar ao seu limite, mas, ao mesmo tempo, em como é possível enxergar nessa mesma fragilidade a potência. Ali, não se tratava mais de uma “egressa” de uma instituição de acolhimento, era uma mulher, uma mãe como tantas outras nas redondezas.

A jovem 28 anos teve o primeiro filho com 17. No total são oito filhos: sete dela com o seu companheiro e um dele, fruto de uma relação anterior à união com Virgínia. Ela conta que não fez a cirurgia de ligadura de trompas porque “tem medo dessas coisas” e que “não toma comprimido” (anticoncepcional) porque “tem problema no coração”. O número de filhos não se constitui como um problema para a jovem, pois, segundo ela, é bem fácil cuidar de sete filhos, o difícil mesmo é a hora do parto, de que ela diz ter medo. Além disso, o fato de ter muitos filhos, como explica a jovem, sorrindo, deve ter uma explicação genética, pois sua mãe e suas irmãs seguiram o mesmo caminho: o de não apresentar dificuldade alguma para ter filhos. A mãe teve dez filhos e uma de suas irmãs, oito.

Há uma série de elementos presentes no cotidiano da Virgínia, a qual parece compor, a princípio, um contexto de precariedade das suas condições de vida. Do ponto de vista das políticas, seria possível pensar que a jovem não teria um “projeto de vida” organizado, ou que ela “não teria dado certo”. Mesmo com sete filhos e em situação de baixa renda, ela explica que só mais recentemente recebe o Bolsa Família. No entanto, não foi ela quem foi atrás do benefício, mas sim a sua mãe. “Antes, eu tinha feito faz tempo, mas nunca peguei, nem fui atrás. Daí mandei a mãe ir atrás para mim.” Do contrário, argumenta ela: “Nunca pedi nada para ninguém”. Essa posição da jovem diante das políticas assistenciais, sobretudo em termos de avaliação do quanto e em que condições precisa de ajuda, é interessante, na medida em que revela uma das maneiras pelas quais ela se constitui como sujeito e que não é, ao contrário do que se poderia imaginar, a partir da falta e da precariedade. Embora tenha uma rede de ajuda restrita, a jovem não se vê numa situação de dificuldades para sustentar todos os filhos. Nesse ponto, já é possível colocar em xeque a questão da sobrevivência em relação à ausência ou à dificuldade de acesso às políticas assistenciais. As políticas fazem-se presentes, mas a jovem, além de não as tomar como incon-

tornáveis no seu cotidiano, frequentemente não se deixa capturar pelos controles biopolíticos que as acompanham.

Ao longo da etnografia, comecei a observá-la de outro ponto de vista. Comecei a pensar que, se são sete filhos, em situação de pobreza, por que o Estado, na figura do Conselho Tutelar, nunca interveio nessa família⁶? Mas o fato de ela estar na gestação do sétimo filho sem nunca ter feito pré-natal, nem procurado ajuda médica em todas as suas últimas gestações, significava outra coisa para além de passividade, negligência e falta de informação. Ao agir dessa maneira, ela estaria driblando (do seu modo) uma rede de controles biopolíticos que se instauram especialmente sobre as populações mais pobres, desde a gestação dos filhos, como ela mesma pôde constatar: “Os meus outros filhos eu só fui para o hospital no dia de ganhar; senão, eles começam a pedir um monte de exames, tem que estar saindo de casa toda hora. Só agora fiquei sabendo que o meu problema [cardiopatía congênita] é grave”.

É importante ter em vista que, onde parece haver apenas vulnerabilidade e pobreza, para ela haveria possibilidade – em especial, quando comparada a outras pessoas que, segundo ela, estariam em “pior” situação. Isso pode ser observado no seu relato sobre o período em que esteve no hospital para seu sétimo parto. A primeira noite no hospital, a jovem passou sentada numa cadeira, por falta de leito. Somente na segunda noite é que a passaram para uma poltrona mais confortável. Embora estivesse grávida e com problema cardíaco, ela sentiu vergonha de reclamar daquela situação, como ela mesma reflete: “Eu vi tanta gente em situação pior que a minha. Eu estava na parte onde só tinha gente com problema no coração”. O fato de estar grávida da sétima filha colocava-a numa situação privilegiada em relação àqueles que estavam ali hospitalizados apenas por motivo de doença. Enquanto relata essa situação, ela retira uma maçã de dentro da bolsa, e lembra de que a maçã lhe foi dada também no hospital: “Eu não sei o que pensam, só porque a gente tem sete filhos, que sei lá, que a gente passa fome”, diz, sorrindo da situação de desconforto vivenciada durante a hospitalização. “Todo mundo ficava me dando comida, mesmo os outros pacientes.” Ter sete filhos não era, para ela, motivo de vergonha ou preocupação, era sinal de que ela estava fazendo o seu melhor, como mãe e mulher.

Nas ocasiões em que pude reunir Virgínia e Clarissa para conversar, Clarissa esforçava-se em dar conselhos à amiga, ao passo que esta não parecia lhe dar muita atenção. Isso porque, para Virgínia, a invenção dos seus modos de vida passa justamente por esse ato de desmarcar as convenções, driblando a trama de controles biopolíticos que espreitam o seu cotidiano, sobretudo a relação de cuidado que procura estabelecer com os filhos. É possível pensar também que, ao agir dessa forma, a jovem não está apenas procurando se libertar do Estado e das políticas por meio das quais este pode manifestar-se no seu cotidiano,

6 Ainda que, conforme o ECA, a situação de pobreza não possa ser tomada como motivo para o afastamento familiar, sabe-se que a pobreza é um dos principais fatores de acolhimento, embora, nas estatísticas, apareça como negligência.

mas especialmente buscando desprender-se dos modos de subjetivação que o Estado procura instituir (uma condição de sujeito assistido e em situação de vulnerabilidade). Ao conduzir sua vida dessa maneira, Virgínia está buscando outros modos de se constituir como sujeito, os quais têm menos a ver com lugares instituídos do que com sua atitude de subverter convenções. Seria possível pensar, talvez, como sugere Ortega (1999: 153), na constituição de uma “subjetividade anárquica”, que remete à libertação por parte dos sujeitos em relação ao Estado e às formas de subjetivação ligadas a ele.

É igualmente interessante observar como a posição que Virgínia assume na presença de Clarissa, e na minha também, inverteu-se no dia em que ela recebeu a visita da irmã mais nova. Aos poucos, ela começa a nos contar a complicada história de vida da irmã. O padrasto de Virgínia, quando saiu de casa, sequestrou a sua irmã mais nova que, na época, tinha 12 anos. Virgínia explica que a família denunciou na polícia, mas eles nunca foram encontrados. Depois de um tempo é que elas encontraram o homem com a menina que, a essas alturas, já tinha um filho e estava grávida novamente. De repente, Virgínia interrompe a nossa conversa e se dirige à irmã, com uma série de perguntas: “E o teu marido, que não vale nada? Onde é que vocês estão morando?”. Nesse momento, ela se coloca no lugar de quem sabe das coisas, de quem se informa e de quem reage diante das dificuldades. Virgínia também consegue se ver num outro lugar nessa relação, o lugar de quem cuida e não só de quem precisa ser cuidado, protegido. Isso evidencia o caráter relacional desse processo. Ela consegue até mesmo avaliar a sua própria condição que, no limite, é bem menos grave que a da irmã, como ela mesma analisa: “A gente vê essa situação e não sabe como ajudar, mas sempre que eu ganho alguma coisa dos amigos, eu passo para ela”.

Clarissa também se posiciona em relação à situação da irmã de Virgínia; no entanto, ela demarca esse lugar a partir de outro registro, que é o dos direitos, assumindo seu comprometimento com a “convenção” e, portanto, com a “expectativa coletiva quanto ao modo como as coisas devem ser feitas” (Wagner, 2010: 88). Clarissa comenta que:

esse é um caso que a família precisaria assumir, denunciar esse homem, procurar ajuda. Ela precisava ir para um lugar protegido com as crianças, um abrigo que acolhesse ela com as crianças. Ela tem direitos, ela tem direito à aposentadoria e até a uma casa para viver decentemente com os filhos. Dá para se ver que ela cuida dos filhos, não seria o caso de separar ela das crianças, mas ela precisaria de um acompanhamento, de um tratamento.

A partir do contraponto das experiências de Clarissa e Virgínia, é possível observar que não se trata apenas de modos opostos de se colocar no mun-

do – de um lado, uma maneira ativa e vigilante acerca dos direitos e, de outro, uma postura desinteressada e passiva. Tanto a postura de fazer uso dos direitos quanto aquela que os negligencia devem ser consideradas como invenção de novas possibilidades de vida. Os relatos e a descrição das experiências das jovens permitem revelar elementos da dimensão vivencial dos sujeitos, ou seja, os seus modos de agir e avaliar o mundo e os seus interlocutores no mundo (Rifiotis, 2014). Ao agirem e se posicionarem de determinada forma, ao fazerem suas escolhas (sobretudo em relação às maneiras de acessar às políticas), elas se constituem como agentes da sua própria desinstitucionalização. Diante da discussão, ainda tímida no Brasil, sobre as lacunas e mesmo o vazio em termos de políticas assistenciais e de proteção voltadas aos egressos, tentei pensar que esses sujeitos não se constituem somente devido a tais lacunas, tampouco pelas faltas (falta de políticas, de recursos, de formação etc). Ou seja, os modos de vida das jovens foram revelando não um sujeito precário ou que permanecia sendo tutelado, mas sim formas de sujeito que vão sendo constituídas contingencialmente, a partir de uma trama complexa de experiências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do artigo, procurei mostrar como a experiência de desinstitucionalização de jovens “egressos” de serviços de acolhimento permite pensar numa reversão da relação entre políticas públicas/direitos e sujeitos. Tal reversão é possível, sobretudo, a partir do resgate da dimensão vivencial dos sujeitos. Se, como nos inspira Wagner (2010: 41), “[...] toda compreensão de uma outra cultura é um experimento com a nossa própria cultura”, a observação e a compreensão dos modos de vida desses sujeitos podem oferecer pistas importantes para pensarmos nossas próprias percepções, motivações e os limites das nossas práticas e das nossas maneiras de pensar e conceber a relação entre sujeitos e direitos (o próprio ECA) e o sistema de proteção à infância e à adolescência (em termos da concepção e implementação das políticas públicas de proteção, das práticas dos profissionais atuantes nesse campo, do acolhimento institucional e da preparação para o desacolhimento etc.).

Ao procurar empreender esse resgate da dimensão vivencial dos sujeitos, não se pretende evidentemente que as políticas possam contemplar as especificidades e as demandas de cada sujeito, já que toda política, justamente por seu caráter público, segue determinadas categorias homogeneizadoras (como vulnerabilidade, situação de violação de direitos etc.). Mas, ao mesmo tempo, tal proposta permite colocar em perspectiva essa concepção de um “universal” capaz de recobrir uma totalidade em termos da sua diversidade. O desafio posto por esse processo de resgate da dimensão vivencial dos sujeitos está, portanto, no exercício

de identificar e refletir sobre as limitações das políticas, sobretudo no que diz respeito ao reconhecimento da agência dos sujeitos. Trata-se de um exercício permanente de reflexividade acerca das possibilidades de engendrar e implementar políticas mais plurais, para que não tenham como base um problema único.

Fernanda Cruz Rifiotis é pós-doutoranda no Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les enjeux Sociaux (IRIS/EHESS) e pesquisadora no Núcleo de Antropologia do Contemporâneo da Universidade Federal de Santa Catarina (Transes/UFSC).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL

- 1990 Lei 8.069. *Estatuto da Criança e do Adolescente*. Brasília/DF, Diário Oficial da República Federativa do Brasil, 13 de jul. 1990.
- 2005 *Política Nacional de Assistência Social*. Brasília/DF, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – Secretaria Nacional de Assistência Social, 2005. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/assistenciasocial/secretaria-nacional-de-assistencia-social-snas/cadernos/politica-nacional-de-assistencia-social-2013-pnas-2004-e-norma-operacional-basica-de-servico-social-2013-nobsuas>>.
- 2006 *Plano Nacional de Convivência Familiar e Comunitária*. Brasília/DF, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – Secretaria Nacional de Assistência Social, 2006. Disponível em: <<http://www.mds.gov.br/assistenciasocial/secretaria-nacional-de-assistencia-social-snas/livros/plano-nacional-de-convivencia-familiar-e-comunitaria-2013-pncfc/plano-nacional-de-convivencia-familiar-e-comunitaria-2013-pncfc>>.

BUTLER, Judith e SPIVAK, Gayatri Chakravorty

- 2009 *Quien le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires, Paidós.

CRUZ, Fernanda

- 2014 *Jovens em devir: invenção de novas possibilidades de vida para além da institucionalização*. Florianópolis, tese, Universidade Federal de Santa Catarina.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix

1995 “Rizoma”. In _____, *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol. 1. São Paulo, Ed. 34, pp. 10-36. Disponível em: <<http://escolanomade.org/wp-content/downloads/deleuze-guattari-mil-platos-vol1.pdf>>.

1997 “Devir-intenso, devir-animal, devir imperceptível”. In *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol. 4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo, Ed.34, pp.11-113.

GOLDMAN, Marcio

1999 *Alguns antropologia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/NuAP.

GREGORI, Maria Filomena

2000 *Viração: experiências de meninos nas ruas*. São Paulo, Companhia das Letras.

MALUF, Sônia Weidner

2010 “Gênero, saúde, aflição: políticas públicas, ativismo, experiências sociais”. In MALUF, Sônia e TORNQUIST, Carmen Susana. *Gênero, saúde e aflição/ abordagens antropológicas*. Florianópolis: Letras Contemporâneas. 468 p.

ORTEGA, Francisco

1999 *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio de Janeiro, Edições Graal Ltda.

PELBART, Peter Pál

2010 *O tempo não-reconciliado: imagens de tempo em Deleuze*. São Paulo, Perspectiva.

RIFIOTIS, Theophilos

2012 “Direitos humanos: sujeito de direitos e direitos do sujeito”. In RIFIOTIS, Theophilos e VIEIRA, Danielli (orgs.), *Um olhar antropológico sobre violência e justiça: etnografias, ensaios e estudos de narrativas*. Florianópolis, Ed. da UFSC, 2012.

2014 “Judicialização dos direitos humanos, lutas por reconhecimento e políticas públicas no Brasil: configurações de sujeito”. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v.57, n.1.

RIZZINI, Irene

2008 *O século perdido: raízes históricas das políticas públicas para a Infância no Brasil*. 2. ed. São Paulo, Cortez, 2008.

RIZZINI, Irene e RIZZINI, Irma

2004 *A institucionalização de Crianças no Brasil: percurso histórico e desafios do presente*. Rio de Janeiro, Ed. PUC-Rio; São Paulo, Loyola.

SCHUCH, Patrice

2009 *Práticas de Justiça. Antropologia dos modos de governo da infância e juventude no contexto pós-ECA*. Porto Alegre, Editora da Ufrgs.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de

2002 “Introdução. Sobre gestar e gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo”. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (org.), *Gestar e gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp.11-22.

STRATHERN, Marilyn

2011 “Sobre o espaço e a profundidade”. Trad. Priscila da Costa. *Cadernos de Campo*. São Paulo, n.20: 1-360. Disponível em: <<http://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/36809>>.

TROUILLOT, Michel-Rolph

2001 “La antropología del Estado en la era de la globalización. Encuentros cercanos de tipo engañoso”. *Current Anthropology*, vol. 42, n.1.

VIANNA, Adriana

2002 “Quem deve guardar as crianças? Dimensões tutelares da gestão contemporânea da infância”. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (org.), *Gestar e gerir: estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp.271-312.

WAGNER, Roy

2010 *A Invenção da Cultura*. Tradução de Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo, Cosac Naify.

Care “Leavers” and Public Policies: The “Figure-Ground” Reversal

ABSTRACT

This paper discusses the relationship between subjects and public policies based on ethnographic material obtained through a doctoral research about the process of deinstitutionalization of young care leavers. The ethnography was carried out between 2010 and 2013 among young people from Santa Catarina (Palhoça and Florianópolis) and Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Ijuí and Sapiranga). The relationship between subjects and public policies is analyzed using the “figure-ground reversal” technique, as proposed by Marilyn Strathern. To this end, we discuss both the concept of State, deconstructing its place of being, and the history of public protection policies for children and adolescents (including their present developments) to understand how the relation between subjects and rights was constructed. We intend to show how the tensioning in the subject-right relation enables us to rescue the experiential dimension of subjects and examine the “care-leavers” category.

KEYWORDS

“Care-Leavers”, Foster Care Services, Public Policies, Subjects, Rights.

Recebido em agosto de 2015. Aceito em setembro de 2016.

Retrato, pessoa e imagem: o universo fotográfico de Madalena Schwartz

Marco Antonio Teixeira Gonçalves

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

✉ *marco@ifcs.ufrj.br*

RESUMO

Este artigo empreende uma análise da obra de Madalena Schwartz, fotógrafa húngara radicada em São Paulo desde a década de 1960, responsável por constituir um acervo visual do Brasil no final do século xx por meio do retrato. A partir de sua obra, exploro o significado do retrato na construção do imaginário moderno e seus rebatimentos nas discussões conceituais sobre imagem, fisicalidade, pessoa, semelhança e indivíduo na antropologia. A reflexão que empreendo sobre os retratos de Madalena Schwartz segue conceitualmente a virada fenomenológica na formulação teórica sobre a fotografia nas ciências sociais, que privilegia mais o nível experiencial do que o semiótico. O retrato, assim, envolve engajamento e experiência, sendo constituído por meio de relações sociais. Nesse sentido, o retrato é tomado enquanto materialização da relação entre o fotógrafo e o fotografado.

PALAVRAS-CHAVE

Retrato, Fotografia, Pessoa, Imagem, Indivíduo, Madalena Schwartz.

Este artigo empreende uma análise da obra de Madalena Schwartz¹ explorando o significado do retrato na construção do imaginário visual moderno e seus rebatimentos nas discussões conceituais sobre imagem, fisicalidade, pessoa, semelhança e indivíduo na antropologia. MS foi uma importante fotógrafa, radicada em São Paulo, que atuou nas décadas de 1970 e 1980 produzindo uma obra materializada em mais de 16 mil fotogramas, em que retrata pessoas anônimas, artistas, políticos, personalidades, escritores, constituindo um acervo visual do Brasil no final do século xx por meio do retrato. A partir de uma incursão de pesquisa em seu acervo no Instituto Moreira Salles (contatos, sequências, digitalizações, ampliações, livros), objetivo aqui compreender a composição conceitual do retrato engendrado por MS na sua prática imagética.

A reflexão que empreendo sobre os retratos de MS segue conceitualmente a virada fenomenológica na formulação teórica sobre a fotografia nas ciências sociais, que privilegia mais o nível experiencial do que o semiótico (cf. Edwards, 2002: 67; Edwards, 2011: 185; Pinney, 2000; Head, 2009). O retrato envolve engajamento e experiência, sendo constituído por meio de relações sociais (cf. Edwards, 2012: 228). O conceito de *corpothetics* formulado por Pinney permite empreender uma reflexão sobre o retrato como da ordem do sensório, da experiência, do corporal, uma vez que *corpothetics* implica a não separação entre imagem e observador (Pinney, 2004: 8, 19, 194). Head (2009: 37-48) aprofunda o problema da potência da imagem fotográfica, da fotografia como fetiche e encantamento e, conseqüentemente, seu poder de afetar, uma vez que institui e narra uma relação. É nesse sentido que este artigo aborda o retrato: enquanto a materialização da relação entre o fotógrafo e o fotografado, como o efeito de “translação da fotografia abstrata em retrato” (Edwards, 2002: 69).

O retrato, ao processar o trânsito do humano para a imagem, impulsiona uma reflexão sobre a noção de pessoa. Realiza, deliberadamente, a *incorporação* de uma pessoa a uma imagem. Mauss (2001: 104) aponta que “o retrato está para a pessoa assim como a parte para o todo”. Levy-Bruhl (1910: 38, 56; 1922: 38), levando mais adiante a reflexão maussiana, nos diz que, “uma vez que a imagem é o modelo, a imagem é parte do indivíduo e o indivíduo, ele mesmo, é imagem”. Concluiu, portanto, que, se o retrato é da mesma ordem de seu modelo, ele é, por definição, “essencialmente místico”. Nesse sentido, o retrato possibilita, simultaneamente, uma transcrição e uma transfiguração²: a transcrição nos reenvia à sua fundamentação *indiciática*, responsável por produzir sua “mística”; a transfiguração aprofunda sua potencialidade abstrata, sendo o que permite evocar uma narração.

Desse modo, o retrato, enquanto gênero, esteve sempre vinculado à biografia do retratado, relacionando de uma só vez história de vida e cultura. O desafio daquele que compõe conceitualmente o retrato é o de condensar em uma pessoa (que é o seu material) elementos que possam compor informações sobre sua vida

¹ Doravante referida como MS. Agradeço ao coordenador de Fotografia do Instituto Moreira Salles, Sergio Burgi, à Virgínia Albertini e à Raquel de Rezende Miranda pelo acesso e orientação no Acervo Fotográfico de Madalena Schwartz. A maioria das fotos de MS que são referidas neste artigo podem ser vistas no site http://www.ims.com.br/ims/explore/artista/madalena-schwartz/obras;http://fotografia.ims.com.br/sites/#1479906867191_7.

e seu mundo. O retrato é, na verdade, “uma pequena narrativa” sobre uma pessoa que se liga à “grande narrativa” cultural ou social a partir de um engajamento efetivo com as imagens (cf. Edwards, 2001: 3). Nesse sentido, o retrato não é apenas um processo visual, mas uma percepção fenomenológica que faz a conexão entre o que é visível e outros registros sensíveis, seja da ordem da cognição ou da emoção (cf. Edwards, 2006: 62).

O retrato, ao incorporar, no mais alto grau, o caráter mimético da representação artística, afeta no sentido em que *afetar* é descrito por Freedberg (1989): aquilo que constitui a essência das imagens, materialidades subjetivadas com potência de transportar valores, sentidos, emoções. Um exemplo revela o sentido de retrato: um célebre professor de história da arte pede a seus alunos que cada um traga para a aula um retrato de sua mãe. Armandando-os com estiletes, o professor demanda que cortem os olhos das respectivas mães retratadas. Diante da hesitação dos estudantes em cumprir a ordem, o professor apresenta a problemática relação entre o retrato de uma pessoa e o que representa (cf. Mitchell, 2005: 9). Assim, o retrato é um modo de injetar subjetividade na imagem de uma pessoa ao criar proximidade entre fisicalidade e imagem, fundindo, ou melhor, confundindo imagem e sua representação.

Seguindo essas formulações mais conceituais, problematiza-se o retrato produzido por MS: qual é a ontologia de sua fotografia? Qual é a qualidade da relação entre fotógrafo e fotografado? Como se produz conhecimento por meio de retratos, de imagens? Quando um fotograma torna-se retrato?

Início do artigo com uma breve introdução ao *retrato e seus problemas*, em que seleciono algumas questões conceituais sobre imagem, pessoa, corporalidade que reverberam nas discussões antropológicas contemporâneas e que, ao mesmo tempo, são um guia na leitura da composição do retrato produzido por MS, baseado nas ideias de transcendência de uma fisicalidade: aceder ao espírito, à alma, a uma essência, penetrar na mente e no mundo do retratado. Constituo uma *pequena história da fotografia de MS*, procurando apresentar sua gênese, sua prática e suas relações. A seção *Conhecendo com uma câmera: fixando e não fixando imagens* aborda seu método de fotografar, em que a máquina é o *locus*, por excelência, do processo de produção do conhecimento na construção de uma imagem que transborda o fotograma fixado em retrato. *Fotografando relações, produzindo retratos* explora o retrato enquanto produto de relações sociais, configurado pela reciprocidade estabelecida entre fotógrafo e fotografado. *Sequências: quando um fotograma se torna retrato ou o x da questão* analisa o retrato enquanto um processo que advém da sequência, juntando de uma só vez o individual e o cultural, o texto e o contexto. Concluo com a seção *Etnorretrato: o ato fotográfico como ato etnográfico*, que retoma as principais questões tratadas no texto na direção de uma síntese do significado do retrato na obra de MS.

O RETRATO E SEUS PROBLEMAS: “FISICALIDADE”, “ESPÍRITO”, “ALMA”

O retrato radicaliza o aspecto índice da fotografia enquanto uma “classe de signos que mantém com sua referência relações que subentendem uma associação física”, fazendo parte do “mesmo sistema que as impressões, os sintomas, os traços” (Krauss, 2002: 15). Na acepção de Newhall (2001), o retrato é um dispositivo de compreensão do mundo desde pelo menos o Renascimento: um modo de acessar mundos por meio de individualidades, fisicalidades, fisionomias.

Burckhardt (2000: 51), ao escrever no fim do século XIX, nos diz que o retrato desenvolve-se no sentido de buscar uma semelhança ao apoderar-se daquilo que representa e de ser, num sentido lato, aquilo que ele quer representar. Assim, a *episteme* do retrato, como demonstra Foucault (2000), produz o sentido próprio da época moderna: quando o humano surge, simultaneamente, como sujeito e objeto da representação.

A transformação de um ser humano em fotografia ou imagem apresenta, desde sempre, um problema para o pensamento ocidental. No século XVII estava já posta uma classificação que estabelecia uma separação entre *portrait* (relacionado aos humanos), *figure* (aplicado aos animais) e *representation* (aplicado aos desenhos de plantas e elementos inorgânicos) (Schneider, 2002: 10-11).

O retrato ocupa, assim, o lugar de fronteira entre a ideia de imagem e imaginação³ ao tentar fixar “uma verdade” sobre um sujeito (cf. Tacca, 2005). No retrato, o rosto é uma condensação do mundo, uma espécie de microcosmos do mundo encarnando uma cosmologia (Le Breton, 2010: 28), uma composição imaginativa a partir de uma relação estabelecida, uma criação ativa desencadeada por uma relação em que se transferem para um suporte as qualidades morais, sociais e culturais por meio de uma fisicalidade. A fisionomia humana associa-se, desde então, a temperamentos, humores e emoções (Schneider, 2002: 16).

A busca pela semelhança, não necessariamente fisionômica, leva a escolhas, seleções, observações que permitem uma composição do humano em fotografia enquanto atribuição de individualidade da figura retratada (Hammond, 1920: 71). Escapar da semelhança fisionômica para aceder às características chamadas humanas, “penetrar no espírito” do retratado é o que ambicionam os fotógrafos quando enfatizam o “misterioso” na produção de um *portrait* (Freund, 1980: 64, 80).

Esse excesso de semelhança entre uma fisicalidade e uma moralidade nos lança em direção ao que pode ser definido como o “efeito mágico do retrato” (Novaes, 2008: 456-459). Tissandier (1876: 70-71), cientista francês, um dos pioneiros na escrita sobre a fotografia e seus processos físico-químicos, nos fornece em 1876 uma interessante reflexão sobre o retrato. Este teria como função tornar o conto fantástico de Hoffman realidade, em que o amante poderia dar à sua amada seu próprio retrato e, com esta imagem em papel, ela poderia contem-

3 A ideia de imaginação é constitutiva da fotografia, como nos coloca o fotógrafo britânico David Bailey: “É preciso de muita imaginação para ser um bom fotógrafo. Precisa-se menos imaginação para ser pintor, porque o pintor pode simplesmente inventar as coisas. Mas, na fotografia, tudo é da ordem do ordinário e é preciso olhar muito para aprender a ver o ordinário” (Bailey, 1984 apud Acker, 2004: 44).

plar a imagem do amado. O retrato, assim, seria aquilo que constitui a pessoa no sentido de fixação de uma imagem.

Dessa forma há um consenso entre os fotógrafos de que o *portrait* é o mais difícil dos gêneros fotográficos, uma vez que implica uma relação e um entendimento do objeto-sujeito fotografado. Desde os primeiros livros sobre fotografia, insiste-se na ideia de que o retrato deve capturar a “alma” do retratado, revelando “o seu entorno, a profundidade de sua mente e seu sentimento, o modo como a sua inteligência trabalha, seu papel social e seu modo de ver a vida” (Maskell, 1912: 167; Holme, 1905). Buscar essa essência do retrato, ou a composição de uma pessoa, reverbera no modo como se constitui a categoria de indivíduo e pessoa⁴ e suas significações no mundo moderno: o retrato é um estado da mente e não propriamente uma fisionomia, uma vez que o observador do retrato alarga sua própria imaginação ao engajar no retrato suas próprias experiências pessoais.

A face, a fisicalidade é justamente o que o retrato quer transcender, superando a “superfície da aparência”. A reflexão original de Anthony Guest sobre o retrato em seu livro *Art and Camera*, publicado originalmente em 1907, coloca o problema da similitude e da semelhança como o desafio do retrato: ultrapassar o que se vê na imagem, o chamado referente real, dando a ver a semelhança, não como imagem, mas como algo da ordem dos afetos (cf. Keating, 2006: 93).

Nesse sentido, há uma associação direta entre fotografia e espírito. A fotografia, ao tornar o invisível visível por meio de seus efeitos físico-químicos, produz em sua materialidade a dimensão do “espírito” do referente. A fotografia conduz, assim, à comunicação entre campos “materiais” e “espirituais”, *revelando* uma nova percepção (cf. Harvey, 2007: 7). Daí mesmo advém sua dupla natureza: um instrumento científico para criar um mundo visível pleno de fisicalidades e, ao mesmo tempo, algo estranho⁵, que pode “evocar a aparência de sombras e associações sobrenaturais” (Harvey, 2007: 7).

Taminiaux (2009: 131) coloca o problema “espectral” do retrato como o paradoxo da fotografia. A identidade espectral tensiona verdade e ilusão, realidade e aparência, sendo o momento em que o “fantasma projeta sua própria luz no mundo visível” (2009: 131). O problema posto pelo retrato não é propriamente a questão da semelhança com a realidade, mas o de colocar em presença algo que não pode ser dito e, assim, “iluminar a essência espiritual da face humana” (Taminiaux, 2009: 137).

O livro de Tassadier identifica o exato momento em que o *portrait* produz-se enquanto uma “era que tinha sede pela face humana” (1876: 146)⁶. Essa percepção de que o retrato revela através do exterior, da fisicalidade de uma pessoa, a sua interioridade é objeto do livro *Fotografia e a alma humana* (Sobieszek, 1999), uma incursão ao retrato fotográfico moderno nos últimos 150 anos. Ao propor uma associação entre rosto e espírito humano como partida conceitual, explora

4 Segala (1999: 159, 163) chama a atenção para a questão do individual, do biográfico e suas relações com o retrato: o autógrafo, assinatura, no retrato junta definitivamente a pessoa e a imagem retratada, redobrando a imagem em forma escrita no ato de representar o indivíduo e a pessoa.

5 Aqui no sentido de *uncanny*. Remeto ao conceito produzido por Freud (1976), que se aproxima do efeito da *revelação* produzido pela fotografia: uma duplicação de nosso olhar, absolutamente natural e banal, sobre o mundo pode fazer irromper algo novo, revelando, literalmente, esse estranhamento sobre o mundo. Veja, por exemplo, esse sentido da fotografia elaborado em dois filmes: *Blow-up* (Antonioni, 1966) e *Janela indiscreta* (Hitchcock, 1954). Ver, também, o sentido de fotografia como epifania, aparição e advento proposto conceitualmente por Samain (2012: 157).

6 Deleuze e Guatarri (1987) em um texto em que discutem *rostidade*, ou facialidade, chegam ao âmago da significação do retrato na modernidade. Demonstram como o rosto foi erguido à potência de evocação do universo ocidental, quando toma a subjetividade como valor extremo de constituição de uma relação social. “A palavra ‘pessoa’ é de origem latina. Em lugar dela os gregos tinham *prósopon*, que significa rosto, tal como em latim *persona* significa o disfarce ou a aparência exterior de um homem [...]” (Hobbes, 1983, cap. xvi: 96 apud Araujo, 2006: 231-232).

suas complexas relações de subversão, representação, interpretação, que ensinam a arte de retratar. O retrato passa a ser a problematização da categoria de indivíduo, uma vez que o indivíduo no retrato é, simultaneamente, contextualizado e descontextualizado, gerado e degenerado, regrado e desregrado (Baker, 1996). Neste contexto, o desafio do retrato é o de causar um efeito imaginativo capaz de transcender a face. A ambição de um retratista é a de apresentar um acesso a outros mundos a partir de um suporte, uma materialidade sensível, a face, que nos permite adentrar nos mundos da mente e da cultura do retratado.

MADALENA SCHWARTZ, UMA PEQUENA HISTÓRIA DE SUA FOTOGRAFIA

MS nasce em 1921 em Budapeste. Aos 13 anos migra com a família para Buenos Aires, escapando do nazismo na Europa. Em 1960, aos 39 anos, com seu marido e filhos, chega à cidade de São Paulo para tentar a vida no Brasil, quando passa a administrar uma tinturaria localizada em uma região central da capital que, na década de 1970, era reduto de artistas *underground* paulistanos. MS, morava com a família no célebre edifício Copan, símbolo de uma época de grandes transformações dos costumes e valores paulistanos e muito próximo de sua tinturaria. Seu interesse em fotografia é descrito como obra do acaso. Um de seus filhos recebe um prêmio em dinheiro em um programa de auditório na TV Excelsior e resolve comprar uma câmera. MS, que até então não fotografava, passa a utilizar esta máquina. Seu despertar pela fotografia lhe faz frequentar, em 1966, o Foto Cine Club Bandeirantes⁷. Em 1967, participa do primeiro salão de arte fotográfica de São Carlos e ganha menção honrosa. O momento decisivo de sua fotografia surge a partir de um episódio narrado pelo escritor Ignácio Loyola Brandão (Moura e Titan Jr., 2012: 10), que era frequentador de sua tinturaria. MS, sabedora de que ele era editor na editora Abril, resolve mostrar algumas de suas fotos. O escritor fica intrigado com a potência das imagens vindas de uma mulher que ele via “encolhida e tímida atrás do balcão, observando os fregueses com olhos enormes e ansiosos” (Brandão, 1997: 93). Essa relação de mostrar as fotos para Brandão tornou-se corriqueira; a cada semana, MS mostrava mais e mais fotos. Um dia, Brandão resolveu convidá-la para fazer um *portrait* para a revista *Claudia*, o que detonou sua carreira: a partir do início dos anos 1970 até o começo dos anos 1980, fotografa incessantemente artistas, escritores, políticos, personalidades que povoam o imaginário sobre o Brasil recente⁸, fotos que deram origem ao seu livro *Personae* (1997). No começo dos anos 1970, MS fotografa as personagens excêntricas do entorno de sua tinturaria, os frequentadores das boates e dos bares homossexuais e os habitantes do edifício Copan. Produz um fabuloso acervo de fotografias do mundo *underground* paulistano, como artistas, travestis, transformistas, o que deu origem a seu livro *Crisálidas* (2012). Nesse momento,

7 Este Club Fotográfico foi, também, um lugar de referências da fotografia na década de 1960, como Boris Kossoy e Thomas Farkas (Moura e Titan Jr., 2012: 10). Para ver a importância do Club Bandeirantes na produção da fotografia moderna brasileira, cf. Costa e Silva (2004).

8 Fotografou, entre outros: atores: Walmor Chagas, Paulo Autran, Dercy Gonçalves, Ruth de Souza, Irene Ravache, Zezé Motta, Raul Cortez, Bibi Ferreira, Dina Sfat, Dzi Croquettes, Lenny Dale; cantores: Chico Buarque, Caetano Veloso, Maria Betânia, Elza Soares, Ney Matogrosso, Hermeto Paschoal, Clementina de Jesus; intelectuais: Antonio Cândido, Gilda Mello e Souza, Câmara Cascudo, Gilberto Freyre, Jorge Amado, Clarice Lispector, Jorge Andrade, Henfil, Darcy Ribeiro, Augusto e Haroldo de Campos, Carlos Drummond de Andrade, Lygia Fagundes Telles, Millôr Fernandes; personalidades: Pelé, Lula, Jânio Quadros, Mãe Menininha do Gantoio, Irmã Dulce, Joãozinho Trinta, Dom Helder Câmara, Pietro Maria Bardi, José Mindlin, Oscar Niemeyer, Orlando Villas-Bôas; artistas: Di Cavalcanti, Alfredo Volpi, Caribé, Tomie Otake, Hélio Oiticica, Ademir de Barros, Manabu Mabe, Maria Bonomi, Emanuel Araújo.

MS especializa-se em fotografar as expressões faciais e as roupas dos travestis e transformistas que, na maioria das vezes, posavam em um estúdio improvisado em seu apartamento. Essa busca genuína por rostos é também marcante em duas séries de fotografias que MS produz quando empreende duas viagens (1974 e 1982) para a região Norte e Nordeste do Brasil, dando-nos a ver um material fotoetnográfico que nos ajuda a compreender sua fotografia e a essência do seu fotografar. Em 1974, faz sua primeira exposição individual no Masp sob os auspícios de Pietro Maria Bardi. Continua fotografando para as mais variadas revistas, como *Planeta*, *Status*, *Lui*, *Vogue*. Na década de 1980, deixa de fotografar regularmente para as revistas e ressentido-se de não ser mais chamada para a realização de *portraits*, o que Brandão apresenta como um dos motivos por que passou a se dedicar à escultura⁹. Entre 1979 e 1991 trabalha para a Rede Globo como fotógrafa contratada, produzindo material de arquivo e *portraits* de artistas. MS falece em 1993, aos 72 anos, deixando um acervo composto por mais de 16 mil negativos em preto e branco e 450 cromos, que foram adquiridos em 1998 pelo Instituto Moreira Salles.

Embora tenha assumido a fotografia como prática aos 45 anos, quando, em 1966, ingressa no Foto Cine Club Bandeirante seu modo de enquadrar o mundo por meio de faces, rostos, expressões já estava posto, desde sempre, uma vez que o ‘pensar por fotografia’ não coincide, necessariamente, com o ato mecânico dos obturadores das máquinas fotográficas. Seu filho Jorge Schwartz (2012: 7) destaca sua introspecção e sua capacidade de observação como motores e ordenadores de seu olhar. Esse enquadramento do olhar é destacado por inúmeros fotógrafos como um modo de operar e produzir um olhar sobre o mundo (Hammond, 1920: 71; Freund 1980: 64, 80; Penn, 1977). Uma vez que o retrato é por definição uma composição, depende, sobretudo, de uma capacidade de observação por meio da qual se produz um conhecimento sobre o retratado a partir de escolhas, seleções que transformam a relação entre dois seres humanos em fotografia.

O retrato pode ser, assim, comparado ao gênero lírico ao propor uma fusão entre o eu e o mundo (cf. Araujo, 2006: 235). Essa capacidade de figuração, a criação da figura retratada que manifesta simultaneamente a incorporação de uma individualidade e de uma “culturalidade”, é o que os retratos de MS almejam.

CONHECENDO COM UMA CÂMERA: FIXANDO E NÃO FIXANDO IMAGENS

Beck (1907: 168) afirma, ainda nos primórdios da fotografia, que os fotógrafos treinavam a si mesmos por meio da observação em seus mínimos detalhes e, por isso, desenvolviam uma grande capacidade de captar a personalidade dos retratados.

⁹ Não encontramos nenhuma imagem ou referência sobre as esculturas de MS que nos permitisse aprofundar a relação entre sua fotografia e sua escultura.

Uma vez estabelecida a importância da observação na composição do retrato, como um aprofundamento do olhar, um descobrir apreendendo (aprendendo sobre) o sujeito retratado, é preciso enfatizar que este aprendizado se realiza através de uma máquina que medeia a relação entre fotógrafo e fotografado. Tomo aqui a formulação *inteligência de uma máquina*, proposta por Epstein (1983), como condição da composição do retrato e do modo de sua apreensão. A máquina, “dotada de subjetividade própria”, não reproduz simplesmente o que o olho humano vê mas, ao contrário, produz uma espécie de “fantasma” de deslocamento que engendra um estranhar; ao impregnar as imagens, é possível conhecê-las de um modo novo e, assim, “dar um passo em direção ao terrível oculto das coisas” (Epstein, 1983: 288).

MS parecia exercitar conscientemente esse modo de conhecer com uma máquina, em que aliava observação à experiência do ato fotográfico propriamente dito ressaltando a importância da máquina na sua compreensão/composição do retratado. Esse método de conhecer empreendido por MS é apresentado na informação dada por seu filho Jorge Schwartz (comunicação pessoal) e confirmado pela sequência de *making off* de MS em ação, produzida pela fotógrafa Conceição Almeida, quando fotografava Hermeto Paschoal.

Jorge Schwartz informa que era comum MS iniciar uma sessão de fotos sem colocar filme na máquina. Com a máquina sem filme, gastava rolos e rolos imaginários produzindo uma verdadeira performance de sessão fotográfica. Complementa, dizendo que “às vezes clicava quatro rolos de 36 fotos imaginárias diante do fotografado antes de colocar o primeiro filme real na máquina”. Aqui, evidenciamos três questões que nos remetem a este ato de conhecer empreendido por MS. A primeira é a de juntar observação e ato fotográfico. Através da máquina, literalmente, compõe, por meio de seu olhar enquadrado pela lente, o retrato ao procurar conhecer o retratado por fotos imaginárias, experimentando ângulos, enquadramentos em que esquadrinha o entorno e o rosto do retratado. A segunda questão deriva diretamente da relação entre fotógrafa e fotografado. Seu filho diz que a performance produzida por MS a partir dos filmes imaginários era um modo de se aproximar do retratado, de estabelecer uma relação mediada pela máquina. A terceira questão trata da importância atribuída à sequência na composição do retrato. O retrato, longe de ser um fotograma único ou um instante decisivo, é, sobretudo, construído por meio de uma sequência. Assim, quando extraído de uma sequência, condensa de uma só vez a *observação*, a *experiência* e a *relação*: os três pilares da composição do retrato proposto por MS. A importância da sequência para a compreensão da obra fotográfica de MS é capital, uma vez que a sequência não é composta, somente, dos fotogramas que existem em seu arquivo depois de revelado o filme, mas de todas as fotografias reais e imaginárias que compõem a sequência produzida na sessão

fotográfica. Ao vermos uma sequência materializada em forma de contato organizado numericamente de filmes revelados a partir da sessão de fotografias do músico e compositor Hermeto Paschoal, deparamo-nos com 18 fotogramas que enquadram apenas seu rosto enquanto toca sax¹⁰. Entretanto, sabemos que esses 18 fotogramas de Hermeto podem não ser a totalidade das fotos produzidas, uma vez que é necessário incluir como parte constitutiva da sequência de Hermeto as fotos clicadas (não fixadas em filme) na performance de MS através de seus rolos de filmes imaginários.

Essa sessão fotográfica em que MS produz a sequência sobre Hermeto Paschoal foi um dos raros momentos em que podemos acompanhar o *making off* de sua prática fotográfica, vendo MS em ação, fotografada pela fotógrafa Conceição Almeida¹¹, o que ajuda a aclarar seu método de produzir conhecimento. Existem apenas oito fotos em que MS surge de costas, ajoelhada, curvada, mudando de ângulo em múltiplas tomadas, realizando sua performance diante de Hermeto, num jogo de corpo que engendra um diálogo silencioso de olhares, gestos e atenções. Observando as fotos do *making off* e as 18 fotos da sequência de Hermeto, percebe-se que a fotógrafa produziu muitas fotos não fixadas de Hermeto, isto é, nem todos os enquadramentos do *making off* coincidem com as fotos fixadas nos negativos contidos na sequência de Hermeto.

Essa concepção de sequência produzida no ato de fotografar engendrando o conhecimento/composição de MS sobre o retratado coloca-nos o problema da fotografia, uma vez que a concepção de MS quer ultrapassar a materialidade do negativo ou do fotograma impresso em papel. Na verdade, as sequências produzidas de imagens não fixadas não apontam uma inexistência de imagens, mas, antes, a presença de uma imagem sem condensação físico-química. Assim, a fotografia de MS acentua o problema da imagem fotográfica ao tratar imagem como experiência, conhecimento e não apenas visualidade fixada – modo de proceder que acentua uma concepção de imagem como produto da observação derivada de uma relação. Essa concepção reverbera diretamente o conceito de *corporetics* (Pinney, 2004) enquanto fusão da imagem e do observador, ao acionar uma percepção sensorial em que o importante não é simplesmente o retrato mas também a sequência que o engendra. Assim, o efeito de sequência, pela densidade de sua produção, é que possibilita fazer emergir o *portrait* enquanto composto, literalmente, pelas imagens fixadas e não fixadas.

FOTOGRAFANDO RELAÇÕES, PRODUZINDO RETRATOS

Dorothea Lange, em suas reflexões sobre o ato de produzir retratos, acentua que, antes de as fotografias serem disparadas, é preciso que algumas decisões sejam tomadas: a primeira pelo retratado, que decide sobre o que ele dará para

10 Uma dessas fotos transforma-se em retrato e surge em *Personae* (1997: 66).

11 Estas fotos fazem parte, também, do acervo do IMS.

a câmera, e depois a do fotógrafo, que decide o que vai receber e escolher do retratado (Acker, 2004: 48). Lange nos fala do retrato como produto da intercessão do que o fotografado dá e do que o fotógrafo toma, trata-se de uma relação e, como qualquer relação, está orientada pela reciprocidade.

Bourdieu (2006: 38) acentuou a importância da reciprocidade como constitutiva do ato fotográfico, ato produtor do retrato: o retratado controla sua imagem e o fotógrafo produz determinado enquadramento. A ideia de “doar a própria imagem” torna-se a essência do ato fotográfico. MS sabia que era preciso pôr em prática determinados dispositivos que permitiriam engendrar o retrato enquanto reciprocidade. Se a *mise-en-scène* criada por MS para produzir esse momento de reciprocidade é marcada pela construção processual do retrato, as sequências, é também derivada daquilo que surpreende, do instante que produz o retrato. Para MS, o instantâneo, o acidental é valorizado como dispositivo para criar a “pose”, produto direto da relação recíproca entre fotógrafa e fotografado.

Ertem (2006) avança a reflexão sobre a pose e o gesto ao analisar os primeiros retratos fotográficos. A pose é testemunha do encontro ou o modo com que um sujeito responde à presença implicada de um observador. É a própria consciência da observação que leva o retratado a assumir uma espécie de “eu imaginado” diante de um outro que estimula esta encenação de si mesmo. Esse sentido de pose como encenação, a produção do gesto enquanto performance, é o que o retrato de MS ambiciona, querendo nos dar a ver uma personalidade, um sentimento, um estado da mente do retratado.

Menezes (2000: 33), explorando o sentido de fotografia em *Blow up*, filme de Antonioni, acentua a questão do ampliar e do explodir que vai de encontro às definições triviais de imagem fotográfica. Ponto de inversão de significado entre o retrato e a fotografia: no retrato, mede-se o modelo pela foto, uma vez que encarna a ambiguidade da encenação, do ser para outrem, e depende de uma relação entre humanos que ultrapassa a artificialidade da máquina.

A composição do retrato de Di Cavalcanti por MS quer dar a ver uma relação: a de Di Cavalcanti com seu modelo, Marina Montini. A máquina de MS, que parece flagrar uma cena cotidiana, descreve etnograficamente a essência do próprio retrato que Di Cavalcanti compõe, sua relação com Marina Montini. Di Cavalcanti está com um pincel na mão, em pleno ato criativo, contemplando Marina e a fotógrafa. Marina aparece de perfil, sentada em uma cadeira, posando para Di Cavalcanti e para MS, olhando para um ponto fixo ao longe. Na mesa do pintor vê-se pincéis e tintas, misturas, potes e Di Cavalcanti sentado diante de seu cavalete observando Marina. Um retrato que compõe o instante criador de seu trabalho: Marina está sentada em uma cadeira de braço, com as pernas cruzadas, deixando aparecer suas coxas através de um recorte na bata africana que veste; vemos seus colares, seu cabelo preso. Neste momento, MS parece

mimetizar Di Cavalcanti tomando seu próprio olhar ao se inspirar, também, em Marina Montini como modelo, expressando, assim, o olhar de Di Cavalcanti sobre Marina através de sua câmera. Nesse processo, pode-se imaginar, a partir do enquadramento de Marina por MS, o que estaria pintado na tela que não está visível, senão para Di Cavalcanti. O fotograma seguinte nessa sequência mostra duas telas em dois cavaletes que Di Cavalcanti tem à sua frente. Di Cavalcanti está em movimento, de perfil, pintando o quadro, retocando. Um ângulo que, ao enquadrar Di Cavalcanti de cima para baixo com seus dois quadros em segundo plano, transforma, agora, Marina Montini em “retrato” de seu próprio retrato pintado por Di Cavalcanti.

O momento decisivo para MS não é algo capturado ao acaso, mas o que evidencia a relação que se configura entre a fotógrafa e o fotografado produzindo o retrato. Essa forma de fotografar põe em relevo uma série de detalhes não menos importantes na composição do retrato. Não é propriamente o retratado que oferece um gesto encenado ou um ângulo de seu rosto. O retrato é, ele mesmo, produto de uma relação que se impõe como condição mesma desse modo de operação da fotografia. É essa relação que revelaria a “alma” do retratado, concebida como a infraestrutura do retrato, responsável por sua composição, por sua aparição, pela transformação de um rosto em uma expressão, de um fotograma em um retrato.

A máquina de MS procura conhecer, aproximar-se até chegar a um retrato que nada mais é que a própria construção de uma relação estabelecida naquele momento e naquele local, relação que é, ela mesma, testemunha de um encontro. Seus retratos são antes de tudo construções relacionais, como evidenciam suas sequências de fotogramas de Jorge Amado. No fotograma escolhido para representá-lo no livro *Personae*, Jorge Amado surge com seu cachorro: em primeiro plano, o cachorro de perfil com a língua de fora, em segundo, Jorge Amado contemplativo, um pequeno gesto no rosto acentua as rugas próximas aos olhos. Na sequência das fotos de Jorge Amado, vê-se fotos que vão se aproximando do contexto do fotografado: a primeira foto é a de Jorge Amado de frente, com seu cachorro, de um lado, e sua esposa, Zélia Gatai, de outro. A sequência de fotos procura conhecer o ambiente, aproxima-se em passos progressivos de um enquadramento do que viria a ser o retrato de Jorge Amado.

Com Nelson Lerner, observa-se a mesma conversação com MS: ele está sentado, de corpo inteiro, com roupa preta em um cenário de demolição, depois aparece em *close* olhando para a câmera, com a mão direita apoiada em seu rosto, em sequência, ele aparece com a mão direita na testa, deixando ver sua enorme barba, também em *close*. Finalmente, surge seu rosto centrado e em *close*. São muitos ângulos tomados, todas as possibilidades de ser Nelson Lerner, sua fabulação sobre si.

O fotografado está consciente da fotografia e parece ser esta a questão que funda a composição do retrato de *ms*. Uma menina lava roupa no rio, um rio do Norte ou Nordeste. No segundo plano, vê-se as costas de uma mulher mais velha, que também lava roupa. A foto descreve uma atividade coletiva, lavar roupa em cima de tábuas na beira do rio. A menina, sorrindo, olha para a câmera, percebendo o ato fotográfico, autorizando, participando com este simples gesto na composição de seu retrato, dando a ver seu cotidiano, sua intimidade.

O retrato é produto dessa cumplicidade entre fotógrafo e fotografado. O que diferencia uma foto de um rosto, de um perfil, de uma pessoa, da composição do retrato é justamente essa consciência do ato fotográfico, que implica colaboração, participação, relação. A mesma colaboração pode ser percebida nas fotos de crianças do Nordeste que olham para a câmera, do menino que espera com seus caranguejos o momento da fotografia, do menino na rede que deixa-se fotografar. Um vendedor de manga mostra sua mercadoria, uma atividade do fotografado na composição de seu retrato. Observa-se a mesma colaboração na sequência de 72 fotos de Henfil, que passa a representar a si mesmo, fazendo as mais diversas poses e caretas, participando ativamente na composição de seu retrato ao declarar por meio de seus gestos o aceite da relação com *ms*.

Na série os transformistas, de 1975, a pose, o teatral acentuam a colaboração do fotografado, o que se caracteriza como a ontologia do retrato de *ms*. O que importa não é quem é fotografado, se personalidades do mundo intelectual, das artes, da política ou negros do Rio Grande do Norte, transformistas de São Paulo. Sua fotografia não busca por rostos, faces, cenas, mas por uma relação que produza o retrato, como composição de uma singularidade do ser encarnado em um corpo ou uma face que expresse, no microcosmos, seu mundo. Nesse sentido, a encenação do “eu” detonada pela relação entre fotógrafo e fotografado dá-nos a ver a verdadeira construção de uma personagem. Daí o trânsito natural, nos retratos produzidos por *ms*, do teatro, da encenação, para as personalidades, pessoas anônimas, uma vez que o crucial na composição do retrato é justamente captar essa fabulação sobre si, a criação de um ‘eu’ que emerge a partir de uma relação. É na relação entre a fotógrafa e o fotografado que se engendra o personagem, essa capacidade de poder se revelar a outrem, de devir retrato, trânsito incessante entre a ficção e a realidade, a encenação da vida e a vida enquanto encenação, o particular e o geral, o singular e o mundo, o individual e o cultural. O retrato seria, por assim dizer, um dispositivo, uma *technology of embodiment* que produz essa forma de encorporação subjetiva do *self* transmutado em outro na materialidade da fotografia (Jones, 2002: 950).

A pose é a composição da foto e não a torna mais artificial, pelo contrário, a pose sintetiza os gestos, a performance, dando a ver a fabulação do ser, único modo de se apreender o “eu”, que é por meio de sua narração e constituição

de um personagem na relação com outrem, o que Deleuze (2005) sintetiza-va enquanto as possibilidades de fabulação do eu como o poder de revelar a constituição do ser, a “potência do falso”. Nesse sentido, não existem anônimos na fotografia de MS, o que existem são retratados, às vezes nominados e às vezes sem nome, mas jamais anônimos. Os retratos (des)realizam o cotidiano por meio da vida como encenação. Retornamos à questão da performance da vida como vida, da vida como teatro, como pessoa, como personagem e de como as pessoas transformam-se em personagens, na encenação da vida, numa palavra, no retrato.

Essa qualidade do retrato produzido por MS amplifica a ideia de tela, da pose enquanto o único modo de termos acesso à imagem de uma pessoa (Jones, 2002: 950). A ideia de tela, *screen*, provém de um conceito de Lacan (1981: 107 apud Jones, 2002: 957), em que ele elabora tela como o sentido do retrato, como *locus* da mediação em que o sujeito “mapeia-se na captura imaginária do olhar” e, desse modo, o sujeito, portanto, é sempre *foto-grafado*, uma vez que é objeto e sujeito do olhar, produto dessa intermediação da tela que produz o eu e o outro, o objetivo e o subjetivo. Na tela como retrato, Lacan (1981: 107) reconhece explicitamente sua natureza de duplo, de máscara, de segunda pele (Jones, 2002: 958). Assim, o retrato não pode ser tomado como uma forma bidimensional da tela. É mediação e, por esse caráter, revela a profundidade e a materialidade de uma relação (cf. Jones, 2002: 970).

É o que se observa nos retratos de MS, seja o de um cordelista em Salvador em plena execução do cordel, o de um vendedor de caranguejos, o de personagens de teatro, de transformistas, de Ney Matogrosso: vê-se o gesto, o movimento, a cena e a encenação da vida como constituintes e instituintes do retrato. Essa capacidade de pensar o retrato como performance parece derivar de uma percepção de MS, exposta em seu imaginário imagético, que é a plena consciência e reconhecimento da potência que resulta de uma relação estabelecida por meio de uma câmera, momento profundo de reflexão que instaura o retrato que é a construção, possibilidade de fabulação, de um modo de ser ‘eu’ na relação com um outro.

SEQUÊNCIAS: QUANDO UM FOTOGRAMA VIRA RETRATO OU O X DA QUESTÃO

O problema da sequência encontra toda a sua plenitude no modo como Andy Warhol elaborava seus retratos, o que nos permite compreender o *portrait* enquanto produção paradoxal de um compósito de singularidade e universalidade, de interioridade e exterioridade, derivado das concepções de composição, fabricação, fabulação, invenção. A descrição de Pat Hackett na introdução aos *Diários de Andy Warhol* nos dá essa dimensão:

O processo de Andy ao fazer um retrato era complicado. Começava com a pessoa posando para que ele tirasse aproximadamente sessenta fotos polaroides. Depois dessas sessenta fotos ele escolhia quatro e passava para o impressor de tela para obter imagens em positivo em acetatos de 20x25cm. Quando os acetatos voltavam para ele, escolhia uma imagem, decidia como cortá-la e aí começava a retocá-la cosmeticamente para fazer com que a pessoa parecesse o mais atraente possível – alongava pescoços, afinava narizes, aumentava lábios e esmaecia peles como achava que fosse necessário. Então a imagem retocada de 20x25cm era ampliada para um acetato de 1x1m, do qual o impressor fazia a gravura [...]
(Hackett, 2012: 19)

O retrato é pensado, muitas vezes, enquanto imagem congelada, única, do retratado. Mas o retrato é proveniente de um fluxo de imagens, das sequências fotográficas, da relação entre fotógrafo e fotografado, de escolhas que envolvem múltiplos níveis de abstração, prática e conceituação. Por essa razão muitos fotógrafos não autorizam a publicação de sequências de suas fotos, uma vez que poderiam ressignificar a relação entre fotógrafo e fotografado condensada na escolha daquele fotograma que se transformou em retrato. Robert Frank, por exemplo, jamais autorizou a publicação de suas sequências, pois não queria revelar seu método de trabalho¹²; tal publicação poderia induzir, a uma percepção de que a edição foi produzida tão somente pelo próprio fotógrafo, que teria total controle sobre a representação do fotografado. Wolfeson (2009: 13), a partir de seu trabalho sobre as fotos de Otto Stupakoff, intitulado provocativamente *Sequências*, demonstra que a visualização dos fotogramas que não foram escolhidos pelo fotógrafo permite outras interpretações sobre sua obra fotográfica.

A sequência é, nesse sentido, a busca do retrato, uma entrada no mundo do fotografado ao apresentar fotos que narram, por meio de objetos e pessoas, um segundo plano que força uma compreensão da pessoa fotografada, imagnetizando o seu papel social. Assim, as sequências produzidas por MS descrevem atos criativos, os quais cercam seus fotografados, revelando contextos que produzem uma fusão entre a pessoa e o personagem, no sentido pleno de realização do papel social de seu fotografado.

A sequência do ator Paulo Vilaça, composta por 55 fotogramas, permite observar mais claramente o método de MS em extrair, da sequência, o retrato de Paulo Vilaça que sintetizaria aquele encontro materializado em todos aqueles contatos, em que o ator aparece numa clara encenação, em muitas poses com uma arma na mão. Atrás do primeiro contato está escrito: “18x24, não fazer as que tem cruz”. Das 55 fotos, 44 estão assinaladas com uma cruz feita em lápis hidrocor rosa. Nesse caso, utiliza o método de eliminação para chegar às 11 fotos e, dessas 11, vê-se, em apenas duas fotos, uma marca feita a caneta

12 Optamos deliberadamente por não apresentar nenhuma sequência fotográfica de MS por questões éticas que envolvem a exposição de fotogramas não autorizados explicitamente pela autora.

esferográfica azul de um pequeno x no alto do canto esquerdo do fotograma: uma foto de corpo inteiro de Paulo, que está de frente com o revólver na mão, e outra de perfil, cortada na altura dos joelhos. Se esse pequeno x azul representa uma escolha de MS, pode-se intuir que escolheu claramente as fotos mais contidas, menos posadas de toda a série, o que confirma que, mesmo no caso das poses deliberadas por ela ou pelos fotografados, mesmo nas fotos de peças teatrais, ela quer revelar com o retrato uma relação, o momento que mais condensa o encontro.

Uma vez que o retrato é produzido num processo determinado pelo x azul que acrescenta e pelo x em rosa que exclui, vejamos outras sequências e o que nos informam sobre o seu método.

A sequência do artista e editor Massao Ohno ilustra de forma contundente o modo de operar de MS na construção de sua relação com o fotografado de modo a produzir o retrato. São 68 fotogramas que começam e terminam com Massao Ohno sentado em uma cadeira, sempre com sua filha ao redor. Sua filha está ao seu lado e participa como coadjuvante de inúmeros fotogramas, circula em seu entorno ao seu redor, beijando-o, brincando. Sua filha transforma-se em personagem e conquista uma relação com MS, que a fotografa posando para a câmera sentada em uma almofada, com um chapéu de plumas, enquadrada pela moldura da janela olhando para fora, até assumir o lugar do pai em uma cadeira. Riem juntos, divertem-se com a encenação e MS vai se aproximando, fotografando, buscando extrair dali o que seria Massao Ohno. Em seguida, vemos mais fotogramas que produzem uma sequência que quase gera uma imagem em movimento de Massao, apresentando alguns perfis e procurando, incessantemente, nesse jogo de aproximação e distância, incluir e excluir os elementos do contexto para produzir o retrato de Massao Ohno. Restam mais três fotogramas de Massao enquadrado em *close*, fumando. Chega-se a uma síntese do que seria Massao Ohno nessa sessão de fotos com MS. O retrato de Massao retira o contexto apenas do fotograma, não da relação estabelecida para a sua produção.

O que é interessante pensar a partir das sequências de fotos é como e de que modo um fotograma se transforma em retrato. Em que momento o retrato coincide com o fotografado, querendo dar a ver uma expressão para além de um rosto que o abriga e que é produzido por essa expressão? Seria algo simplesmente arbitrário, ditado por uma interpretação subjetiva do fotógrafo ou do editor do livro, ou tal transformação do fotograma em retrato exprime essa complexidade da relação colaborativa e participativa entre fotógrafo e fotografado?

O retrato de Antonio Cândido foi escolhido dentre os 47 fotogramas que compõem a sua sequência. Na maioria das fotos, Antonio Cândido aparece pouco à vontade, atrás ou na frente de Gilda, sua esposa, sentado em uma poltrona, olhando para a câmera seriamente, produzindo fotos posadas com um olhar cir-

cunspecto. Existem apenas sete fotos em que esboça um sorriso, até surgir uma foto em que sorri francamente para a fotógrafa: seus óculos estão sobre a mesa, veste uma camisa de gola rolê e um *blazer tweed*, vê-se sua aliança, seu relógio e, num segundo plano, livros de capa dura encadernados com lombadas grossas provavelmente douradas, reluzentes na foto. Apoia uma das mãos na mesa e a outra, sobre a perna direita. Essa foto seria do segundo filme, a número 7, de uma subsequência que começa na número 3 e vai em crescendo até a sétima foto, que captura a “essência” de Antonio Cândido. Somente depois de 40 fotos é que surge um Antonio Cândido receptivo, colaborativo, parceiro.

As fotos de Câmara Cascudo, em contraste com as de Antonio Cândido, descrevem mais seu cotidiano, mostram seu ambiente de trabalho, sua casa, seu escritório. Seu retrato é composto como se Câmara Cascudo estivesse trabalhando, fumando charuto em sua cadeira-poltrona, lendo livros. Vê-se, em segundo plano, sua impressionante biblioteca. Surgem outras fotos em que aparece acompanhado de sua esposa, ora ao seu lado, ora atrás de sua cadeira. As fotos de contexto aproximam o espectador de seu mundo: livros, objetos de arte popular, ele sentado atrás de sua mesa. Uma subsequência (cinco fotos) o enquadra em *close* no momento em que coloca seus óculos. O filme inicia enquadrando seu escritório para, em seguida, aproximar a lente do fotografado, que passa a ocupar todo o quadro. Ao final do filme MS retorna para as fotos de contexto, dos objetos, da cena de seu escritório. MS parecia realizar, com esse vai e vem do contexto ao texto, do segundo ao primeiro plano, um exercício de conhecimento do ambiente, deixando-nos ver claramente que não era apenas e tão somente o retratado, ou seu rosto, que a interessava.

Observa-se o mesmo procedimento na sequência de 34 fotos da filósofa Marilena Chauí. Todas as fotos, sem exceção, estão enquadradas com um segundo plano que produz essa segunda camada de significação, não menos importante que a primeira, a qual está centrada na pessoa, em sua face, em seu gestual, em sua corporalidade. As fotos fazem surgir Marilena e o que está atrás dela: nas paredes, alguns *posters*, estantes de livros. Em uma longa sequência de 28 fotos, Marilena é fotografada de múltiplos ângulos junto a seu objeto mais precioso: uma enorme máquina de escrever elétrica. Em apenas duas dessas fotos surge sem olhar diretamente para a câmera, para MS: nelas, está em ação, escrevendo, datilografando. A máquina de escrever toma de assalto a cena, sendo a partir daquele momento a protagonista da sequência, colocando-se no lugar de Marilena, de seu conhecimento, de seu saber. Percebe-se, claramente, que a máquina de datilografar ocupa um espaço importante na composição do seu retrato, numa apreensão metonímica que intensifica a apreensão desse regime imagético, a parte pelo todo, a máquina por Marilena.

As 32 fotos de Gilberto Freyre são tomadas no mesmo contexto. Sentado

diante de uma mesa, posando para a câmera, de perfil, e, depois, duas fotos ao lado de uma mulher (provavelmente sua esposa), ambos sentados em cadeiras no mesmo ambiente. O fotograma que vira seu retrato é justamente uma aproximação súbita da câmera que enquadra todo o seu rosto de perfil. Percebe-se que há muito mais fotos de contexto do que *closes* de Freyre nesta sequência. Há, ainda, uma curiosa fotomontagem encontrada nesta coleção que, embora não se saiba se foi produzida por MS, é de todo modo muito significativa por colocar em prática uma montagem, intensificando a relação entre o contexto e o retratado, produzindo uma composição da imagem. A fotomontagem é a seguinte: o rosto de Gilberto Freyre ocupa todo o lado direito da foto, como uma espécie de incrustação de seu rosto em uma antiga iconografia em que se vê uma cena de escravos, sentados diante de uma casa-grande realizando atividades cotidianas, como trançar um tapete de palha, com seus filhos. Da sacada da casa-grande vê-se uma mulher branca, uma sinhá, que observa a cena, do mesmo modo que Gilberto Freyre observa toda a cena da casa-grande e da senzala.

As sequências do Nordeste, na sua grande maioria, são fotos de casas, famílias, reuniões, ensaios de música em que os rostos vão surgindo aqui e ali. A composição do retrato parece exigir de MS esse método de aproximação do contexto, demonstrando seu interesse genuíno em compreender o que fotografava: um método de pesquisa, em que a composição do retrato parece ser uma consequência que advém de seu estudo do contexto. Assim, vê-se meninos que pulam na água, uma menina que lava roupa, uma praça vazia, a estátua da praça, uma casa, crianças brincando, cortando melancias, batendo tambor e, na sequência, vão surgindo os rostos, os enquadramentos mais corporais fixados em faces. Observa-se cinco fotogramas em sequência do rosto de uma menina. A próxima foto apresenta o interior de uma casa e a família que a habita. Observa-se o mesmo movimento de fotos: a casa, a cozinha, a família na sala e, daí, surgem mais quatro fotos em sequência de um rosto de um rapaz. Em seguida retorna, novamente, para as cenas da casa e das redes, chega-se ao exterior da casa e, aí, vê-se mais uma sequência de rostos em *close* de uma menina. Vemos, assim, o seu método de conhecimento, seu modo de produzir para si mesma uma linguagem imagética através de sua lente, que procura compreender onde está, quem é a pessoa a ser retratada, aprofundar o segundo plano para enquadrar o primeiro, de modo a derivar o segundo por exercício de imaginação.

Nessa mesma viagem ao Nordeste, fotografa 12 vezes em sequência o rosto de um senhor negro de barba branca. No seu exercício de fotografar, procurava com a sequência das fotos uma forma deliberada de captar não apenas um rosto e, assim, empreende um método de aproximação e afastamento do rosto, do plano e do contexto, o que revela sua intenção de produzir, com as fotos de contexto, uma espécie de segunda camada que permite, através do rosto, situar

imaginariamente onde esta face e este corpo se situam, o contexto social que enquadra o retrato. As fotos que sucedem e antecedem o rosto do homem negro de barba são fotos do povoado, casarões, igrejas, pessoas arando a terra, crianças pegando água numa bica. Essa dimensão nos reenvia para aquilo que seria o misterioso do retrato, os fotogramas que não vemos, o que está na sequência mas não, por isso, menos importante para produzir uma capacidade imaginativa através de um rosto ou uma expressão.

O mesmo método se desdobra nas fotos da festa de Iemanjá em Santos: grupos de pessoas reunidas em roda na areia da praia, pessoas dançando e cantando, velas brancas na areia fotografadas de variados ângulos. Desta sequência, vão surgindo personagens: uma subsequência de cinco fotos de uma senhora portando muitos colares e um turbante, com velas nas mãos; a última foto apresenta a mesma senhora depositando as velas na areia, a oferenda. Surge um *close* de um menino que toca um tambor. Uma foto da senhora, de corpo inteiro, com várias saias, empunhando as velas acesas (esta é a que se transformou em retrato), permite-nos ver o contexto da praia lotada de adeptos das religiões afro-brasileiras, atabaques, homens e mulheres com suas roupas características.

Na sequência dos irmãos Campos observa-se que, na maioria das fotos, são fotografados juntos, no mesmo ambiente. Surgem perfis, *closes* de Haroldo, *closes* de Augusto e, em seguida, seguem fotos com seus familiares, filhos, os quais vão compondo as fotos com os dois e, inclusive, tornam-se, sozinhos, os retratados. Percebe-se que o enquadramento de um rosto é um momento numa longa série de 97 fotos que ajuda a compor o retrato de Augusto e Haroldo de Campos: da sala da família, dos quadros na parede, junto ao piano, sentados no sofá com seus familiares. Dos 97 fotogramas, 22 são exclusivamente de sua família. Dessa forma, MS associa a produção do retrato à condição particular de entrar na intimidade de seu retratado, no sentido de apreender não apenas suas próprias expressões e *closes*, mas também as de sua casa, sua família, , como condição de poder apreender seu mundo, seu universo por meio de seu retrato. Assim, deve-se pensar que o retrato é um processo vivido nas sequências que instauram essa relação delicada entre MS e seus fotografados.

O método de fotografar de MS, derivado de seus contatos e sequências, institui-se a partir dessas inversões frequentes entre pessoas que emolduram contextos e contextos que emolduram pessoas. Percebe-se na sequência das fotos uma intromissão deliberada de MS de produzir o que seria o subjetivo no ato de fotografar, uma espécie de desvio do olhar do personagem a ser retratado para o seu entorno. Longe de isolar o fotografado em um quadro fora de seu contexto, parece que deseja que o olhar da câmera não fique somente focado na pessoa a ser retratada e, por isso, inclui o ambiente e as pessoas que estão em torno do fotografado. Inclui, em geral, pessoas íntimas dos fotografados, filhos,

esposas, maridos, amigos: Hebe Camargo aparece em uma longa sequência de 32 fotos com o seu filho; Calazans Neto, em seu ateliê com sua esposa; Sérgio Buarque, com seu filho Chico; Massao Ohno, com sua filha; e isso se multiplica com cachorros, gatos, objetos, charutos, cigarros, roupas, quadros, móveis, casas.

ETNORRETRATO: O ATO FOTOGRÁFICO COMO ATO ETNOGRÁFICO

O etnográfico no retrato de MS é menos temático – como suas fotografias produzidas nas viagens que realiza ao Nordeste e ao Norte do Brasil, que vieram a se tornar as sequências de retratos do “povo brasileiro” – e mais epistemológico, no sentido em que ajuda a produzir um conhecimento sobre o retratado. A composição de seu retrato leva em conta, fortemente, um segundo plano como forma de sua composição, seja em um retrato de Carlos Drummond de Andrade, de Irmã Dulce ou aqueles produzidos em suas viagens. Pode-se dizer que mais de 70% dos *portraits* apresentam essa relação entre o plano do fotografado e uma composição do entorno. Primeiro e segundo plano condensam, em sua fotografia, o ato fotográfico e o ato etnográfico, que caminham juntos na produção do retrato, revelando, literalmente, a dimensão pessoal de estar situado em *um* mundo, o que pode ser definido como o aspecto cultural *encorporado* do retratado. O conceito de etnorretrato parece adequado a esse tipo de composição quando se leva em conta a importância das sequências, a experiência do ato fotográfico e a relação criada entre fotógrafa e fotografado.

Assim, uma simples visualização dos retratos sugere que o segundo plano é de suma importância na composição proposta por MS, seja um segundo plano visível no próprio retrato, seja aquele que surge com mais evidência nas sequências. Trata-se de um modo de enquadrar que privilegia a descrição, que dá um sentido a uma atuação no mundo, que constrói um cenário, que emoldura o retratado.

A composição do retrato de Carlos Drummond de Andrade atesta essa capacidade de produzir uma etnografia do retratado. Ele está sentado em uma cadeira antiga, olhando para baixo parecendo pensar no mundo. Vê-se, claramente, seu relógio, a fivela de seu cinto, seus óculos, sua camisa social de bolinhas, seu paletó e o braço da cadeira antiga em que está sentado. Atrás dele surgem duas imagens de santos barrocos que enquadram sua cabeça e, ao fundo, vê-se um quadro na parede e nele, o reflexo de MS no momento em que produz a fotografia, atestando literalmente, por meio de sua aparição, sua participação na construção dessa narração do retratado.

MS produziu uma etnografia por meio de gestos, dos detalhes, de expressões. O etnorretrato revela aspectos psicológicos e singulares de uma pessoa, ao mesmo tempo em que busca apontar segundos planos que revelem uma visão de mundo. Isso parece ser o que constitui a essência do olhar de MS e a sua

busca incessante para demonstrar por meio de suas imagens a não contradição entre a singularidade e a ideia de pertencer a um contexto, a uma cultura, a uma geração, a um momento da história.

Os retratos de MS, seja de personalidades, seja do povo brasileiro, são construídos com o mesmo intuito e a crença de que as pessoas são, únicas e idiossincráticas, mas também encarnações de mundos. Daí a importância do entorno da fotografia: os familiares, as intrusões de pessoas e os objetos que cercam o retratado. O que parece importante em sua foto e em sua composição do retrato é que tanto o fotografado quanto MS transformavam-se naquele encontro; de modo análogo, o fotograma transforma-se em retrato por meio desse processo. MS inventa-se como fotógrafa para outrem, que se inventa para MS, para a sua câmera e, por meio dessa relação entre fotógrafa e fotografado, surgem sequências, processos e, conseqüentemente, retratos.

Marco Antonio Teixeira Gonçalves é Professor 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).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACKER, Kerry

2004 *Dorothea Lange*. Philadelphia, Chelsea House Publishers.

ANTONIONI, Miguelangelo

1966 *Blow-up*. Itália/Inglaterra.

ARAUJO, Cicero

2006 "Representação, retrato e drama". *Lua Nova*, n. 67: 229-260.

BAILEY, David

1984 *Face*, December.

BAKER, George

1996 “Photography between Narrativity and Stasis: August Sander, Degeneration, and the Decay of the Portrait”. *October*, vol. 76: 72-113.

BAXANDALL, Michael

1972 *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*. Londres, Warburg Institute/ University of London.

BECK, Otto Walter

1907 *Art Principles in Portrait Photography*. Nova York, The Baker & Taylor Company Publishers.

BOURDIEU, Pierre e BOURDIEU, Marie-Claire

2006 “O camponês e a fotografia”. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, vol. 26: 31-39.

BRANDÃO, Ignácio de Loyola

1997 “Apresentação”. In SCHWARTZ, M. (org.), *Personae*. São Paulo, Companhia das Letras.

BURCKHARDT, Jacob

2000 *O retrato na pintura italiana do renascimento*. Campinas, Ed. da Unicamp.

BRUSSELE, Michael e WILSON, David

1994 *The Perfect Portrait Guide: How to Photograph People*. Sussex, Roto vision.

COSTA, Helouise e SILVA, Renato Rodrigues

2004 *A fotografia moderna no Brasil*. São Paulo, Cosac Naify.

DELEUZE, Gilles

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

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix

[1980] 1987 “Year Zero: Faciality”. In *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis, University of Minnesota Press, pp.167-91.

EDWARDS, Elizabeth

2001 *Raw Histories. Photographs, Anthropology and Museum*. Oxford, Berg.

2002 “Material Beings: Objecthood and Ethnographic Photographs”. *Visual Studies*, vol. 17, n.1: 67-75.

- 2006 *Sensible Objects. Colonialism, Museums and Material Culture*. Oxford, Berg.
- 2011 “Tracing Photography”. In RUBY, J. e BANKS, M. (orgs.), *Made to be Seen: Perspectives on the History of Visual Anthropology*. Chicago, University of Chicago Press, pp. 159-189.
- 2012 “Objects of Affect: Photography Beyond the Image”. *Annual Review of Anthropology*, vol. 41: 221–34.

EDWARDS, Elizabeth; GOSDEN, Chris; e PHILLIPS, Ruth B.

- 2006 *Sensible Objects. Colonialism, Museums and Material Culture*. Oxford, Berg.

EPSTEIN, Jean

- 1983 “A inteligência de uma máquina”. In XAVIER, I. (org.), *A experiência do cinema*. Rio de Janeiro, Graal, pp. 283-287.

ERTEM, Fulya

- 2006 “The Pose in Early Portrait Photography: Questioning Attempts to appropriate the Past”. *Image [&] Narrative*, vol. 14: 76-95.

FABRIS, Ana Teresa

- 2004 *Identidades virtuais. Uma leitura do retrato fotográfico*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.

FOUCAULT, Michel

- 1981 *Esto no es una Pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona, Anagrama.
- 2000 *As Palavras e as Coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo, Martins Fontes.

FREEDBERG, David

- 1989 *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. Chicago, The University of Chicago Press.

FREUND, Gisele

- 1980 *Photography & Society*. Boston, David R. Godine Publisher.

GEERTZ, Clifford

- 1997 “A arte como um sistema cultural”. In GEERTZ, C. *O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, Editora Vozes.

HACKETT, Pat

2012 “Introdução”. In WARHOL, A. *Diários de Andy Warhol (1976-1981)*. Porto Alegre, L&PM.

HAMMOND, Arthur

1920 *Pictorial Composition in Photography*. Boston, American Photographic Publishing Company.

HARVEY, John

2007 *Photography and Spirit*. Londres, Reaktion Books.

HEAD, Scott

2009 “Olhares e feitiços em jogo: uma luta dançada entre imagem e texto”. In GONÇALVES, M. e HEAD, S. (orgs.), *Devires imagéticos. A etnografia, o outro e suas imagens*. Rio de Janeiro, 7letras.

HITCHCOCK, Alfred

1954 *Janela indiscreta*. Estados Unidos.

HOBBS, Thomas

1983 *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. (Coleção Os Pensadores)*. São Paulo, Abril Cultural.

HOLME, Charles

1905 *Art in Photography*. Nova York, Offices of the studio publisher.

JONES, Amelia

2002 “The ‘Eternal Return’: Self Portrait Photography as a Technology of Embodiment”. *Signs*, vol. 27, n. 4: 947-978.

KEATING, Patrick

2006 “Studies from the Portrait to the Close-Up: Gender and Technology in Still Photography and Hollywood Cinematography”. *Cinema Journal*, vol. 45, n. 3: 90-108.

KRAUSS, Rosalind

2002 *O fotográfico*. Barcelona, Editorial Gustavo Gili.

LACAN, Jaques

[1964] 1981 "What is a Picture?" In *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*. Nova York, w. w. Norton Editor.

LÉVY-BRUHL, Lucien

1910 *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris, Alean.

1922 *La Mentalité primitive*. Paris, Alean.

MASKELL, Henry

1912 *Photography*. Nova York, Doubleday Page & Company.

MAUSS, Marcel

2001 *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.

MENEZES, Paulo

2000 "Blow Up - imagens e miragens". *Tempo Social*, São Paulo, vol. 12, n. 2: 15-35.

MITCHELL, William J. T.

2005 *What do Pictures Want? The Lives and Loves of Image*.
Chicago, The University of Chicago Press.

MOURA, Flavio e TITAN JR., Samuel

2012 "Uma figura singular". In SCHWARTZ, M., *Crisálidas*.
São Paulo, Instituto Moreira Salles, pp.8-14.

NEWHALL, Beaumont

2001 *The History of Photography from 1839 to the Present*.
Nova York, The Museum of Modern Art.

NOVAES, Sylvia Caiuby

2008 "Imagem, magia e imaginação: desafios ao texto
antropológico". *Mana*, vol. 14, n. 2: 455-475.

O'BRIEN, Michael F. e SIBLEY, Norman

1995 *The Photographic Eye. Learning to See with a Camera*.
Worcester, Davis Publications.

PENN, Irvin

1977 "Interview". In JANIS, P. (org.), *Photography within the
Humanities*. New Hampshire, Addison House Publishers.

PINNEY, Christopher e THOMAS, Nicholas

2001 *Beyond Aesthetics. Art and the Technologies of Enchantment*. Oxford, Berg.

2004 “Photos of the Gods”: *The Printed Image and Political Struggle in India*. Londres, Reaktion Books.

SAMAIN, Etienne

2012 “As peles da fotografia: fenômeno, memória/arquivo, desejo”. *Visualidades*, Goiânia, vol.10, n.1: 151-164.

SCHNEIDER, Norbert

2002 *The Art of the Portrait. Masterpieces of European Portrait Painting, 1420-1670*. Londres, Taschen.

SCHWARTZ, Madalena

1997 *Personae*. São Paulo, Companhia das Letras.

2012 *Crisálidas*. São Paulo, Instituto Moreira Salles.

SCHWARTZ, Jorge

2012 “Apresentação” In SCHAWARTZ, M., *Crisálidas*. São Paulo, Instituto Moreira Salles.

SEGALA, Lygia

1999 “O retrato, a letra e a história: notas a partir da trajetória social e do enredo biográfico de um fotógrafo oitocentista”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14, n. 4: 159-168.

SOBIESZEK, Robert A.

1999 *Ghost in the Shell. Photography and the Human Soul, 1850-2000*. Cambridge, MIT Press/Los Angeles County Museum of Art.

TACCA, Fernando de

2005 “Imagem fotográfica: aparelho, rerepresentação e significação”. *Psicologia & Sociedade*, vol. 17, n. 3: 09-17.

TAMINIAUX, Pierre

2009 *The Paradox of Photography*. Nova York, Rodopi.

TISSANDIER, Gaston

1876 *A History and a Handbook of Photography*. Londres, Sampson & Searle Editors.

WOLFESON, Bob

2009 *Sequências: Otto Stupakoff*. São Paulo, Instituto Moreira Salles.

Portrait, Self and Image: The Photographic World of Madalena Schwartz

ABSTRACT

In this article I analyze the oeuvre of Madalena Schwartz, a Hungarian photographer based in São Paulo since the 1960s, responsible for the creation of a substantial visual archive of Brazil at the end of the 20th century through portraiture. With her work as a starting point, I explore the meaning of portraiture for the construction of modern imagination and its implications in conceptual discussions about image, physicality, personhood, likeness and individual in anthropology. In my approach to the portraits by Madalena Schwartz I conceptually engage with the phenomenological turn in the study of photography in the social sciences, which privileges the experiential level over the semiotic. The portrait, thus, involves engagement and experience and is constituted through social relations. In this sense, the portrait is taken as a materialization of the relationship between the photographer and the photographed.

KEYWORDS

Portrait, Photography, Personhood, Image, Individual, Madalena Schwartz.

Recebido em julho de 2016. Aceito em setembro de 2016.

Notas cromáticas sobre os sonhos ameríndios: transformações da pessoa e perspectivas

João Jackson Bezerra Vianna

📍 Universidade Federal de Santa Catarina | Florianópolis, SC, Brasil

✉ joaojbvianna@gmail.com

RESUMO

Este trabalho tem como foco os sonhos ameríndios. Dedicar-me-ei a analisar alguns sonhos que foram relatados pela literatura etnológica das terras baixas da América do Sul ;entre estes relatos estão aqueles que os Baniwa, povo arawak do Noroeste Amazônico, narraram para mim durante o meu trabalho de campo no médio rio Içana. As transformações explicitadas pelos sonhos serão compreendidas e descritas por meio da noção de cromatismo, provinda da análise de Lévi-Strauss nas *Mitológicas*, e da noção de perspectiva formulada por Lima (2005) e por Viveiros de Castro (1996). Por fim, espero descrever transformações que atravessam a pessoa indígena por meio dos sonhos.

PALAVRAS-CHAVE

Sonhos,
Transformações;
Perspectivismo;
Cromatismo; Lévi-Strauss.

INTRODUÇÃO¹

De acordo com a literatura etnológica (Bilhaut, 2011; Canal, 1998; Descola, 2006; Fausto, 2001; Gonçalves, 2001; Graham, 1995; Langdon, 1999; Lima, 2005; Neto, 2008; Santos, 2010; Shiratori, 2013; Vilaça, 1992), os sonhos estão em associação às experiências de devir-outro, podendo produzir, quando descontroladas, efeitos deletérios, como doenças e, no limite, mortes. Contudo, quando controladas, são realizadas curas e ações xamânicas performadas por especialistas. Esta mesma literatura aponta que os sonhos podem proporcionar ainda antecipações/previsões capazes de favorecer, entre outras práticas cotidianas, a caça, a pesca e o cultivo, para qualquer sonhador, especialista xamânico ou não.

Neste trabalho me dedicarei a analisar alguns sonhos que foram relatados pela literatura etnológica das paisagens ameríndias, com destaque para experiências etnográficas entre os Jivaro, Yudjá, Pirahã, Wari e Wauja. Entre estes relatos estão também aqueles que os Baniwa, povo arawak do Noroeste Amazônico, narraram para mim durante o meu trabalho de campo no médio rio Içana². As transformações explicitadas pelos sonhos podem ser mais bem compreendidas, eu proponho, quando descritas por meio da noção de cromatismo, provinda da análise de Lévi-Strauss, e da noção de perspectiva formulada por Lima (2005) e Viveiros de Castro (1996). Ademais, neste movimento, espero que as imagens etnográficas apresentadas demonstrem, uma vez colocadas em relação, o modo como os sonhos podem constituir um interesse privilegiado para as pesquisas etnológicas, revelando, por exemplo, experiências e habilidades indígenas requeridas para lidar com os seres que habitam as diferentes regiões do cosmos, sem incorrer em *erros de perspectiva* (Lima, 2005). Tal topografia cósmica será balizada a partir da qualidade perspectiva do pensamento ameríndio, em uma abordagem alinhada à produção recente da etnologia americanista. Além do mais, espero ao fim deste trabalho avançar no entendimento sobre a noção de pessoa indígena em transformação. Não se trata, vale ressaltar, de sugerir que as comparações etnográficas tenham como intuito realizar asserções que se propõem aplicáveis indistintamente aos povos ameríndios, genericamente, mas de uma formulação possível, a partir de determinados exemplos, que pode iluminar alguns casos etnográficos ou alguns de seus aspectos.

Lima (2005: 345) observou que há “uma curiosa frequência do tema da perspectiva no conjunto de mitos relacionados ao veneno timbó estudados por Lévi-Strauss, e com os quais compôs o autor a ‘peça cromática’ que integra a obra”³. Com o intuito de avançar sobre a problemática da perspectiva e do cromatismo como modo de entender as transformações indígenas que se revelam por meio do sonho, tentarei, no decorrer deste texto, compreender melhor esta curiosa frequência observada pela autora e, deste modo, aventar uma função-timbó dos sonhos.

1 Agradeço Nicole Soares-Pinto e José Antônio Kelly pelos comentários, críticas e sugestões valiosas às versões anteriores que deram origem a este texto. Obviamente, os erros do texto são de minha inteira responsabilidade.

2 Este artigo, no que tange à discussão bibliográfica e à comparação entre diferentes casos etnográficos, é resultado de um estudo em andamento com vistas à elaboração da minha tese doutoral. No entanto, no que diz respeito às descrições dos sonhos baniwa é resultado do trabalho de campo realizado para minha dissertação de mestrado, quando passei cerca de 3 meses com este povo do Alto rio Negro (Vianna, 2012). Nesse sentido, quero agradecer à Capes e ao CNPq que, alternadamente, cederam-me bolsas de estudos. Além do mais, minha pesquisa de mestrado foi financiada pelo Pronex/Fapeam/CNPq, Edital 003/2009, e minha pesquisa de doutorado foi financiada pelo INCT Brasil Plural, processo 57.3716/2008-0.

3 Sobre o veneno de pesca timbó: “Distinguem-se duas categorias de venenos de pesca, chamadas respectivamente “timbó” e “tingui”. Convencionaremos designar todos os venenos de pesca pelo termo “timbó”, que é o mais freqüentemente empregado” (Lévi-Strauss, 2004 [1964]: 296).

CROMATISMO E PERSPECTIVISMO

Sobre a noção de cromatismo provinda da linguagem musical, Lévi-Strauss assinala em sua análise dos mitos, “uma espécie de desfiladeiro cuja estreiteza aproxima singularmente a natureza e a cultura, a animalidade e a humanidade” (2004[1964]: 316). A respeito deste estreitamento *cromático* no conjunto mítico da América do Sul sobre o timbó, o autor aponta que:

Digamos que na noção que os indígenas têm do veneno de origem vegetal, o intervalo entre natureza e cultura – que sem dúvida existe sempre e por toda parte – encontra-se reduzido ao mínimo. Por conseguinte, o veneno de pesca ou de caça pode ser definido como um contínuo máximo que engendra um descontínuo máximo, ou, se preferirem, como uma união da natureza e da cultura que determina sua disjunção, já que uma diz respeito à quantidade contínua e a outra, à quantidade discreta (Lévi-Strauss, 2004[1964]: 321).

Este pequeno intervalo reduzido não passa indiferente aos mitos e aos povos indígenas que os narram, posto que o cromatismo revela uma ambiguidade. Sobre isso, Lévi-Strauss alerta que a concepção indígena sul-americana atribui ao cromatismo uma desconfiança, associando-a com o arco-íris, à doença, ao sofrimento e ao luto. Nesse sentido, vale apontar um aspecto que Lima (2005) notou exatamente na análise do autor a respeito destes mitos: os *erros de perspectiva*. Nos mitos sobre o timbó considerados por Lévi-Strauss, um movimento do tipo cromático favorece, por seu estreitamento característico, erros de um tipo determinado, como podemos ver em sua própria análise:

A mulher mundurucu (M143) se coloca sob a proteção de uma rã e serve a como cozinheira, isto é, enquanto agente cultural. O herói arekuna (M145) deixa-se seduzir por uma anta; o herói kachúyana (M161), por uma macaca. Sempre, a natureza imita o mundo da cultura, mas ao inverso. A cozinha exigida pela rã é o contrário da dos homens, já que ela manda a heroína limpar a caça, colocar a carne no moquém e as peles no fogo, o que significa agir contra o bom senso, já que os animais são moqueados com a pele, em fogo baixo. Com o mito arekuna, essa característica de mundo ao contrário fica ainda mais acentuada: a anta cobre o filho adotivo de carrapatos à guisa de pérolas: “Ela os colocou em volta do pescoço dele, nas pernas, nas orelhas, nos testículos, debaixo dos braços, no corpo todo” (K.C. 1916:69); para ela, a cobra venenosa é uma chapa para assar os beijus de mandioca, o cão é uma cobra venenosa... O herói kachúyana fica obcecado com a aparência humana do cadáver moqueado de uma macaca (Lévi-Strauss, 2004[1964]: 316; grifo do autor).

Em relação à abordagem aqui adotada, defenderei que o cromatismo pode ser especialmente interessante para conduzir uma análise das experiências oníricas, na medida em que permite vislumbrar o encurtamento de distância entre unidades discretas (humanos/não humanos, natureza/cultura), sob a noção dos pequenos intervalos. Mas também poderemos vislumbrar, por meio de controles, a interposição no estreitamente entre tais unidades, pois, de outra maneira, um encurtamento exagerado ou descontrolado ameaçaria um encavalamento que confundiria séries como natureza/cultura e humanos/não humanos, cujos efeitos deletérios são, como tematizam os mitos em torno do veneno timbó (e também do arco íris), as doenças e as mortes.

Para avançar sobre o entendimento dos sonhos, parece ser interessante pensá-los concomitantemente sob a noção do perspectivismo ameríndio que, enquanto abordagem teórica, permite-nos, por exemplo, compreender, de outra maneira, os modos que parecem agir contra o “bom senso” (humano). Há numerosas referências na literatura das terras baixas da América do Sul a respeito de uma teoria indígena em que todos os seres são humanos, ou potencialmente constituídos por uma condição humana, traduzível em alma. Apesar disso, os diferentes seres do cosmos não podem *ser* humanos em sua forma corporal ao mesmo tempo e espaço. Esta impossibilidade implode a noção de um cosmos único, tal como um universo, em diferentes mundos ou perspectivas que são informadas pelo corpo – algo próximo a uma unidade cósmica foi relegado ao passado mítico que deve, todavia, ser controlado atualmente pelos índios. Cada perspectiva não é capaz de englobar outra qualquer, de modo que nenhuma delas tem sua existência como caudatária de outra em específico. Estes mundos, irreduzíveis uns aos outros, não estão, no entanto, isolados completamente e podem entre eles estabelecerem relações.

Os sonhos, entre outras alterações, aproveitam-se da permeabilidade entre esses mundos e tornam essas relações possíveis e concretas para as pessoas. Esta teoria indígena constituiu-se condensada e explicitada na literatura etnológica americanista com a formulação do *perspectivismo ameríndio* por Viveiros de Castro (1996) que, sob tal expressão, designa:

[...] uma teoria indígena segundo a qual o modo como os humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes mesmo objetos e artefatos –, é profundamente diferente do modo como esses seres os vêem e se vêem. Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como

espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura – vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.). Esse “ver como” se refere literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno (Viveiros de Castro, 1996: 116-117; grifos do autor).

Podemos entender, assim, porque carrapatos são pérolas, porque cobra é uma chapa para assar beiju e porque uma macaca é uma mulher bonita e atraente. Certas diferenças entre os modos e aparências no mundo humano e animal passam a ser entendidas por meio da qualidade perspectiva do pensamento ameríndio, permitindo-nos lidar com experiências “invertidas” que ocorrem, não somente no mito, mas também, por exemplo, nos sonhos.

A problemática da perspectiva, insinuada na obra de Lévi-Strauss, e desenvolvida com fôlego em Lima (2005) e Viveiros de Castro (1996) coloca-nos novos parâmetros para compreender a dualidade natureza/cultura entre os povos indígenas e, por consequência, dualidades como corpo/mente e vigília/sonhos tão evidentes nas atividades oníricas. Assim, além de destacar o interesse etnográfico que os sonhos podem constituir para etnologia indígena, este trabalho pretende contribuir para uma discussão que coloca em uma mesma arena dois problemas teóricos: o cromatismo e as perspectivas.

SONHOS, ALTERIDADE E ALTERAÇÃO

Compreendo neste trabalho que os sonhos não são um objeto *per se*, pois “embora apresente características próprias, a experiência onírica não está dissociada de outras formas de experiências” (Gonçalves, 2001: 266). Esta indissociabilidade a qual o etnógrafo dos Pirahã nos chama à atenção pode ser atribuída ao fato que sonhos estão informando algo que outros fenômenos também o fazem: outras experiências possíveis do que chamarei de alteração. Assim, o que é dito a seguir sobre o sonho pode ser estendido, em alguma medida, a fenômenos muito diversos nas paisagens ameríndias, tal como as beberagens de bebida fermentada (Lima, 2005; Soares-Pinto, 2009), da guerra como transformadora de perspectivas (Fausto, 2001; Viveiros de Castro, 1986), das práticas xamânicas

efetuadas por pajés (Kopenawa e Albert, 2015; Gallois, 1988; Soares-Pinto, 2014; Wright, 1998), da doença como uma espécie de morte (Albert, 1985; Vianna, 2012). Vale ressaltar, ainda, que quando o termo sonho for utilizado neste trabalho tratar-se-á de um tipo determinado, aquele que realiza uma alteração, colocando o sonhador em uma relação de alteridade. Esta proposição considera o seguinte:

A alteração está para a alteridade como uma relação virtual implicada está para os termos atuais em que ela se explica. A alteração não é dada; o dado é a alteridade: mas a alteração é aquilo pelo qual o dado se dá como alteridade. Não há alteridade sem alteração. [...] Alteração, então, designaria o “processo” de atualização da alteridade que é o efeito próprio de Outrem como relação a priori. Escrevo “processo” entre aspas porque não se trata, a rigor, de um processo, ou não se trata apenas disso: o processo de atualização da alteridade se dobra de um contra-processo involutivo, um devir, que contra-efetua a alteração por outros caminhos (Viveiros de Castro, 2001: 17).

Tentemos compreender esta noção de alteração etnograficamente. Os Baniwa lidam cotidianamente com uma série de sonhos. A alguns destes sonhos eles dedicam tempo e reflexão para entendê-los, discutindo-os com seus parentes, outros sonhos, porém, não oferecem, pelo menos não à primeira vista, uma experiência significativa, e são, por isso, descartados, ou melhor, colocados em suspenso. “Este sonho é à toa” ou “comum”, diziam os Baniwa para mim ao narrarem um sonho sem importância que eu insistia em entender, solicitando uma exegese onírica. Ocorre que o sonho à toa, *tapoli makadawalitsa*, pode deixar de sê-lo, pois *a posteriori* um evento em vigília pode comprovar que ele não era sem importância, resignificando-o em um sonho verdadeiro, *tapoli haapeedali*. Nesse sentido, Lima (2005) comenta que, para os Yudjá, a ausência do dêitico *ĩʼanay de* ao se narrar um sonho instaura um valor de verdade específico que o sonho xamânico é dotado, o que não é o caso do sonho comum de quem não é xamã. Este, segundo a autora, diz-se que é irreal: “sonho-*pãpã*”. Mas prestemos atenção ao fato que, na verdade, este enunciado, sonho-*pãpã*, convém, como alerta Lima, às pessoas, justamente para categorizá-las como tal, “para que se tornem *mesmo* irreais, falsos, mentirosos” (2005: 260; grifo da autora). Podemos assim, num certo plano, lidar com sonhos de uma importância evidente, “reais”, e outros sem importância aparente, “à toa”, o que não significa que estes últimos sejam, por isso, irreais, efetivamente.

Não se trata de sugerir que “sonhos à toa” e “sonhos-*pãpã*” sejam absolutamente falsos. No primeiro caso, baniwa, porque são virtualmente verdadeiros, mas efetivamente sem significado até que um fato *a posteriori* os atualize; e, no

segundo caso, yudjá, potencialmente reais e, por isso mesmo, tornados irrealis deliberadamente por meio de sua enunciação. Estas oposições, real/irreal e xamãs/não xamãs, são ativadas e sobrepostas variavelmente, e, independente disso, vale ressaltar que os casos baniwa e yudjá estão comunicando, por meio de seus sonhos, de um ponto de vista amplo, um mesmo processo, a saber, o controle da atualização da alteridade via a alteração onírica.

Disto, é possível observar que não podemos simplesmente sobrepor à oposição sonho/vigília outras oposições como realidade/não realidade ou verdadeiro/falso, mesmo, e talvez principalmente, quando os interlocutores indígenas estão dizendo que certos sonhos são “verdadeiros” ou “reais” e outros são “à toa”, “falsos” ou “mentirosos”. Ao que parece, os sonhos indígenas, baniwa ao menos, são sempre reais, potencialmente, mas, por vezes, não se atualizam como tais. A realidade dos sonhos está dada, ao passo que sua irrealidade não, e, por isso, esta pode ser, estrategicamente, forjada e construída pelos sonhadores.

Obviamente, a realidade imanente dos sonhos não deve ser freada sempre, por isso a menção à estratégia, pois que caçadores, por exemplo, como veremos a seguir, tiram proveito dela em suas atividades cinegéticas e também os pajés em suas ações a partir de um controle xamânico que lhe é específico. Estes últimos sonhos dos pajés, não serão aqui analisados minuciosamente, pois exigentes de um esforço à parte, mas devem ser considerados “virtualmente” com o intuito de compor um quadro onírico amplo, no qual a alteração revela um fundo virtual de alteridade, condição dos deslocamentos perspectivos dos sonhos.

O fundo virtual de alteridade que os sonhos podem atualizar, variavelmente, permite, em alguma medida, compreender a multiplicidade manifesta nas narrativas oníricas indígenas, por sua, digamos, qualidade indefinível e imperscrutável. Todavia, vale ressaltar que os xamãs têm uma relação diferenciada com este fundo. Não sugiro com isso que todos os sonhos dos xamãs se atualizem na vigília, mas que a atualização dos seus sonhos ocorre com uma frequência maior e/ou em modos diferenciados quando comparado com os não xamãs. Além do mais, é provável que, como nem todos os sonhos sejam alteradores, isto é, não atualizam o fundo virtual de alteridade (Viveiros de Castro, 2001), nem todos os sonhos dos xamãs sejam xamânicos. A este respeito, Soares-Pinto (2014) descreve os sonhos do pajé Marcos, entre os Djeoromitxi, que sonha tanto como xamã, em sua formação xamânica e em suas ações de cura, quanto como caçador, antecipando-se, como outros caçadores djeoromitxi, às presas – ele ocupa, portanto, ambas as posições, mas em momentos necessariamente diferentes. Entendo que ambos os sonhos sejam alteradores, porque capazes de atualizar o referido fundo, a diferença reside provavelmente no fato de que os controles xamânicos e cinegéticos dos sonhos são específicos.

SONHO COMO VARIAÇÃO PERSPECTIVA

Façamos o exercício de compreender os sonhos e seus conteúdos, ou melhor, suas experiências para os sonhadores, à luz do que foi posto acima. Vimos que é possível compreender que ao se sonhar com pessoas, pode-se estar, na verdade, estabelecendo um encontro com os animais que se veem desta maneira. É isto, por exemplo, o que sugere Vilaça (1992) para os sonhos dos pajés wari'. Segundo esta autora, estes especialistas, ao sonharem, veem os animais em sua forma verdadeira, ou seja, a de humanos. É possível apontar, portanto, que quando um pajé wari' sonha com humanos é porque ele se deslocou perspectivamente, indo de um mundo a outro. Sonhar com pessoas pode ser de fato encontrar-se com os animais, exatamente por eles se apresentarem humanos para o sonhador.

Os deslocamentos perspectivos atribuídos aos pajés descritos como reais e efetivos são relativamente comuns na literatura etnológica. Neles, os xamãs podem, porque viajam no cosmos, encontrar-se com seus espíritos auxiliares (Kopenawa e Albert, 2015; Albert, 1985), “negociar” com os donos e mestres da caça e da floresta (Wright, 1998) e, ainda, aprender rituais, danças e cantos com os espíritos e ancestrais (Graham, 1995). Tal tratamento não ocorre em proporção semelhante com os sonhos dos não xamãs, em parte porque eles não são pensados como deslocamentos perspectivos. Segundo Vilaça (1992), os pajés são capazes de estabelecer o que estou chamando de deslocamentos perspectivos efetivos via os sonhos, isso porque, de acordo com a autora, eles conseguem ver as formas humanas verdadeiras dos seres do cosmos, mas com a seguinte ressalva: somente eles obedecem esta lógica nos sonhos, pois os leigos veem os animais enquanto animais. Nesse sentido, a autora sugere que os sonhos de pessoas comuns dão acesso a imagens projetadas:

Os Wari' sabem que os animais, frutos e objetos vistos no sonho, não têm corpo verdadeiro (iri' kwerein) e são, por isso, chamados jam:jaminain koko (jam do pão), jami mijak (jam do queixada) etc. Esses jam onírico não são 'duplos' nos sonhos dos Wari' comuns, com exceção dos jam das pessoas. No sonho dos xamãs, entretanto, muitas vezes o jam de um animal coincide com o seu duplo; assim, enquanto um leigo vê em seu sonho um queixada, que é uma cópia fiel, mas imaterial, do animal, o xamã vê uma figura humana (jam da segunda categoria) (Vilaça, 1992: 57).

É possível alinhar a esta observação sobre os sonhos wari' uma outra, realizada por Neto, para os Wauja do Alto Xingu. Segundo este autor, “O que se vê em um sonho comum são meras imagens sobre as quais a alma-olho não tem controle e com as quais pouco interage” (2008: 104). O mesmo, porém, não é

verdadeiro para os sonhos dos pajés ou dos doentes graves wauja, pois neles o que se opera de fato é a animalização, um devir-outro.

Os sonhos, tal como descritos para os Wauja e os Wari' não pajés e não doentes, são deslocamentos ambíguos (se é que são deslocamentos) em contraste com aqueles efetivos operados pelos pajés ou pelos que estão gravemente doentes. Este impasse faz-nos deduzir dois pressupostos diferentes para o entendimento dos autores a respeito das características dos sonhos leigos. No caso wauja, o deslocamento não ocorre por projeção para o exterior, mas para o interior: o sonhador deslocou-se para outro lugar de si mesmo e não do cosmos, experimentando aquilo que se denominou classicamente na literatura etnológica como estados alterados da consciência. Os sonhos comuns, portanto, são meras imagens, resíduos diários que os Wauja elaboram reflexivamente enquanto dormem. No caso wari', um deslocamento perspectivo até pode ser concebido, mas para um espaço que não é atribuível a qualquer ser: o sonhador encontra-se em um não-lugar do cosmos ou na perspectiva de ninguém – onde se encontra rodeado de imagens, cópias fiéis que, por sua característica imaterial, dá-nos a impressão de que o sonhador situa-se num plano onírico etéreo.

Ainda que haja distanciamentos entre as análises dos referidos autores, atribuíveis entre outras coisas à especificidade etnográfica, ambos estabelecem, igualmente, uma diferença radical entre os sonhos dos pajés ou doentes graves, e dos leigos. Temos, por um lado, a noção de sonhos xamânicos, verdadeiros, e, por outro lado, sonhos leigos que são de outra ordem que a dos pajés. Os leigos, para os autores, têm acesso às representações ou aos arremedos dos duplos/corpos dos seres não humanos durante os sonhos, delineando ou um plano imaterial ou um plano com conteúdos imateriais; enquanto os pajés, ao contrário, veem nos sonhos os seres do cosmos como eles são para si mesmos, no plano encarnado de uma perspectiva atribuível a determinados seres. Esta diferenciação coloca-nos diante de um problema teórico importante, pois se as cosmologias ameríndias não concebem, como vêm argumentado vários autores, distinções entre essência e aparência, mundo e visões de mundo, coisa e representação, não podemos confinar a superação destas aos seus especialistas, relegando aos “leigos” dualidades que, como atesta a literatura, não lhes são igualmente caras.

No caso wari', é possível especular que o fato de não se ver o animal em sua forma humana, e muitas vezes não se ver absolutamente nenhum ser, não significa que um deslocamento efetivo não tenha ocorrido – ou que tenha acontecido para um lugar de ninguém. Mas talvez o sonhador não tivesse tido habilidade suficiente para encontrar com os seres deste outro mundo, tal como um caçador azarado que não encontra caça em sua incursão na floresta. Entre os Wauja, ao contrário, o deslocamento projetado por Neto é de um tipo que não parece ser

possível atualizar com os termos propostos aqui, pois neste caso não se acessa um ponto de vista outro de nenhuma maneira, mas somente o próprio ponto de vista do sonhador que estaria em estado alterado de consciência pelo sonhar. O deslocamento no caso descrito para os Wauja não é uma projeção para o exterior, mas uma projeção para o interior que, em tudo, parece contradizer o que a etnologia aponta para os povos ameríndios, em seu questionamento à noção de um aparelhamento psíquico interno ao ser.

Parece ser em relação a isso que Davi Kopenawa define criticamente o sonho dos não indígenas: “Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos” (Kopenawa e Albert, 2015: 390). Nesse sentido, Bruce Albert, em nota que comenta as palavras de Kopenawa, explica: “O sonho (*mari*) é considerado um estado de ausência temporária da imagem corpórea/essência vital (*utupë*) que se destaca do invólucro corporal (*siki*) para ir longe” (Kopenawa e Albert, 2015: 616). Os sonhos, neste caso, implicam necessariamente distância em relação ao mundo em vigília do sonhador: o que os brancos, do ponto de vista do xamã yanomami, desconhecem. Os brancos alteram-se em si próprios, internamente, “só sonham com eles mesmos”, enquanto os Yanomami “vão longe”, alteram-se em um devir-outrem.

Sonhos caracterizados enquanto deslocamentos e alterações não são, para os povos indígenas, reflexões sublimatórias e inconscientes elaboradas dentro da pessoa, mas projeções e deslocamentos que ocorrem sempre para fora por meios excorporados. Sonhar é ter durante o sono sua alma deslocada enquanto corpo em outras perspectivas, considerando aquilo que observou Coelho de Souza, “a ‘alma’ não é tanto o que está ‘dentro’ quanto o que se projeta ‘fora’” (2002: 540). Nesse sentido, alteração, tal como aqui utilizo, afasta-se radicalmente da ideia de estados alterados da consciência, na medida em que nomeia, antes uma ação que um estado e, além do mais, dispensa a noção de consciência.

Acredito ter alcançado, neste ponto do trabalho, uma compreensão razoável sobre as alterações indígenas, mais especificamente, sobre as alterações oníricas indígenas. Além do mais, recusei a distinção que cinde de maneira crucial os sonhos xamânicos e de doentes graves, enquanto verdadeiros, dos sonhos comuns ou leigos, enquanto falsos ou irrealis. Diante disso, podemos prosseguir rumo às experiências oníricas.

A EXPERIÊNCIA ONÍRICA: ENCONTROS COM HUMANOS (ANIMAIS) E COM ANIMAIS (HUMANOS)

Descola (1989, 2006) em seu trabalho sobre os sonhos jivaro classificou-os em diferentes categorias de uma tipologia onírica, assinalando que alguns sonhos exigem uma interpretação metafórica enquanto outros sonhos requerem uma

lógica literal. Os sonhos são apontados como sendo entendidos pelos Jivaro a partir de diferentes lógicas interpretativas, e compreendidos pelo autor como sendo eles de tipos estruturais diferentes: uns estão ligados à oniromancia através de metáforas, e outros à teoria de conhecimento jivaro, prescindindo, para ser exato, de interpretações. A literalidade observada pelo autor nestes últimos sonhos, mais comuns às muitas “sociedades arcaicas”, como ele diz, exclui os *karamprar*, os sonhos verdadeiros, do sistema interpretativo onírico jivaro, motivo pelo qual foram marginalizados também de sua análise. A este respeito o autor comenta:

Since dreams are accessible only through culturally determined and individually filtered narrative presentations, the literal interpretation of karamprar dream bears more relevance to the Jivaro theory of knowledge than to the general study of oniromancy. The rules of metaphorical interpretation to which kuntunknar and mesekramprar dreams are submitted are of more interest in this respect, for they seem to differ markedly from the usual techniques of symbolic correspondence apparently common to many archaic societies (Descola, 1989: 444).

Segundo Descola (1989, 2006), para os Jivaro, o sonho *kuntunknar* é a condição para que um caçador decida sair em sua empreitada na floresta. Estes sonhos são caracterizados pela presença de seres em forma humana, desconhecidos para o sonhador. De acordo com o autor, os caçadores jivaro devem interpretar esses sonhos invertendo a mensagem de seu conteúdo manifesto em termos da áxis natureza/cultura. Isso porque, “the particular attributes and behavior of the anonymous men and women that appear during sleep are converted into signs identifying specific animal species” (Descola, 1989: 441). Mas vejamos que a análise indígena dos sonhos descrita entre os Jivaro pode ser compreendida também, e a aposta é que mais adequadamente, à luz do *perspectivismo ameríndio* (Viveiros de Castro, 1996; Lima, 2005). Poderíamos compreender, assim, não se tratar, em primeiro lugar, de conteúdos convertidos em signos que portam uma mensagem augural, mas do fato de que é possível ao caçador durante os seus sonhos acessar a perspectiva dos animais que são caças potenciais e antecipar, em vigília, seus movimentos, aumentando as possibilidades de sucesso na atividade cinegética.

A respeito de um sonho *kuntunknar*, Descola comenta que: “A dream of an enemy warrior party is a sign that one is going to meet a herd of peccary”. Para este sonho, o autor estabelece que “The interpretation is based on the homology of aggressive behavior” (Descola, 1989: 445), uma vez que inimigos, tal como queixadas, são agressivos. Mas, como tenho defendido aqui, podemos tratar essa pequena narrativa, vislumbrando nela não apenas operações de homolo-

gia, mas, em vez disso, observar que há um cenário que leva a prever um embate entre o sonhador/caçador e um bando de queixadas, de tal modo que os comportamentos serão agressivos de fato e não apenas simbolicamente. Aquilo que parece caça é, no deslocamento perspectivo, passível de ser percebido como guerra também, nesse sentido o sonho não é metáfora do evento porvir. Inverte-se, portanto, a noção de literalidade de Descola; podemos ver sonhos literais onde o autor vê sonhos metafóricos.

Ao pressupor perspectivas no mundo ameríndio, ver pessoas nos sonhos é encontrar de fato com os animais, não simplesmente porque um remete ao outro simbolicamente, metaforicamente, mas porque um é radicalmente o outro. A aparência corporal de um ser, neste caso, depende nem tanto dele mesmo, mas do ponto de vista do observador. É possível especular, assim, que o sonhador/caçador jivaro vê nos sonhos os animais como pessoas humanas, porque os animais em seu mundo e para si mesmos sejam pessoas humanas. Esse parece ser um modo privilegiado de obter informações que podem motivar antecipações, por meio de deduções perspectivas. Este ponto foi elaborado exemplarmente por Lima (1996).

Descola ainda nos oferece exemplos de sonhos com humanos (que são animais) que, no entanto, não sinalizam as boas circunstâncias da caça; diferentemente, anunciam os possíveis ataques destes animais. Sobre isso, o autor transcreve o sonho de um de seus interlocutores: “sonhei que copulava com uma mulher muito linda, de pele pálida, que me apertava com força entre as coxas. Depois desse sonho, fui picado por uma cobra” (2006: 142). Nesse sentido, o autor observa que “a desgraça que eles [os animais] podem causar sempre é revelada por um sonho que os exclui” (2006: 142). Porém, diante do exposto, parece-me não se tratar de uma exclusão, de modo que não deve nos surpreender a ausência da forma animal nos sonhos que antecipam um ataque animal em vigília.

É interessante analisar agora os sonhos *karamprar* que são, segundo Descola, “sonhos verdadeiros” (2006), nos quais é possível estabelecer um relacionamento pessoal com seres espacialmente remotos ou ontologicamente diferentes, mas que, ao contrário do *kuntuknar*, ocorre sempre com seres conhecidos do sonhador. Descola assinala que, nestes sonhos, os seres que o povoam entram em um diálogo direto. Os Jivaro não precisam, portanto, deduzir ou interpretar nada do sonho, na medida em que são literais. Os seres que, de acordo com o autor, aparecem nesta categoria de sonhos, podem ser pessoas vivendo temporariamente longe ou ausentes, como os falecidos, mas também podem ser uma ampla faixa de espíritos tutelares, certos tipos de animais e, até mesmo, “objetos mágicos”. A estes sonhos *karamprar* o autor não atribui uma interpretação, senão literal, delineando-os como estruturalmente diferente dos outros sonhos,

classificados como metafóricos.

Nos sonhos de caça, por exemplo, *kuntuknar*, o contato onírico não é amistoso e produz informações não por uma troca explícita e direta, mas porque o encontro ou a observação de humanos no sonho permite ao sonhador deduzir, em vigília, que as queixadas estão por perto e em bando, logo é um bom tempo para caçar. No *karamprar* não se trata do mesmo, pois os encontros oníricos são com seres conhecidos, as informações são produzidas por contatos amistosos e diálogos diretos. Se divergimos da análise de Descola, a diferença entre os “tipos” de sonhos reside, talvez, antes na qualidade das relações interpessoais e nos lugares visitados pelo sonhador, em uma *topologia cósmica*, que nas lógicas distintas de interpretação, em uma *tipologia semiótica*.

Mudemos agora de perspectiva: sonhos em que se veem animais. Como pensar que o animal no sonho não é uma simples imagem ou cópia imaterial e, tampouco, uma projeção metafórica? Sugiro que para o sonhador, tendo ele se deslocado para a perspectiva dos animais, o humano vivo pode parecer-lhe (ser) um animal. Ao sonhador, um humano pode parecer diferente do modo como ele vê a si próprio, a depender da perspectiva que o sonhador assumiu. O animal no sonho pode ser, portanto, um parente ou um inimigo humano.

Até o momento, podemos compreender que quando se sonha com pessoas, elas podem ser animais ou outros seres dos cosmos, e o sonhador, porque está no mundo/perspectiva deles, verá esses seres como eles veem a si próprios. Não obstante, quando o sonhador vê um animal é porque, na perspectiva animal visitada/sonhada, ele pode estar vendo os humanos verdadeiros, seus próprios parentes ou seus inimigos também humanos. Descola, por exemplo, relata o sonho jivaro de seu interlocutor: “Quando sonho com jaguar rondando a casa rugindo, *juum, juum, juum*, para degolar os cachorros, sei que os inimigos do rio acima vão, do mesmo jeito, nos cercar para atirar” (2006: 141). Para sonhos assim, o autor relata o seguinte, “A dream of a charging herd of peccary is interpreted as the sign of a skirmish with enemy warriors” (1989: 446).

Vejamos que estes sonhos designados de *mesekrampar* pelos Jivaro, em que aparecem animais que são, na verdade, humanos, não são de uma natureza diferente dos *kuntuknar*, em que aparecem humanos que são, na verdade, animais. A diferença reside no fato de que o sonhador está vendo coisas diferentes sob uma mesma lógica: a do deslocamento de perspectivas. Esta diferença não é sem importância, pois, em um caso sinaliza as possibilidades favoráveis da caça (que é a guerra interespecífica) e, no outro, demonstram a movimentação inimiga em suas intenções bélicas (guerra entre humanos).

Sonhar com animais não seria, assim, uma “encenação onírica do infortúnio”, na qual “os animais só aparecem como figurantes; servem como metáfora de inimigos humanos cujo nome é sabido” (Descola, 2006: 142). O entendimento

que alcançamos é que sonhar com animais, tal como sonhar com humanos, não promove deslocamentos parciais ou para lugares que não existem. Ao contrário, os sonhos não parecem constituir um lugar, um plano específico, isso porque um *mundo dos sonhos* não existe propriamente. Os sonhos, porque sem um mundo para si, oferecem às pessoas acesso a mundos outros que já são realidades constituídas – o sonho ameríndio não constrói realidades, mas oferece um acesso a realidades já dadas para outrem.

É possível, assim, encarar as relações, deixando de conceitualizá-las somente entre termos, por meio de inversões, homologias e simetrias, mas antes entre seres e mundos: assinalando sonhadores que se deslocam, voluntariamente ou involuntariamente, por diferentes posições do cosmos com diferentes seres e com os quais produzem experiências muito variadas. Não se trata tanto de compreender o sistema interpretativo dos sonhos ameríndios, mas antes os sonhos enquanto conceito indígena e, então, saber o que podem assinalar e fazer estes sonhos com a interpretação, a metáfora, o cromático e as perspectivas. Em suma, levar os sonhos a sério.

Recusamos, com isso, uma segunda distinção, aquela que cinde de maneira radical as experiências oníricas, sob uma tipologia que considera os sonhos como contendo, de um lado, uma mensagem literal ligada a uma teoria do conhecimento e, de outro lado, uma mensagem metafórica ligada à oniromancia. Nota-se que a recusa desta distinção se sobrepõe à recusa daquela outra problematizada no início deste trabalho, entre sonhos reais e irreais.

SONHOS, PERSPECTIVAS E VARIAÇÕES: A DOENÇA AMERÍNDIA

Depreende-se dos trabalhos de Lima (1995, 2005) e Viveiros de Castro (1996) que a perspectiva é radical. Com isso quero dizer que não se tem meia perspectiva, pois quando se está em uma, ainda que temporariamente, ela é total. Lima oferece-nos uma boa ilustração deste fato na descrição de sua tentativa de designar a condição da atividade onírica. A autora relata que os seus interlocutores yudjá utilizam com regularidade a expressão ‘ĩ’anay’ (*ha*) *de* para narrarem seus sonhos. Segundo ela, os Yudjá referem-se à coletividade dos espíritos dos mortos com o termo ‘ĩ’anay’ e narram os sonhos acrescentando a este termo o morfema *-de*, formando a expressão que a autora traduziu como “em estado de ‘ĩ’anay’”, ou seja, “em estado dos espíritos dos mortos”. Ao explicar o uso desta expressão, seu interlocutor yudjá esclarece:

Nós nos tornamos ‘ĩ’anay’. Já te falei outro dia que dormimos com nossa morte nana, e morremos um pouco ao dormir. Então, sonhando lá longe, vemos-pãpã ‘ĩ’anay’. Nós nos tornamos ‘ĩ’anay’; dormindo, vamos andar-pãpã nos caminhos

dos 'ĩ'anay', nossa alma vai andar no caminho dos 'ĩ'anay'. Quando estamos dormindo nossa alma lá longe se torna 'ĩ'anay' – o sono parece a partida de nossa alma para longe ao morrermos, nossa alma acha-se lá longe e vê os 'ĩ'anay'. É por isso que para falar de sonho usamos 'ĩ'anay', nós nos tornamos 'ĩ'anay', vemos os 'ĩ'anay' ao dormir (Lima, 2005: 258).

Sonhar, neste caso, é acessar a perspectiva 'ĩ'anay', onde se podem ver os 'ĩ'anay' e caminhar com eles. Isso implica, como fez questão de ressaltar o interlocutor yudjá da etnógrafa, que o sonhador tornou-se também, naquele momento, 'ĩ'anay': “nós nos tornamos 'ĩ'anay'”. O sonho pode ser como a morte, mas a transformação em 'ĩ'anay' não é real; reside neste ponto uma diferenciação importante. Nesse sentido, é concebível uma “morte *nana*”, uma morte classificatória, isto é, o sonho, mas não 'ĩ'anay' de “*nana*” – ao que parece não se pode transformar “classificatoriamente” em 'ĩ'anay'. *Nana* é o termo de parentesco utilizado pelos Yudjá para designar os parentes classificatórios. Parece ser isto também o que diz Davi Kopenawa, ao falar sobre os espíritos *xapiri* nos sonhos das crianças com “vocação” xamânica: “não param de fazê-la sonhar, e de assustá-la. Por isso ela vira fantasma quando dorme” e, a respeito de si mesmo, “Faziam com que me tornasse fantasma e me enviavam o sonho” (2015: 89-90). Sonhar com os *xapiri*, 'ĩ'anay' ou *yóopinai*, os espíritos baniwa, é, naquele momento, “virar fantasma”. Estamos assim diante de uma imagem de transformação que não é descrita como sendo gradativa, tal como o movimento cromático, mas imediata – se está dentro ou fora de uma perspectiva. Mas esta imagem de deslocamentos perspectivos como transformações imediatas engendra outra, a de transformações cromáticas por meio da noção de variações perspectivas descontroladas e, por isso, constantes. Consideremos agora esta possibilidade.

Os Baniwa, por exemplo, apontam que aqueles que têm “sonhos feios”⁴ *continuamente*, isto é, noite após noite, estão sob séria ameaça, ou seja, estão gravemente doentes. Explicaram-me eles que isso ocorre porque no mundo subterrâneo dos espíritos *yóopinai*, o doente, após semanas sonhando, já se casou, podendo ainda, com o tempo, ter filhos nesta relação transespecífica, os quais exigem sua presença definitiva. Estes casos são, de um modo geral, tomados como irreversíveis, dado que uma aliança matrimonial se consumou, a consanguinização do doente/sonhador pelos *yóopinai* se estabeleceu e, por isso, ele já não come mais com seus parentes humanos, pois está saciado pela a alimentação fornecida por sua esposa-espírito. Aos poucos a pessoa definha até que esta passagem se efetue completamente e o sonho se transforme em uma vida em vigília, em definitivo, com os *yóopinai*. Uma grave ameaça à condição humana está sendo informada pela falha da pessoa doente em controlar a variação perspectiva, ao deixar-se seduzir por afecções de outrem incorrendo em erro, porque

4 Em um primeiro momento poder-se-ia explicar esta expressão como sendo “sonhos eróticos”, no entanto, não se trata somente de intercuro sexual o que ocorre na experiência destes sonhos, mas também uma sociabilidade conjugal que inclui a alimentação, conversas e afeto.

varia descontroladamente entre o mundo humano e *yóopinai* ou, dito de outro modo, entre a vigília e o sonho. A pessoa gravemente doente tende progressivamente a assumir uma perspectiva na qual não estão os seus parentes humanos e vivos, tornando-se parente de outros. Este é o sentido experiencial da inversão entre as séries humana e não humana.

As pessoas baniwa que contaram para mim que “quase morreram” em decorrência a estes sonhos relataram que a comida *yóopinai* é muito mais gostosa, assim como suas aldeias são mais confortáveis, porque possuidoras de energia elétrica vinte e quatro horas por dia, o alimento mais farto, e também, as mulheres são mais bonitas e obedientes em relação aos homens, bem como os homens, em relação às mulheres, são mais bonitos e gentis. Nota-se uma inversão da ordem perspectiva, pois para o sonhador-doente o mundo *yóopinai* passa a ser modelo, enquanto que o mundo humano torna-se uma duplicata burlesca, um arremedo cujo aspecto falso e imperfeito impulsiona a pessoa que sonha a querer mudar-se em definitivo para um mundo mais belo e agradável.

A gravidade do caso de adoecimento em questão não é denunciada pela parcialidade da sua condição perspectiva – o doente não se tornou “meio” *yóopinai* –, mas pela frequência com que se permanece, via sonhos, com estes seres, quando se é *yóopinai* por inteiro. O cromatismo, por um lado, sinaliza a gravidade de uma doença, por meio de uma transformação gradativa, e o perspectivismo, por outro, demonstra as operações e as transformações radicais e imediatas que engendram a doença ameríndia. A pessoa baniwa, doente por estes sonhos, está falhando no controle do que estou chamando de variação perspectiva, sucumbindo às alterações. Justamente porque está indo do seu mundo ao mundo de seres não humanos de uma maneira que coloca em risco a manutenção de sua condição de pessoa, construída via parentesco: a notar que a morte é, nestes casos, concebida como a troca de parentes humanos por *yóopinai*. Aqueles que percebem em tempo a “cilada” que estes sonhos constituem, procuram ajuda para que eles cessem, recorrendo, primeiro, aos cognatos mais velhos e, depois, se for o caso, aos especialistas xamânicos. Os xamãs invisibilizam via benzimentos os sonhadores-doentes que eram assediados pelos *yóopinai*, reafirmando a ordem perspectiva humana, controlando as alterações do doente.

É interessante contrapor a condição destes doentes com a do xamã, pois este também varia entre diferentes perspectivas, mas o faz controladamente, entre outros motivos, porque ele próprio induz a maioria destas variações, seja no caso dos sonhos ou das experiências por meio de alucinógenos. Ademais, se no caso dos doentes a frequência destes eventos são indicadores gerais da gravidade de seu padecimento, com os pajés a quantidade destes deslocamentos é índice da sua capacidade e potência xamânica. Os sonhos dos pajés baniwa não são em tudo diferente aos sonhos dos não especialistas, contudo ocorre que os

pajés sabem: primeiro, que estão variando entre as perspectivas e quais são as implicações destes deslocamentos; e, segundo, se comportar taticamente na perspectiva dos outros seres, exercendo controle não só ao induzir o seu deslocamento, mas também na vivência correta durante estas viagens.

Expressões como, “estou *muito* doente”, “minha doença é *pequena*”, “fulano está *quase* morto”, são recorrentes quando o intuito é informar a condição patológica de alguém, não obstante a utilização de advérbios de intensidade não é pertinente quando se pretende enunciar uma perspectiva assumida. Pode-se estar muito doente porque se está indo muitas vezes descontroladamente ao mundo dos espíritos, dos *yóopinai*, dos ‘*ʔanay*’, dos animais ou dos mortos, e pode-se estar quase morto “aqui” porque “lá” a pessoa já possui família e não quer voltar mais para seus verdadeiros parentes. O problemático é, assim, esses deslocamentos ficarem gradativamente tão frequentes que levem ao encurtamento de um “intervalo” suficiente para manter as perspectivas discretas. A doença coloca-nos diante de uma formulação da transformação que aponta para gradação cromática, uma alteração progressiva, que pode ser explicitada sob o idioma do parentesco: trata-se da consanguinização dos espíritos, transformando-os de afins virtuais em afins efetivos, e depois em consanguíneos na medida em que se geram filhos e convivam entre si. A gradação toma, neste caso, o ritmo do estabelecimento de uma aliança que, também entre humanos e não-humanos, é fortalecida após uma sequência de aproximações e trocas, confirmando-se mediante um matrimônio, o nascimento dos filhos e assim por diante.

PERCEPÇÕES AMBÍGUAS E POSSIBILIDADES DUPLAS.

SOBRE O RECONHECIMENTO DAS PERSPECTIVAS

Sonhar, como tenho considerado neste trabalho, é deslocar-se de uma perspectiva à outra. Esses deslocamentos têm diferentes implicações para os sonhadores, que dependem da habilidade em sonhar, ou seja, de controlar a alteração onírica. Os Pirahã, por exemplo, dedicam grande energia e habilidade para lidar com os seus sonhos, segundo Gonçalves (2001). Os sonhos para os Pirahã ocupam o mesmo lugar dos mitos em outras sociedades, pois a atividade onírica assume um papel crucial na cosmologia, sendo minuciosamente narrada. Os jovens alunos baniwa da escola Pamáali, entre os quais fiz minha pesquisa, oferecem um exemplo da inabilidade em sonhar. Não porque os Baniwa não dediquem importância aos sonhos e não os saibam manejar, mas porque, especificamente, essa escola piloto de educação indígena foi construída *como* uma comunidade no médio rio Içana, na qual os alunos moram na escola por ciclos de dois meses longe da presença dos pais e dos cognatos mais velhos, convivendo somente com os seus colegas e os também jovens professores. Além do mais, a escola

está em cima de um *iarodatti*, uma maloca subterrânea dos *yóopinai*, motivo pelo qual os jovens têm muitos sonhos, e, dependendo da frequência com que sonham, são capturados e levados pelos espíritos para sua morada, adoecendo.

Esta comparação pode ser interessante pelos modos diferentes, em grau, de lidar com um mesmo problema, a saber, a alteração onírica, revelando, por este meio, o seu controle e o seu descontrole. De um lado, sonhos habilmente controlados e, de outro, sonhos que, descontrolados, levam à doença. Começemos, então, pelo sonho pirahã, relatado por Gonçalves:

Um sonho de Ahoetoi, que também envolve Pahiaga, indica outras formas de interação entre os ibiisi [tomado aqui como os humanos] e os animais. Ahoetoi sonhou que andava de canoa com Pahiaga, quando avistaram uma praia com muitos queixadas dormindo sobre a areia. Ahoetoi disse: “Parece ibiisi”. Pahiaga, vendo a quantidade de porcos à sua frente, preparou-se para flechar. Ahoetoi o impediu, alegando que os dois queixadas que estavam sob sua mira, eram seus pais: “Não fleche meus pais”. Pahiaga abaixou o arco, mas ficou espreitando os poços a noite toda. Ao amanhecer, não resistindo, flechou um queixada e contou a Ahoetoi: “Eu flechei somente um”. Ahoetoi respondeu: “Tudo bem, mate apenas um, não mate todos”. Os queixadas despertaram e começaram a trabalhar. Ahoetoi disse a Pahiaga: “Olhe, parece ibiisi numa aldeia”. Antes de irem embora Pahiaga correu em direção à praia misturando-se aos queixadas. Ahoetoi o procurou e, não o encontrando, deduziu que ele se transformara em queixada (Gonçalves, 2001: 289).

Ahoetoi observou da canoa seres parecidos com os *ibiisi* (humanos), mas que, na verdade, eram queixadas. Esta percepção inicial projetou possibilidades duplas e ambíguas quanto à natureza dos seres avistados. No entanto, esta duplicidade foi imediatamente reconhecida pelo sonhador, de tal modo que a aparência (“Parece *ibiisi*” e “Olhe, parece *ibiisi* numa aldeia”) com os humanos/*ibiisi* não foi suficiente para confundir-lo. Mas há um fato interessante: apesar de saber que eles eram verdadeiramente queixadas, ainda que com certa aparência humana, ele não intencionou em momento algum caçá-los, o que, em vigília, seria provavelmente impensável. Ahoetoi não pensa em matá-los porque, primeiro, como consta no sonho, entre eles, estavam seus pais e, segundo, eu sugiro, porque isto poderia desmascará-lo a ele mesmo e aos outros, como sendo, naquele momento do sonho, duplo e ambíguo, ou seja, humano-queixada, justamente o que ocorreu com Pahiaga. Estar num sonho onde as queixadas se comportam como os humanos, e guardam com eles semelhanças corporais, é revelador do fato do sonhador estar na mesma posição que estes animais. De outra forma não poderiam vê-las como se fossem pessoas – ver queixadas pare-

cidas ou em forma de humanos significa que o sonhador é, naquele momento, gente tal como as queixada.

Nesse sentido, a oposição entre queixadas e humanos enquanto caça e caçador encontra-se enfraquecida, e se o referido enfraquecimento não impossibilita a operação de caça efetivamente, cria implicações severas e, algumas vezes, irreversíveis, tal como virar queixada. O cromático conduz, assim, à troca perspectiva definitiva.

Um sonhador menos habilidoso tivesse talvez a convicção inversa a de Ahoetoi, aproximando-se das queixadas-gente sem hesitação, como se elas fossem realmente humanas, ou então, o inverso, matando animais que se revelariam humanos, parentes. Este sonho pirahã inclui ainda uma complexidade a mais, posto que entre as queixadas em forma humana, há humanos mortos que se parecem queixadas: os pais de Ahoetoi. De qualquer forma, cabe destacar que Ahoetoi, reconhecendo as múltiplas possibilidades a partir da perspectiva de outrem, adota cautela e consegue lidar com o seu deslocamento, retornando à sua perspectiva de *ibiisi*, ao passo que seu amigo não. Pahiaga, ao não reconhecer as múltiplas possibilidades ontológicas revelou-se, ele próprio duplo. Por sua vez, Ahoetoi reconheceu a duplicidade não em si, mas nos outros: eis o truque.

O exemplo baniwa mostra algo semelhante ao que demonstrou Pahiaga: erros de perspectiva. No entanto, enquanto o exemplo pirahã era somente objeto do relato de Ahoetoi, o hábil sonhador, o caso baniwa agora citado é narrado pela própria vítima da alteração onírica deletéria. Este, como veremos, deslocou-se pelas perspectivas sem compreender de imediato as duplas possibilidades do espírito-*yóopinai* com quem se relacionava. Charles⁵ relata que ao chegar na Escola Pamáali⁶ teve sonhos recorrentes com uma mulher que o alimentava, o que era, entre outros motivos, um alento, tendo em vista que na escola não havia a comida tradicional das comunidades. Esta sequência de sonhos culminou em seu adoecimento e o levou a desistir de estudar nesta escola. Ele próprio narra os eventos:

Começou assim, quando eu cheguei na escola eu não sabia de nada e eu comecei a ter sonho com ela. Eu sonhei com ela, ela vinha e dizia pra mim: “Você vai ficar quanto tempo aqui?”, e eu respondi, “Eu vou ficar aqui quatro anos” [Referia-se ao tempo que ficaria na Escola Pamáali caso concluísse o Ensino Fundamental]. Era tipo de conversa mesmo. Ela falou pra mim: “Então, eu vou ajudar você. Vou fazer comida, fazer chibê”. Mas isso era só no sonho, de dia não. Isso aconteceu no sonho, durante uma semana, como eu te falei.

Só de conversar mesmo, ela falou comigo “Eu gosto muito de você”, e eu falei: “Também gostei muito de você”. Eu via que ela era muito bonita, muito bonita

5 Utilizo para este caso o recurso de pseudônimo.

6 A Escola Pamáali tornou-se em 2005 palco de uma “epidemia” de ataques de *yóopinai* que acometiam os jovens alunos. A situação foi neste ano tão grave que as aulas foram suspensas e cogitou-se fechar definitivamente a escola, o que posteriormente não se efetivou. Mencionados também por “doença”, estes ataques ocorrem desde então na escola. O que causou intensa preocupação para pais de alunos, professores e, obviamente, para os próprios alunos. Minha pesquisa para a dissertação de mestrado tratava das questões em torno destes eventos (Vianna, 2012).

mesmo. Porque assim, eu tenho uma namorada, minha namorada é de São Joaquim [comunidade do alto rio Içana]. Eu via que era ela era ela mesmo, a própria, assim, mas ela era yóopinai, porque era no sonho. No começo era conversando só, não tinha bagunça [intercurso sexual]. Mas depois do segundo dia, à noite, eu dormi e aí eu fiquei com desejo sexual com ela. Eu gozei mesmo, como ao vivo. É! Aí não teve mais conversa, tinha só... Ela deitava comigo e... Assim, desse jeito. E quando eu mandava pra ela fazer algumas coisas, ela fazia, trazia chibé pra nós. Eu dizia: “hum... tá bom”. Eu mandava fazer comida também, e ela fazia, cozinhava peixe. Era bom, depois a gente sentava e conversava [...] Mas quando eu acordava, tava com dor na minha barriga. Não sei por que, não sei explicar bem, porque eu via aquela comida como se fosse boa. Mas algumas vezes eu também via algumas coisas. Ela não cozinhava bem aquele peixe. Tipo, não era bom, ele tinha sangue.

A mulher bonita dos sonhos de Charles era igual a sua namorada que morava na comunidade de São Joaquim. A diferença não era evidente a ele, assim, os sonhos ao invés de evitados eram esperados. Ele não somente estava remediando sua saudade, em uma satisfação afetiva, como também uma satisfação sensível no registro do paladar, alimentando-se com uma comida que lhe era muito mais aprazível, em oposição à comida “de branco” servida na escola. Outras satisfações se davam através de carinhos e do intercurso sexual. Lembremos, por comparação, que Ahoetoi diferentemente sabia, desde sua primeira mirada, que os seres de seu sonho, apesar da aparência com os humanos, eram queixadas. Charles, por sua vez, não compartilhava deste discernimento, nem mesmo em sua forma atenuada, caso da dúvida, que provavelmente lhe conferiria algum controle do deslocamento em questão. Durante esta semana de sonhos consecutivos, contou-me, ele não tinha se questionado se aquela mulher era “de verdade”, realmente humana, recusando-se, como vimos, a considerar as pistas que lhe indicavam de que ela era yóopinai. Notemos que ele ignorou todos os sinais que lhe demonstrariam estar em alteração, tais como o fato do peixe servido não estar bem cozido, com presença de sangue – o que é algo intolerável para os Baniwa. Charles por consequência tinha fortes dores de estômago ao acordar. Esta sequência de sonhos culminou em seu adoecimento. Sobre isso, continuemos com o seu relato:

Eu sonhei que fazia sexo. Eu sonhei muito assim, isso antes de eu ter a doença. Antes do yóopinai fazer doença pra mim. No outro dia eu sonhei de novo, eu fiquei uma semana sonhando desse jeito. Mas eu não quero mais sonhar assim, que estou fazendo sexo, porque se eu sonhar assim eu já sei que vou ficar doente. Ela queria me levar pra eu ficar com ela lá, onde que ela mora – ela falava

assim mesmo pra mim. Porque lá [na maloca dos yóopinai,] tem uma menina que gosta muito de mim, ela gosta muito, isso lá na maloca. Ela gostava muito de mim, eu sonhava assim. Quando eu fiquei doente ela falava: “mas eu quero que você fique comigo aqui, eu gosto de você”. Ela falava desse jeito, era uma mulher assim muito boa. Ela queria ficar comigo lá na maloca, mas eu não quis não. Por isso que eu procurei muito aquele pajé pra benzer pra mim aquele tabaco pra não acontecer mais sonho.

Eu deitava com ela, ela fazia comida pra mim. Mas quando eu comia com ela minha barriga ficava com um tipo de diarreia [em vigília]. Eu sonhava assim, ela fazia comida pra nós, principalmente moqueado, ou, às vezes, peixe vivo. Ela falava: “vamos comer”. Quando eu acordava, aí minha barriga também tava tipo abrindo. Lá na maloca, com ela, tinha peixe, tinha quinhampira [ensopado de peixe à base de pimenta]. Aquela quinhampira deixou dor de coração também, é por isso que ela fazia quinhampira, entende? Porque eu comia, e isso fazia dor pra mim. Eu comia muito, e eu via né, comi muito aquele quinhampira, um sonho muito feio mesmo. Muito feio mesmo!

A sedução exercida pela mulher dos sonhos dissimulava para Charles o fato dela ser yóopinai, o erro de perspectiva somente foi percebido quando ele adoeceu. Esta doença, ou captura/ataque, constitui-se no plano visível/humano como uma crise em que a pessoa encontra-se em um estado dissociativo, semelhante a convulsões espasmódicas, exigindo das pessoas ao redor do doente a contenção na rede, evitando uma fuga para o mato. Nesse sentido, Charles comentou o seguinte em conversa comigo:

Eu senti dor no coração e meu corpo foi ficando fraco, senti também dor na cabeça. Mas era principalmente no coração que foi ficando devagar. A dor de repente foi aumentando mais e mais, até ficar grande mesmo. Foi neste momento que eu deitei na minha rede, já não estava aguentando mais. Nesse momento que fiquei muito doente eu via aquelas mulheradas assim. Que era yóopinai; não sei o que assim, era yóopinai mesmo. [...] Elas pegavam na minha camisa não sei o que mais, e tinha outras que queriam... Elas queriam bater em mim, por isso que fazia uma porrada [referia-se ao seus movimentos na rede]. Porque eu queria escapar delas, entende? [...] Elas ficavam aqui, outras ficavam aqui, outros ficavam aqui, aqui, aqui, e outras queriam pegar assim [neste momento ele indicava os lugares do corpo onde o seguravam]. Porque elas queriam me matar mesmo. [...] Era tipo de briga. Eu via assim, durante a briga eu ficava doente. Aí depois quando elas me deixaram, eu me recuperei. Meu coração que ficava assim... Aí passava.

As duplas possibilidades – neste caso, humanos e *yóopinai* – às quais me referi pretendem indicar que os seres são duplos, no sentido de duplicáveis, porque potencialmente múltiplos, e não de um produto misturado, meio humano e meio animal ou espírito. Mas a possibilidade dupla deve ser, de um modo geral, afastada, obviando⁷ uma delas: isso porque a aparência humana do outro não pode, nem provisoriamente, fazer pensá-lo enquanto humano de verdade, pois quando o *outro* é humano de fato o *eu* deixa de ser. Apesar deste esforço em manter o outro um não humano ser empreendido constantemente, a questão é que não se pode ter, todavia, certeza absoluta, em todas as circunstâncias, de qual é a perspectiva verdadeira. Ver em um animal ou em um *yóopinai* um humano e não notar que esta é uma percepção produzida por um deslocamento temporário e provisório, um sonhos, pode tornar estes perceptos verdadeiros, ou melhor, definitivos. É um jogo perspectivo em que o fundo da humanidade dos outros, contra a figura da humanidade que é própria da pessoa, pode inverter-se. No caso destas posições serem trocadas, passa-se a ter uma humanidade outra, sem sabê-lo exatamente, contra a humanidade dos seus parentes, até então referência. Fundo torna-se figura, e figura torna-se fundo.

Ahoetoi e Charles estabelecem relações bastante diferentes com estas experiências. De um lado, percebe-se que o sonhador pirahã – homem maduro, casado e pai – é mais versado nas habilidades oníricas, sabendo lidar com as implicações que os sonhos lhe impõem. Ahoetoi maneja suas percepções alteradas, não permitindo a elas ambiguidades demasiadas. Do outro lado, o jovem e solteiro baniwa não apenas era menos versado nas alterações oníricas, mas também estava, porque na escola, distante daqueles que poderiam lhe aconselhar, seus cognatos mais velhos. Charles não soube, como Ahoetoi, modular e traduzir suas percepções em um mundo outro; o registro do sensível, para ele, por meio de sensações gustativas, táteis e também afetivas, entre os *yóopinai*, o deslumbrou a ponto de que ele passou a estabelecer relações cada vez mais efetivas com a moça-*yóopinai*. As experiências foram se intensificando gradativamente pela frequência com que sonhava. Isso se seguiu até seu adoecimento, quando então ele sentiu que poderia morrer, motivo pelo qual saiu da escola e procurou a ajuda de um pajé. Este especialista o curou, fazendo cessar os sonhos.

SONHOS CROMÁTICOS, PERSPECTIVAS PERMEÁVEIS: A FUNÇÃO-TIMBÓ DOS SONHOS

Lévi-Strauss aponta que o veneno timbó opera uma espécie de curto-circuito entre a natureza e cultura, visto tratar-se de uma substância natural inserida numa atividade cultural:

7 Para a noção de obviação considero os comentários de Kelly: “Meu uso do termo é inspirado pela explicação de Wagner (1978:31-32) sobre os dois sentidos da palavra “obviar”: tornar proeminente certas associações de um símbolo — torná-las imediatamente aparentes — às custas de outras que, por implicação, passam assim “despercebidas”. (2005 :220)”

O veneno ultrapassa o homem e os meios ordinários de que ele dispõe, amplifica seu gesto e antecipa-lhe os efeitos, age mais depressa e de modo mais eficaz. Seria, portanto, compreensível que o pensamento indígena visse nele uma intrusão da natureza na cultura. A primeira invadiria momentaneamente a segunda: por alguns instantes, ocorreria uma operação conjunta, onde suas partes respectivas seriam indiscerníveis. Se interpretamos corretamente a filosofia indígena, o emprego do veneno aparecerá como um ato cultural, diretamente engendrado por uma propriedade natural. Dentro da problemática índia, o veneno definiria assim um ponto de isomorfismo entre natureza e cultura, resultante de sua compenetração (Lévi-Strauss, 2004[1964]: 317).

Guardadas certas observações, à luz do exposto neste trabalho, esta citação pode ser relacionada às atividades oníricas, delineando uma função-timbó dos sonhos, seguindo a inspiradora análise de Lima sobre a função-timbó do cauim⁸. Os sonhos fazem os humanos ultrapassarem o que lhes parece correntemente limítrofe, constituindo um meio que ordinariamente não dispõem, amplificando seus gestos e tornando-os capaz de antecipar certos efeitos. Permitem aos humanos intrometer-se nas perspectivas dos animais, das plantas, dos mortos e dos espíritos, observando-os, interagindo com eles e tirando consequências destes deslocamentos perspectivos que podem se desdobrar em benefícios na caça, pescaria, guerra, cura xamânica e plantio. Nos sonhos, a série humana invade momentaneamente a série não humana: por alguns instantes, ocorre uma operação conjunta, onde suas partes respectivas seriam potencialmente indiscerníveis. Os sonhos estão para as pessoas, tal como os venenos estão para os mitos na análise de Lévi-Strauss.

Se compreendi razoavelmente a teoria onírica indígena a partir da análise levi-straussiana dos mitos, é possível dizer que o sonho promove um encurtamento das unidades discretas em questão. Os sonhos parecem assim definir um ponto de isomorfismo entre duas séries, quando humanos se tornam temporariamente humanos outros. Este isomorfismo, no entanto, deve ser marcadamente provisório na forma de sonho para que não se converta em definitivo, na forma de morte, quando a diferença é recolocada em sua versão forte. Isso significa dizer que a transformação cromática deve ser controlada do mesmo modo que o contínuo tornado discreto. Lembremos que este era o equívoco/problema de Charles, pois ele não percebia a si próprio em um processo de estreitamento cromático que o aproximava gradativamente do mundo *yóopinai*, em uma consanguinização com seres não humanos, faltavam-lhe meios na escola Pamáali para controlar a alteração onírica.

Lévi-Strauss, ainda a pretexto do veneno, comenta que:

8 Há uma passagem em *Um peixe olhou para mim* na qual a autora sumariza sua hipótese: “Este capítulo é dedicado à exploração da aparentemente estranha hipótese que se impôs a este livro relativa à função-timbó do cauim. A cauinagem parece, com efeito, oferecer como que “uma espécie de desfiladeiro cuja estreiteza aproxima singularmente” (Lévi-Strauss, 1991, p.262) os homens e as mulheres, os cunhados e as cunhadas, os irmãos *nana* e os primos, os amigos e os inimigos, os Yudjá e os *ʔānay*, os Yudjá e os *abi*, e os *karai*; os homens, do jaguar, e as mulheres, do tapir: as *mulheres-anta* e os *homens-jaguar*. Em outras palavras, “tornam-se aqui mutuamente permeáveis” (ibidem, p.263) a vida e a morte, o eu e o outro, o mesmo e o outro, o similar e o Outro (o *nana* e o *imama*), o afim e o Outro (*uaha* e *imama*), o capitão e a polícia-carnibal, a realidade e a irrealidade...” (Lima, 2005: 343-344).

Não basta, portanto, dizer que, nesses mitos, a natureza e a animalidade se invertem em cultura e humanidade. A natureza e a cultura, a animalidade e a humanidade, tornam-se aqui mutuamente permeáveis. Passa-se livremente e sem obstáculos de um reino ao outro; em vez de existir um abismo entre os dois, misturam-se a ponto de cada termo de um dos reinos evocar imediatamente um termo correlativo no outro reino, próprio para exprimi-lo assim como ele por sua vez o exprime (Lévi-Strauss, 2004[1964]: 317).

Os sonhos não simplesmente invertem uma classe de termos em outra, mas, por sua função-timbó, as tornam permeáveis, permitindo, dado um intervalo reduzido, que seus termos deslizem entre uma série e outra. Os sonhos permitem a expressão entre perspectivas, em que um termo pode evocar a outro, o que não significa a existência de interseções, zonas neutras, onde não se é nem de uma série, humana, e nem de outra, não humana. A correlação e a comunicação não é caudatária de perspectiva indistinta que é, em realidade, um paradoxo em termos. Assim, encontramos-nos entre perspectivas que não apresentam fronteiras hermeticamente fechadas, pois permeáveis, mas ao mesmo tempo recusando a possibilidade de que entre elas haja alguma substância que não elas mesmas ou então uma não substância, aos moldes de um plano etéreo onde poderia estar situado um pretense plano onírico. A comensurabilidade entre perspectivas parece impossível e, como vimos, sua correlação não depende disso.

Natureza e cultura, tal como destaca Lévi-Strauss para suas análises com o cromático do veneno, da doença e do arco-íris, pode ser operado aqui, ao invés, por meio da dualidade humanos/não humanos. Esta dualidade oferece vantagens evidentes, ao menos na análise aqui empreendida, porque faz a natureza desdobrar-se em perspectivas, primeiro, implodindo-a, para em seguida multiplicá-la. Este reembaralhamento dos termos natureza e cultura fornece base para a formulação do *perspectivismo ameríndio* tal como descrito por Viveiros de Castro (1996), apontando que natureza deve estar no plural, ao passo que cultura deve ser singular, traduzindo-se em alma, que seria a condição comum a todos os seres do cosmos. Esta reconfiguração nos adiciona problemas no melhor sentido da palavra. Primeiro, ao complexificar a referida dualidade e, segundo, ao oferecer um modo de lidar com estas realidades multiplicadas.

Mas natureza e cultura não estão fora de cena por conta da sua torção pelo perspectivismo, conforme nos alerta Kelly (2010), porque presente internamente a cada mundo, já que qualquer perspectiva, quando vista de perto, concebe natureza e cultura. As onças se veem como gente (humanos-cultura) e, por conseguinte, veem os humanos como queixada (não humanos-natureza), tal como o exemplo canônico de Viveiros de Castro (1996); ou, como me disse um amigo baniwa, os mosquitos que ficam em volta da luz pensam que eles

próprios são pessoas (humanos-cultura) e quando nós os espantamos com uma das mãos, estes sentem como se fosse o vento (natureza-não humanos) destruindo sua casa.

A PESSOA INDÍGENA COMO TERCEIRO TERMO: A TÍTULO DE CONCLUSÃO

Ao fim deste trabalho devemos ficar atentos aos dois níveis diferentes da problemática a respeito das transformações aqui desenvolvidas: de um lado, há o problema da *doença* como um processo que transforma estados vivos em estados de morte, tendendo à irreversibilidade, cujo corolário é a morte, ou seja, a troca de perspectiva definitiva, designado por um processo de gradação cromática; e, do outro lado, há a variação perspectiva e sua transposição sempre total e imediata, mas de caráter reversível, assumida pelos sonhadores não doentes e pajés – não se é meio *yóopinai* ou meio *ĩ'anay'* no mundo destes seres.

Em alguma medida, parece que estamos neste ponto, como Lévi-Strauss em “As organizações dualistas existem?” (1958), diante de estruturas concêntricas e diamétricas, aparentemente em desacordo e que assumem diferentes características. Neste texto sobre organização social, o autor toma como mote o fato de que Radin, em sua pesquisa, registrou a divergência entre seus informantes winnebago quanto à representação de uma mesma aldeia: alguns a descreviam com suas casas estando dispostas em duas metades diamétricas e, outros, descreviam-na com suas casas em dois círculos concêntricos. Radin achava ser esta uma discordância que informações etnográficas mais precisas permitiriam a ele decidir-se por uma das alternativas. No entanto, sobre isso, Lévi-Strauss comentou que “as formas descritas não remetem obrigatoriamente a duas disposições diferentes. Elas podem corresponder a dois modos de descrever uma organização complexa demais para ser formalizada por meio de um modelo único” (2008 [1958]: 149). No caso deste trabalho, pretendeu-se fazer o mesmo, mas a organização em questão se trata da pessoa indígena e o cromatismo e as perspectivas foram os modos escolhidos de descrevê-la.

Como vimos, as perspectivas engendram o cromático, são mesmo sua condição; por sua vez, o cromático torna as perspectivas visíveis ao aproximá-las, possibilitando encontros transespecíficos e “socialidades bem temperadas”. Com o emprego da função-timbó, tomada do trabalho de Lima entre os Yudjá, quis revelar justamente este aspecto, no qual uma aproximação entre séries é, primeiro, operada por meio do sonho (ou, por exemplo, do cauim) para que em seguida as perspectivas possam ser trocadas, tornadas mutuamente permeáveis. Nesse sentido, seria preciso considerar as transformações cromáticas, cuja estrutura concêntrica oferece-nos uma boa imagem, e as transformações perspectivas, cuja estrutura diametral fornece-nos uma imagem possível, como

estados de uma mesma propensão indígena ao devir.

Entre esses dois modos de descrever a pessoa indígena por meio dos sonhos, é possível perceber “de modo confuso o funcionamento de uma dialética dos pequenos e grandes intervalos, ou, para empregar termos apropriados à linguagem musical, do cromático e do diatônico” (Lévi-Strauss, 2004[1964]: 321), ou ainda, com os termos deste trabalho, do cromático e das perspectivas à boa distância. A dialética vislumbrada nos mitos quando transposta à vida onírica ameríndia, permite-nos entrever o estreitamento cromático e o deslocamento perspectivo como boas imagens de transformações que atravessam as pessoas indígena. Esta dialética parece ser o modo de ver um desequilíbrio entre os dois termos. Nesse sentido, descrever uma dialética entre os movimentos que foram objeto deste trabalho parece ser homólogo à estratégia de Lévi-Strauss em seu artigo de 1958, no qual o autor sobrepõe os dualismos concêntricos e diametrais para notar, então, que, ao invés de um “desacordo curioso”, se insinua deles um terceiro termo que coloca, como observou Lima (2008), o dualismo em perpétuo desequilíbrio.

Assim, talvez possamos entrever – e esta é uma aposta arriscada que me permito experimentar, inspirado por Lévi-Strauss – a insinuação de um terceiro termo desta dualidade dialética entre cromático e perspectiva que é a pessoa indígena, porque sempre atravessada por alterações mediante uma “abertura para o Outro” (Lévi-Strauss, 1993[1991]). Vale ressaltar que esta proposição se opõe à ideia da pessoa indígena como um todo sistêmico e internamente aparelhado, totalizadora de suas transformações e perspectivas, mas, justamente, argumento pela desestabilização desta concepção e do controle de sua conjuração. Nesse sentido, a respeito do triadismo na obra de Lévi-Strauss, Lima comenta que: “Passando de 1956 [“As organizações dualistas existem?”] a 1991 [*História de Lince*], encontramos o ‘triadismo implícito’ transformado em ‘dualismo em perpétuo desequilíbrio’ e o terceiro convertido em ‘clinâmen filosófico’ e ‘abertura para o Outro’” (2008: 244). Trata-se do terceiro como o próprio desequilíbrio entre o dois, trata-se da pessoa indígena como uma diferença potencial entre identidade e alteridade.

Estamos diante de perspectivas que variam continuamente e que podem ser controladas, de sonhos que podem atualizar o fundo virtual de alteridade, de pessoas que são alteradas por outros e não por si mesmas. Em suma, trata-se de uma abertura, aparentemente incontestável, ao Outro, no qual as pessoas se definem e são definidas por estarem em relação, com os parentes e inimigos, com os humanos e os não humanos.

João Jackson Bezerra Vianna é mestre em antropologia social pela Universidade Federal do Amazonas, doutorando em antropologia social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Realiza pesquisas em etnologia indígena, com ênfase no Noroeste Amazônico, e trabalho de campo entre os Baniwa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, Bruce

1985 *Temps du sang et temps cendres. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez Yanomami du sud-est (Amazonie Brésilienne)*. Paris, tese, Université de Paris x - Nanterre.

BILHAUT, Anne-Gaël

2011 *El sueño de los Záparas: patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito, Flacso, Sede Ecuador/ Edições Abya-Yala. 376 pp.

CANAL, Gemma

1998 *Les Pumé et leurs rêves*. Amsterdam, Ordres sociaux. 330 pp.

COELHO DE SOUZA, Marcela

2002 *O traço e o círculo. O conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. Rio de Janeiro, tese, Museu Nacional.

DESCOLA, Phillipe

1989 "Head-Shrinkers Versus Shrinks: Jivaroan Dream Analysis". *Man, New Series*, vol. 24, n. 3: 439-450.

2006 *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo, CosacNaify.

FAUSTO, Carlos

2001 *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp. 587 pp.

GALLOIS, Dominique

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

GRAHAM, Laura

1995 *Performing Dreams. Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin, University of Texas Press. 290 pp.

GONÇALVES, Marco Antônio

2001 *Um mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica – etnografia pirahã*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.

KELLY, José

2010 “Perspectivismo multinatural como transformação estrutural”. *Ilha*, v. 12, n. 1, 2.

2005 “Notas para uma teoria do ‘virar branco’”. *Mana*, 11(1): 201-234.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce

2015 *A queda do céu: palavra de um xamã yanomami*. São Paulo, Companhia das Letras.

LANGDON, Jean

1999 “Representações do poder xamanísticos nas narrativas dos sonhos siona”. *Ilha*, vol.1, n. 1: 35-56.

LÉVI-STRAUSS, Claude

2008 [1958] *Antropologia Estrutural*. São Paulo, CosacNaify.

2004 [1964] *O cru e o cozido. Mitológicas 1*. São Paulo, CosacNaify.

1993 [1991] *História de Lince*. São Paulo, Companhia das Letras.

1956 “Les Organisations dualistes existent-elles?”. *Bijdragen*, 112: 99-128.

LIMA, Tânia

2008 “Uma história do dois, do uno e do terceiro”. In QUEIROZ & NOBRE (orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte, Editora UFMG, pp. 209-263

2005 *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo, Unesp.

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

NETO, Aristóteles Barcelos

2008 *Apapatai: rituais de máscaras no alto Xingu*. São Paulo, Edusp.

SANTOS, Júlia Otero

2010 *Vagares da alma: elaborações ameríndias acerca do sonhar*. Brasília, dissertação, Universidade de Brasília.

SHIRATORI, Karen

2013 *O acontecimento onírico ameríndio: o tempo desarticulado e as veredas dos possíveis*. Rio de Janeiro, dissertação, Museu Nacional.

SOARES-PINTO, Nicole

2014 *Entre as teias do marico, Parentes e pajés djeoromitxi*. Brasília, tese, Universidade de Brasília.

2009 Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia). Dissertação de mestrado: Universidade Federal do Paraná.

VIANNA, João

2012 *De volta ao caos primordial: alteridade, indiferenciação e adoecimento entre os Baniwa*. Manaus, dissertação, Universidade Federal do Amazonas.

VILAÇA, Aparecida

1992 *Comendo como gente*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ e Anpocs.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2001 "A propriedade do conceito". Caxambu, Anpocs ST23 (mimeo).

1996 "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2 (2):115-144.

1986 *Araweté: os deuses canibais*. São Paulo, Anpocs e Jorge Zahar Ed.

WAGNER, Roy

1978 *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation*. Ithaca, Cornell University Press.

WRIGHT, Robin

1998 *Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion: For Those Unborn*. Austin, University of Texas Press.

Chromatic Notes About Amerindians Dreams: Transformations of Person and Perspectives

RESUMO

This article has the Amerindians dreams as its focus. In doing so, I will look at some dreams that have been reported by the ethnological literature of the lowlands of South America, and also those that the Baniwa, an Arawak speaking people of the Northwest Amazon, narrated to me during my fieldwork in Middle River Içana. The transformations revealed by dreams are understood and described under the notion of chromaticism, coming from Levi-Strauss analysis, and the notion of perspective, formulated by Lima (2005) and Viveiros de Castro (1996). Finally, I hope I can to describe transformations crossing the indigenous people through dreams.

KEYWORDS

Dreams,
Transformations,
Perspectivism,
Chromaticism, Lévi-
Strauss.

Recebido em outubro de 2015. Aceito em abril de 2016.

“Há um mundo africano inteiro à nossa espera”

Entrevista com Wilson Trajano Filho: Um profissional da alteridade

Por

Denise Pimenta
Laura Moutinho
Pedro Lopes

*Universidade de São Paulo
São Paulo, sp, Brasil*

*lmoutinho@usp.br
pimenta@usp.br
pedro.lopes@usp.br*

Recentemente, ainda no ano de 2016, Wilson Trajano Filho tornou-se Professor Titular do Departamento de Antropologia Social da Universidade de Brasília (DAN-UNB), consagrando o reconhecimento de uma longa carreira dedicada à antropologia, em especial aos Estudos Africanos.

Trajano Filho vive atualmente entre Brasília e Berlim, exercendo as funções de docência e pesquisa tanto no Departamento de Antropologia da UNB como no Max Planck Institute. Com uma posição já consolidada e reconhecida internacionalmente, Trajano Filho possui uma vida acadêmica agitada e cheia de vivacidade. Entre suas inúmeras atividades, abriu gentilmente uma brecha em sua agenda atribulada para nos conceder a entrevista a seguir.

Trajano Filho nos brindou com a narrativa de sua história acadêmica, que além de original (quantos antropólogos brasileiros foram formados nos quatro campos boasianos?) se mistura com o próprio campo da Antropologia da África. Ele nos mostra como os diferentes momentos de sua trajetória não seguiram planos previamente desenhados ou linhas simples. Os leitores poderão seguir com o autor um percurso que vai da música à antropologia e da antropologia às pesquisas em África. Sem dúvida alguma, estamos frente a um caminho instigante, que o conduziu à sua sólida carreira atual, especialmente dedicada a refletir sobre as representações de nação, o colonialismo português em África, a cultura popular e a crioulização.

Sendo talvez o primeiro brasileiro da recente antropologia realizada no Brasil a pesquisar em África, Trajano Filho nos ofereceu um relato sobre sua trajetória acadêmica, que passou pelos desafios e aprendizados de seu trabalho de campo na África do Oeste, principalmente na Guiné-Bissau, desenvolvendo reflexões essenciais e provocativas sobre o ofício da antropologia e, especial-

mente, sobre sua feitura no território africano. Convidando-nos, portanto, a pensar desde sua posição, seu panorama nos oferece uma perspectiva ampliada e densa sobre os caminhos da antropologia no Brasil, bem como os desafios em vista para uma antropologia contemporânea balizada em relações sul-sul. Como não poderia deixar de ser, a tela – ou partitura – que se compõe descreve um campo altamente politizado, reflexivo e sensível.

Dentre os inúmeros e interessantes assuntos abordados na entrevista, Trajano Filho nos convida a refletir a respeito da questão de gênero que atravessa e por vezes constitui os trabalhos de antropólogos e antropólogas que se dedicam aos Estudos Africanos e à antropologia em África, fazendo referência a importantes nomes femininos na área e na disciplina. Além disso, mostra que a dedicação de pesquisadores brasileiros – da área da antropologia – aos países africanos de colonização portuguesa não é necessariamente o caminho mais interessante, apesar de poder parecer o mais óbvio.

Assim, a entrevista concedida por Wilson Trajano Filho à Revista de Antropologia, é ela mesma uma experiência antropológica instigante, com anedotas, desvios e caminhos surpreendentes, estes mesmos que nos são tão familiares, e ao mesmo tempo tão estranhados, em nosso ofício.

TRANSIÇÃO DA MÚSICA PARA A ANTROPOLOGIA

– Com mais de 40 anos de jornada profissional e acadêmica, você descreve um percurso “da música à conversão à antropologia”, termo usado por você para falar desta transição entre as áreas. Dentre estes 41 anos, 34 foram dedicados à antropologia e 23 à docência no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Resgatando Weber, poderíamos dizer que você seguiu o caminho da antropologia como vocação? Você poderia falar um pouco sobre como se deu esta jornada, em que momento a música como ofício perde espaço para a antropologia em sua trajetória acadêmica?

WT – Em mais de uma ocasião, eu escrevi que a história de meus vínculos com a antropologia é a dos meus desvínculos com a música. Eu me formei em música, na habilitação em Composição e Regência, em 1979. Para ser preciso, devo dizer que a composição sempre me interessou mais que a regência. Nunca tive a vaidade que ainda hoje me soa superficial dos regentes. Gosto de dizer que me faltava um talento natural para esse ofício. Meus cabelos são crespos – de anjinho barroco, gosto de pensar –, e não fazem grande efeito no descabelar dos regentes românticos no auge de suas performances. Como compositor, acho que tinha algum talento. Minhas peças, das quais hoje só tenho as partituras, soavam bem, eram expressivas, mas hiper contemporâneas, sem concessões à tonalidade nem ao ouvir fácil. Eu vivia

fascinado com os sons novos e inesperados, produzidos acusticamente. Em vez do recurso aos sintetizadores (aqui a proximidade é com Boulez, Stockhausen e Pousseur, e não com o rock progressivo dos anos 70) ou aos sons naturais transformados por filtros de várias espécies da chamada música concreta, eu gostava de me aventurar na produção de novidades sonoras com os instrumentos tradicionais. Percutir as cordas com a madeira do arco e não com a crina, passar o arco no estandarte dos violoncelos e contrabaixos ou nas cordas, mas entre o cavalete e o estandarte, produzir acordes com os instrumentos de sopros... Esses eram alguns dos sons que faziam parte do repertório com o qual trabalhava. Além disto, eu também tinha um gosto pelas formas puras: queria esticá-las, esgarçá-las e subvertê-las até que as transformasse totalmente, sem deixar vestígios do que originalmente eram.

Eu seguia bem na incipiente carreira de compositor, tinha minhas obras executadas e a admiração de meus professores e colegas. Acho que foi como uma promessa que fui aprovado num concurso para professor no Departamento de Artes e Comunicação da UFPB, no final de 1979. Saí da Escola de Música de Brasília, onde lecionava quase 30 horas de aula por semana, a maioria delas de “teoria e solfejo”, e fui para João Pessoa sonhando em ter tempo para compor. Não consegui e acho que não vale a pena aqui especular sobre as razões desse fracasso. Faço isto em meu Memorial para Professor Titular. Buscando uma saída para o deserto musical e existencial que vivia em João Pessoa, voltei para Brasília e fui fazer o mestrado em antropologia.

Por que a antropologia? Gosto de dizer e de pensar que foi por amor. A minha companheira da vida tinha feito uma graduação em antropologia e eu era tão apaixonado que além de achá-la linda, via beleza e magia também em tudo o que ela fazia, incluindo a antropologia. Os psicólogos certamente têm um nome pra isto, mas a palavra me foge agora. Em todo caso, se há algo de vocação no sentido weberiano, isto veio com o passar do tempo. Na oposição que Weber faz entre profissão e vocação, parece-me não haver dúvida que minha inserção tinha mais da última que da primeira, mas vamos e venhamos que não há nada de espantoso nisto. Afinal, encarar a antropologia como profissão seria naquela época uma escolha um tanto atabalhoada, até para quem vinha da música. Por outro lado, Weber faz uma distinção entre ciência e arte, e minha formação na antropologia, enquanto processo, não tinha o mesmo desenho que ele propõe para uma carreira científica. Entrei na antropologia pelos sentidos e pelo afeto, me socializei ali pelas mesmas vias. Foi só muito lentamente que me tornei antropólogo e só consegui essa façanha me desvinculando lentamente da prática musical. Comecei o mestrado em 1981, fui para os Estados Unidos em 1984 fazer meu doutorado e só deixei de fazer música no início dos anos 90, depois de um

esforço mal sucedido na composição de uma trilha sonora para um filme cuja produção era muito confusa. Fiz o meu trabalho, fui bem pago para tal. Há ali alguns trechos de grande beleza sonora, mas o resultado final é deplorável. Depois disso, eu resolvi que nunca mais me aventuraria em águas nas quais eu já não mais nadava, onde me faltava o *métier*.

MESTRADO E DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA

– Sua trajetória acadêmica pela antropologia começa com um mestrado pelo *dan-unb* intitulado “Músicos e Música no meio da Travessia” (Trajano Filho, 1984), sob grande influência das leituras de Erving Goffman. Mesmo o tema estando atrelado à música, parece que não poderíamos situar o trabalho na etnomusicologia. Assim, porque a não escolha desta área dentro da antropologia?

WT – Vocês estão absolutamente corretas. Minha dissertação de mestrado é tudo menos um trabalho de etnomusicologia. Influenciado, por um lado, por Goffman e por leituras fragmentadas (isto é, sem a sistematização dada por um mestre ou um guia) dos sociólogos da Escola de Chicago e, por outro lado, por antropólogos fascinados com a eficácia dos rituais, meu trabalho é sobre a carreira dos músicos profissionais, como ela é construída e reproduzida. Para fazer isto, dei atenção especial aos ritos musicais, como os concertos de música clássica e os shows de música popular. Acredito que essas ocasiões, e, sobretudo, os ensaios que as precedem, fazem o músico. Uma orquestra sinfônica existe como um nome e como um ato (de experiência). Este último é o complexo conjunto de ações que ocorre entre o primeiro ensaio e o concerto, envolvendo centenas de pessoas, cada uma com sua carreira profissional e moral. Neste ato, temos a (re)criação e a afirmação das carreiras musicais e das hierarquias próprias do mundo da música.

Por que não fazer pesquisa etnomusicológica? Que tal uma resposta goffmaniana? Eu queria fugir do estigma. Numa comunidade tão pequena como a dos antropólogos naquela época, vir da música e fazer uma antropologia da música me conferiria uma marca que não me apetecia ter – ou assim eu pensava então. Hoje vejo que isto é uma bobagem. Meu colega de Departamento, José Jorge de Carvalho, e meu querido amigo da UFSC, Rafael Bastos de Menezes, tiveram essa mesma trajetória e não são portadores de nenhuma marca estigmatizante. Pelo contrário, são altamente respeitados e seus trabalhos são muito bem reconhecidos.

No entanto, por mais verdadeiro que tenha sido o esforço de fugir de um eventual estigma, essa não é a resposta completa à pergunta que vocês me fizeram. Não quis me envolver com a etnomusicologia porque não via nela uma grande produtividade, pelo menos na sua forma mais ortodoxa. Acho

que ela usa canhões para matar pequenos passarinhos: o instrumental da análise musicológica, desenvolvido para lidar com a produção musical da tradição ocidental, usado para tratar dos mundos sonoros de outras sociedades. Em suas feições tradicionais, esse uso acaba por exotizar e simplificar comparativamente o que não é ocidental. Além disto, o uso da notação musical ocidental sempre teve o potencial de gerar mistificações que abomino. A antropologia é cheia disto: no parentesco, nos esforços dos anos 50 e 60 de se construir uma antropologia econômica formalista, no namoro dos transacionalistas com a teoria dos jogos, em certas áreas da antropologia cognitiva. Essas mistificações, que envolvem uso de um jargão, notação ou um registro comunicativo esotérico, de acesso somente a uns poucos escolhidos, quase sempre retiram a dimensão a ser analisada do mundo da vida em que ela está inserida, causando perdas de sentido irreparáveis.

Há muita etnomusicologia que escapa dessas armadilhas. Os colegas que aqui citei são exemplos disto, mas, de modo geral, continuo achando pouco produtiva analiticamente e nada imaginativa a maioria dos trabalhos nessa área. Por isto fugi dela o quanto pude.

– Como você fez a migração do tema do mestrado – relativo à música – para se voltar para os estudos africanos no doutorado?

WT – Originalmente eu não fui aos estudos africanos. Tudo que queria era compreender os processos de construção nacional nos países recém-saídos da experiência colonial. Mas deixe-me ir com mais vagar sobre isto.

Desde que organizei a coletânea chamada *O Campo da Antropologia no Brasil* (Trajano Filho e Ribeiro, 2004) tenho consciência de que há na antropologia brasileira uma grande dominância dos temas nacionais. Ela tem quase sempre o Brasil como ponto de chegada. Essa era uma outra coisa da qual eu queria me afastar quando fui fazer meu doutoramento. Se no mestrado eu havia estudado o meu grupo (os músicos profissionais), no doutorado eu queria me afastar o máximo possível da pesquisa em casa. Eu queria ter a experiência de me encontrar com uma alteridade radical, cruzando fronteiras civilizatórias. Não me bastava ir para fora do Brasil e ficar no universo europeu ou (latino)americano, dentro da mesma vertente civilizatória. No entanto, naquela altura eu não atinei para o fato de que não bastava uma longa viagem, um deslocamento espacial de grandes dimensões. No fundo, eu não percebi que mesmo fazendo pesquisa fora de casa, o tema de meu projeto estava implicitamente atrelado a uma preocupação muito típica da antropologia brasileira: o estudo dos processos de construção nacional. Mesmo querendo ir para longe, de alguma forma o Brasil era meu ponto de chegada.

Um país africano recém-saído da experiência colonial parecia ser a melhor forma de cruzar as fronteiras civilizatórias. Dada a ênfase que o Departamento da *University of Pennsylvania* dava para a formação etnográfica e nos estudos de área, percebi que mesmo sem ter até então uma formação sistemática em etnologia africana, a África era o continente que um antropólogo de minha geração melhor conhecia por causa da leitura obrigatória dos clássicos africanistas. Em minha formação brasileira já tinha lido Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown, Fortes, Gluckman, Turner, Mary Douglas, Epstein, Van Velsen, Clyde Mitchell, Paul Bohannan e outros tantos que fizeram pesquisa em África. Daí decidi fazer os seminários sobre temas africanos. Fiz cursos sobre organização social, religião, simbolismo, cultura política e história da África. E quanto mais eu aprofundava o meu conhecimento da literatura africanista, menos acentuada ficava a questão da construção nacional e mais interessante me parecia estudar a sociedade crioula da Guiné-Bissau. No Memorial para Professor Titular eu descrevo esse processo com mais pormenor. Por agora, o que quero salientar é que no início fui à Guiné estudar a nação e, com o tempo, passei a buscar compreender os processos de formação e reprodução da sociedade crioula do país. Então, a nação passou a ser apenas uma forma histórica, dentre muitas, do projeto crioulo para si mesmo.

– Seu doutorado foi na Universidade da Pensilvânia, nos Estados Unidos. Esta formação em antropologia por lá, nos anos de 1980, foi muito diferente da que acontecia no Brasil em termos de ensino, feitura da teoria e prática de campo?

WT – Isto dá pano pra manga. De certo modo eu tive uma dificuldade inicial de adaptação quando fui para a Filadélfia. Em primeiro lugar, porque o programa de lá era do tipo “quatro campos”, implicando uma formação em linguística, arqueologia e antropologia biológica, além da antropologia social/cultural. Em segundo lugar, até eu tomar tento da situação, digamos nos primeiros quatro meses (um semestre letivo), eu achava que o nível da discussão e a quantidade e qualidade dos textos a serem lidos nas disciplinas dos chamados *core courses* (oito disciplinas cujos conteúdos seriam objetos da série de provas eliminatórias, chamada *comprehensive*, ao final do primeiro ano) era muito diferente do que eu estava acostumado no meu mestrado brasileiro. A discussão nas disciplinas da antropologia cultural me parecia ser um tanto superficial, meio arroz-com-feijão. Já as da arqueologia e antropologia biológica me eram muito difíceis, com uma bibliografia enorme e desconhecida, lidando com problemas que para mim faziam pouco sentido e fusando métodos herméticos demais para minha compreensão. Tafonomia, cladogênese e anagênese, radiação adaptativa,

arqueologia processual e dezenas de outras palavras e expressões esotéricas tiveram de ser rapidamente incorporadas ao meu vocabulário (para piorar as coisas, em inglês). Além disso, éramos submetidos duas vezes por mês a testes práticos e rápidos de reconhecimento de ossos humanos, de homínídeos e de outros primatas (na verdade, fragmentos de ossos). Ao término do primeiro semestre descobri que o nível de compreensão demandada nesses cursos era muito abaixo do que eu originalmente imaginava e tive notas excelentes nessas matérias. Compreendi também a razão dos cursos da antropologia cultural ficarem aquém de minha expectativa: a maioria de meus colegas americanos entrava diretamente para o doutorado, vindos de uma graduação no padrão *liberal arts education*, na qual pouco se enfatizava uma formação profissional. Então, ao iniciar o meu segundo semestre, senti-me à vontade para não me matricular nas disciplinas da antropologia cultural que faziam parte dos *core courses*. Em lugar delas, me inscrevi nos seminários temáticos, frequentados pelos estudantes que já tinham passado pelo crivo do *comprehensive*.

De início, não gostei nada de me envolver com ossos e ferramentas feitas de lascas de pedra, mas aos poucos cresceu o encanto com a imaginação “à grande” dos arqueólogos e paleoantropólogos, que reconstróem grandes processos com pequenos fragmentos de dados. E mais: meu contato com esses campos da antropologia deu-me uma dimensão da experiência humana que eu não tinha com minha formação brasileira. De um modo muito prosaico, posso dizer que fazendo esses cursos eu perdi o medo da palavra *evolução*, que para mim deixou de ser uma ofensa – que por aqui dirigimos aos colegas de quem não gostamos. Por falar nisto, lembro-me bem de que numa das primeiras vezes que ofereci a disciplina Antropologia da África no PPGAS de Brasília, uma aluna foi muito crítica dos textos que programei para a primeira unidade, sobre o povoamento do continente africano. Ela detestou o tom evolucionista dos textos sobre a evolução humana. Tenho pra mim que ela preferia um criacionismo disfarçado de hermenêutica.

Outra diferença digna de nota é que a formação no Brasil enfatizava uma abordagem do social. Diferentemente de hoje, em que parece ter crescido uma difusa influência da antropologia cultural norte-americana, quando fiz o meu mestrado a ênfase era claramente no social e a grande fonte de inspiração era a antropologia britânica, com algumas pitadas do estruturalismo francês (pelo menos para quem não fazia etnologia indígena). Líamos Geertz, Sahlins, alguma coisa da *ethnoscience*, mas tudo isto era um mero suplemento aos textos sobre sistemas, estruturas e processos dos autores ingleses. Em meus quase três anos de residência na Universidade da Pensilvânia (onde cursei 12 matérias, além das 8 que foram aproveitadas de meu

mestrado brasileiro) tive que, de alguma forma, lidar de modo produtivo com o etéreo conceito de cultura, tão caro aos colegas norte-americanos, dando assim alguma alma às frias estruturas e processos sociais. A síntese que alcancei entre sociedade e cultura parece-me dever muito ao que aprendi nos cursos e seminários que frequentei que relacionavam língua e cultura. Especial menção eu faço aos cursos *Culture, Language and Society* e *Ethnography of Speaking* dirigidos, respectivamente por Ward Goodenough e Dell Hymes.

Olhando retrospectivamente, passei a ver a cultura como uma rede de significados menos etérea que a perspectiva oferecida pela antropologia interpretativa, porque nesses cursos formativos aprendi a tratar de modo sistemático (alguns diriam rígido, outros, técnico, outros ainda, metódico) com as unidades de significação. Além disto, aprendi também a dar uma atenção especial à dimensão pragmática dos significados. Mas, apesar de tudo isto, ainda me vejo como um antropólogo social, mais interessado em processos sociais de longo prazo, em especial nas formas que tomam, que em cultura. Eu estudo processos de criouliização em sociedades crioulas e pouco falo de criouliização cultural, como é muito comum nesse campo.

Até agora refleti sobre as diferenças que se referem ao processo de formação. Agora gostaria de pensar um pouco, pela ordem, sobre duas outras diferenças: as práticas de campo e sobre o lugar da teoria.

Os mestrados feitos no início dos anos 80 no Brasil eram mais longos, com mais cursos a fazer e a possibilidade de uma pesquisa de campo pequena, mas efetiva. A minha, feita entre músicos profissionais no Rio de Janeiro, teve a duração de cinco meses. De modo geral, o trabalho de campo para o doutorado era um pouco mais longo, *ma non troppo*. Como naquela época as pesquisas doutorais quase sempre eram feitas no próprio país, não se punha a necessidade de aprender uma nova língua e a pesquisa era muitas vezes feita em várias etapas. Esta era uma prática impensável nos meus anos de doutorado americano. Passar, no mínimo, um ano em campo, aprender a língua local e ter uma imersão plena na vida da sociedade que estudamos eram os requisitos mínimos exigidos para se escrever uma tese doutoral. Eu cumpri o que de mim era esperado. Fui para Guiné-Bissau em novembro de 1987 e retornei ao Brasil já sem financiamento em setembro de 1988. Em quase 11 meses de pesquisa aprendi razoavelmente o crioulo guineense. Algum tempo depois, longo demais para os padrões americanos, retornei para uma segunda temporada de cinco meses, perfazendo mais de 15 meses de pesquisa.

As coisas aqui estão mudando a este respeito. Nossos doutorandos estão ficando mais tempo em campo. Meus orientandos no PPGAS de Brasília que

fazem pesquisa em África raramente ficam menos de um ano em campo e todos aprendem com algum grau de proficiência as línguas locais. Acho que essa mudança é reflexo de uma tendência que vem se consolidando entre nós de fazer pesquisa fora do Brasil. Mas, se comparada às práticas habituais dos doutorandos norte-americanos, ainda ficamos pouco tempo em campo.

Por fim, um dedo de pensamento sobre o lugar da teoria. Tenho uma perspectiva um tanto ácida sobre isto, e na contramão da opinião de muita gente. De cara, devo dizer que meu modo de entender essa questão reflete a minha elevada autoestima.

Quando saí daqui para fazer o doutorado, fui acreditando numa espécie de divisão intelectual do trabalho que hierarquiza teoria e produção de dados ou teoria e descrição. Ambicionava, portanto, fazer teoria, posicionando-me consequentemente no topo da estrutura que estratifica o trabalho antropológico. Pra falar a verdade, acho que eu (e um bocado de meus colegas de então) era meio boboca: um tonto pretencioso nos melhores dias, um besta arrogante, nos piores.

Pois bem, nos Estados Unidos, vivendo numa comunidade antropológica muito mais diversificada (tinha colegas ingleses, franceses, da Nova Zelândia, do Canadá, de Trinidad, do México, da Índia, além dos americanos), notei que ninguém levava muito a sério essa divisão do trabalho. Meus colegas de lá queriam simplesmente compreender o mundo que estudavam da melhor maneira possível e teoria não era mais que uma grade conceitual com a qual processamos as nossas observações. Sem boas observações não havia teoria no mundo que desse jeito ou que tivesse vida longa. Deste modo, fui aprendendo gradualmente que era uma grande bobagem a obsessão que levava na bagagem acerca do lugar da teoria. Isto é especialmente mais verdadeiro quando pensamos na tradição antropológica e na prática etnográfica em que descrição e teoria se misturam e se fertilizam mutuamente.

Não quero com isto diminuir o lugar e a importância da teoria na antropologia nem fazer loas à descrição microscópica (frequentemente verborrágica e vazia). Quero, isto sim, evitar a atitude de intelectual do interior que preza a erudição vazia, as citações e referências cruzadas a tudo que está na moda, desprezando o trabalho braçal, chato e cansativo de observar o cotidiano, registrar casos empíricos, averiguar e checar informações que nos são passadas por nossos interlocutores. Acho muito importante insistir sobre esse ponto, pois tenho percebido de modo recorrente que a suposta divisão do trabalho que hierarquiza teoria e descrição etnográfica corresponderia a uma divisão do trabalho entre antropólogos do norte e do sul global. Normalmente posta em tom de crítica e denúncia, essa perspectiva é muito comum nos países do sul e ganha apoio entre aqueles que, no norte, não estão

bem posicionados nas escalas locais de prestígio intelectual.

Acho que essa perspectiva é problemática quando ela impele, como tenho visto com tristeza, jovens e talentosos pesquisadores a dispenderem seus recursos intelectuais (sempre e em todo lugar limitados e escassos) num esforço vão de pura teorização em detrimento da observação acurada, do registro minucioso dos acontecimentos e da crítica metodológica às evidências obtidas. O resultado de tudo isto com frequência é a erudição vazia, a imitação pura e dura (desprovida de criatividade e invenção) a repetição do jargão, a ausência de bons dados etnográficos e um sentimento dolorido, mas injustificado de vitimização. E isto é tão mais agudo agora que as fronteiras entre norte e sul, entre centro e periferia, estão se desvanecendo. Acho que retornaremos a isto ainda nesta conversa.

TEMA DA PESQUISA DE DOUTORADO

– *Poderia nos falar um pouco como surge a ideia de estudar nação em África e, mais especificamente, na Guiné-Bissau? O seu artigo “Rumores: uma narrativa da nação” (Trajano Filho, 1993) figura, inclusive, entre os mais utilizados nos cursos de pós-graduação.*

WT – De fato, trata-se de um trabalho que tem causado um certo impacto, tendo um papel maior que eu esperava na formação de nossos mestrandos e doutorandos. Curiosamente, é um texto que só foi “publicado” na nossa defunta e saudosa *Série Antropologia*, há mais de 20 anos. Digo defunta, não porque morreu, mas porque está relegada por nós mesmos a um limbo embaraçador. Nos tempos do Qualis, não ter ISSN, não ter regularidade, apesar da imensa agilidade, é um pecado terrível: não é uma publicação.

Pouco antes, eu sugeri a vocês que levei comigo para a Guiné a temática da nação, que tanto que nos obceca. Entendo que a novidade de meu trabalho (deste ao qual vocês se referem e de toda a minha tese de doutorado) foi tentar alcançar os projetos para a nação veiculados pelos rumores e não formulados nos livros, panfletos, discursos e documentos oficiais. A nação dos rumores é não oficial, é construída de baixo para cima e compete plenamente com a nação prevista e permitida pelo Estado.

De onde surgiu isto? Como vou elaborar mais adiante, da impossibilidade de pôr em prática o meu ingênuo projeto de olhar a construção nacional a partir dos aparelhos do Estado voltados para a educação. Veio de minha capacidade de improvisar, de me virar e de estar com os ouvidos abertos e atentos quando ia me socializar com os guineenses ao redor de uns copos – seja de cerveja, aguardente ou de vinho (de uva, de caju ou de palma) – e um bom *bafatoriu* (petiscos).

– *Sobre seu tema de pesquisa, a África portuguesa, em seu Memorial para atingir o grau de Professor Titular, você diz que “a África portuguesa enganosamente pareceu uma escolha natural”. Por que enganosamente?*

WT – Eu, Omar Ribeiro Thomaz, Juliana Braz Dias e Kelly Cristiane Silva (2008) publicamos um trabalho na revista da ABA, a *Vibrant*, sobre o trabalho dos antropólogos brasileiros em África. Nesse texto, acho que concordamos que é enganosa a ideia de que a África de expressão oficial portuguesa é uma escolha natural para a aventura antropológica brasileira em África. A tão propalada verdade de que a língua portuguesa seria um elemento facilitador não passa de uma vontade mal disfarçada e não cumprida. Na Guiné-Bissau, muito pouca gente fala o português e aqueles que o falam, o fazem num registro tão diferente do nosso que beira a ininteligibilidade. Em vários lugares, o falar português ainda é sinônimo de subordinação e lugar para memórias de violência. Portanto, mais afasta do que aproxima. Equivocada também é a ideia de que a comparação entre Cabo Verde, Guiné-Bissau, São Tomé, Angola e Moçambique é mais gramatical pelo fato de terem sido colônias de um mesmo império, o que as tornariam mais assemelhadas. Hoje não tenho dúvidas de que, se quero entender as dinâmicas da vida social na Guiné-Bissau, é melhor olhar para o que acontece no Senegal, na Guiné Conacri, na Serra Leoa e na Gâmbia. As ilhas de Cabo Verde estão um pouco mais longe, apesar de muito presentes no imaginário local. Angola, São Tomé e Moçambique são lugares tão ou mais distantes que o Brasil ou a França.

Além disto, eu temo que a naturalidade com que todo um grupo de antropólogos brasileiros se dirigiu para as antigas colônias portuguesas, como se fosse a coisa certa a fazer, talvez esconda veleidades imperiais a nos rondar. Não consigo deixar de pensar em Chico Buarque e seu fado tropical. Eita pensamento feio, esse! Mas nem de todo sem fundamento.

Longe de propor uma interdição à pesquisa na “África portuguesa”. Trata-se simplesmente de um chamado para fazer a aventura antropológica em outros lugares. Fico feliz de ver que Laura [Moutinho] foi à África do Sul e Denise [Pimenta] vai à Serra Leoa. Uma antiga aluna e atual colega, Juliana Braz Dias, começou por Cabo Verde, mas depois também foi à África do Sul. Outro antigo orientando, Josué Castro, agora na Unicamp, fez uma longa pesquisa na Namíbia. Minha colega, Andrea de Souza Lobo, também começou em Cabo Verde e atualmente está se preparando para expandir sua pesquisa para o Senegal. Há um mundo africano inteiro à nossa espera.

TRABALHO DE CAMPO EM ÁFRICA

– Você foi um dos primeiros brasileiros – talvez o primeiro – a se dedicar à empreitada de um trabalho de campo em África na área da antropologia. Poderia nos falar um pouco da sua primeira experiência em campo, sobre suas expectativas e a realidade encontrada?

WT – Minha chegada a Bissau em novembro de 1987, sem nenhum contato anterior com gente do país, retrata bem o meu jeito atabalhado de fazer pesquisa, de um lado, e a minha coragem ou irresponsabilidade, de outro. Eu tinha uma verba mínima (cerca de 4.000 dólares) para passar cerca de um ano em campo, graças ao apoio da Fundação Ford (pelo incentivo do Peter Fry), dos fundos de auxílio à pesquisa da *U. Penn* e do que consegui economizar da bolsa do CNPq.

Minha proposta de investigação, esquemático que só, mencionava analisar os projetos para a nação veiculados pelo Estado guineense através do seu aparato escolar. A ideia geral era estudar os manuais de geografia e história da Guiné usados nas escolas, averiguar os embates envolvidos em sua construção e sua recepção pelos estudantes em pontos diferentes do país. Não tardou muito para eu descobrir que o sistema escolar estava em colapso, os professores, sem receber seus míseros salários há mais de um ano, estavam em greve por um tempo semelhante, os manuais de história e geografia eram literalmente inexistentes e as poucas escolas particulares e confessionais ensinavam a história e a geografia da Europa (basicamente de Portugal e da França).

Tive que improvisar uma saída e achar uma temática alternativa para a pesquisa. Foi quando me deparei com a centralidade dos rumores nos centros urbanos do país, nas rodas de conversa nos poucos e decadentes bares e cafés de uma Bissau que ficava sem energia elétrica por meses a fio, nas sombras das mangueiras nos bairros periféricos e nos *batanbas* (pontos de encontro e conversa) das aldeias. Foi ouvindo esses rumores que descobri que muitos deles tematizavam direta ou indiretamente a nação: narravam acontecimentos vividos pela gente poderosa do país, especulavam sobre a fonte de seu poder, comentavam sobre as práticas místicas de estrangeiros misteriosos (africanos e europeus) e sobre como elas afetavam os guineenses, em geral as crianças. Interessado neste material fugidio e inusitado, percebi que eles expressavam projetos para a comunidade (a nação) formulados pelos estratos mais baixos da população. Passei a tratá-los como a nação vista de baixo, em competição com os projetos nacionais de natureza institucional (formulados pelo Estado, agências de cooperação internacional e, mais tarde, pelas nascentes ONGs que passaram a infestar o país).

ORIENTAÇÃO E GÊNERO

– Dentre várias orientações como professor, você formou duas professoras que hoje estão na unB com pesquisas em África. No entanto, ainda assim, a quantidade de mulheres estudando a região se mostra pequena, tanto no Brasil como em outros países. Você poderia refletir sobre este panorama, pois não nos parece que seja apenas uma falta de interesse pelo tema.

WT – É difícil falar sobre isto sem ter acesso a dados quantitativos. Tudo que vou dizer é muito intuitivo e se baseia na minha vivência, que é naturalmente estreita e limitada. Num cálculo grosseiro, estimo que haja atualmente cerca de 30 pesquisadores doutores vinculados aos programas de pós-graduação em antropologia fazendo pesquisa no continente africano, e um número ainda maior de gente fazendo o seu treinamento doutoral (estou deixando de lado os colegas, homens e mulheres, das áreas vizinhas à nossa como a história, a sociologia, a literatura e geografia). No primeiro grupo, conheço pessoalmente onze mulheres. Certamente há outras que não conheço. Em todo caso, é um pouco menos da metade daqueles que estão fazendo pesquisa em África. Isto, numa disciplina em que as mulheres são a maioria. No segundo grupo, minha estimativa está muito mais para um chute, mas posso dizer que tenho contato pessoal com pelo menos cinco pesquisadoras mulheres fazendo suas teses doctorais sobre aquela parte do mundo.

Vocês supõem que as mulheres são uma minoria na comunidade de antropólogos com interesse em África. E, cruelmente, me perguntam sobre as possíveis razões. Pode bem ser que as antropólogas interessadas no continente africano sejam em bem menor número do que os homens, mas quantidade certamente não é sinônimo de visibilidade. Na história da antropologia, há um significativo número de antropólogas com elevada visibilidade. No período clássico se destacam Audrey Richards, Monica Wilson, Germaine Dieterlen, Denise Paulme, Laura Bohannan, Sally Falk Moore, Mary Douglas e Hortense Powdermaker, para citar algumas. Mais recentemente, o número delas cresceu e certamente rivaliza com o dos homens. Posso dizer a vocês que nos países em que tenho experiência de pesquisa, há tantas ou mais mulheres fazendo pesquisa que homens.

Em todo caso, vou contar uma anedota que de alguma maneira me envolve e a partir daí especular sobre possíveis razões de a África eventualmente ser ou ter sido um lugar difícil para as mulheres antropólogas. Alguns anos atrás eu tive uma estudante de mestrado que eu queria que fosse para a Gâmbia, estudar um grupo crioulo dali pouco conhecido na literatura. De início, ela se mostrou interessada, mas quando chegou a hora do “vamos ver”, ela desistiu. Eu estava fora do país, e acho que isto facilitou a sua desistência.

Tudo que ela teve de fazer foi escrever um e-mail para mim dizendo que descobrira que o Presidente do país dizia ter o poder de curar pessoas com AIDS e isto, para ela, era moralmente inadmissível. Portanto, ela procuraria outro tema, em outro lugar e, como ficou implícito, outro(a) orientador(a). Ela assim o fez e concluiu o seu mestrado sobre um assunto ligado a gênero e cultura popular num outro país africano. Atualmente, está engajada em seu projeto doutoral, também voltado para África.

A conclusão dessa história nos conta que a pesquisa em África é claramente possível para as mulheres. Porém, o nosso olhar (o do Ocidente educado) para a África cristalizou alguns vieses que talvez tornem, de partida, a decisão de ali fazer pesquisa mais difícil para as mulheres. São vieses associados a uma encruzilhada terrível em que se misturam política e gênero: gerontocracia e autoritarismo, de um lado, e machismo e patriarcalismo, de outro. A ver: a pesquisa antropológica é sempre uma aventura dolorosa e tanto mais dói quanto mais somos frágeis pessoalmente. Alguns temas são especialmente mais dolorosos que outros e isto pode ser correlato ao gênero do pesquisador. Outros temas são acessíveis a homens ou mulheres, a depender da sociedade que estudamos. Para ficar com um exemplo pouco polêmico, é mais fácil uma antropóloga estudar uma sociedade secreta como o Sande, comum em países como a Serra Leoa e Libéria, que um antropólogo. Por outro lado, é mais fácil o último estudar o Poro, outra sociedade secreta da região. A razão me parece óbvia: o Sande é uma sociedade secreta exclusivamente feminina enquanto o Poro é uma instituição de homens. A acessibilidade a esses mundos marcados pelo segredo é obviamente diferenciada segundo o gênero.

Em resumo, tendo a pensar que a aventura africana é mais aventureira e arriscada para as mulheres devido aos vieses de nosso olhar para o continente e, quem sabe até, aos vieses do nosso mesmo olhar para as diferenças de gênero. Mas não posso deixar de ressaltar que temas cabulosos têm sido tratados por mulheres antropólogas de modo a causar a boa inveja nos homens. E não devo passar sem nomear aquelas que me são próximas: a pesquisa da Laura [Moutinho] sobre o nacionalismo africâner e suas associações com a questão do gênero é um exemplo de como tratar exemplarmente um assunto muito difícil e sensível em termos morais, políticos e, imagino eu, até estéticos. Um outro exemplo vem do projeto da Denise [Pimenta], que li recentemente, sobre o impacto da epidemia do Ebola na Serra Leoa. Esta é uma temática dolorosa que implica grande sofrimento existencial. E eu não tenho dificuldade alguma em afirmar que a liderança da pesquisa antropológica sobre esse tópico está com as mulheres.

DOCÊNCIA, INTERNACIONALIZAÇÃO E POLÍTICA

– *Atualmente, você é professor da unb e investigador associado ao Max Planck Institute for Social Anthropology. Quais são as diferenças e proximidades que você enxerga no ensino da antropologia dentro e fora do Brasil? E quais as proximidades e distanciamentos entre a antropologia feita nas mais renomadas instituições de antropologia dentro do próprio país?*

WT – Também temos pano para manga aqui. Sou professor do Departamento de Antropologia da unb há 23 anos. Ainda na unb, fui Professor Substituto nos Departamentos de Antropologia e de Música por cerca de um ano e meio. Meus vínculos com o Max Planck começaram em 2006, quando fui convidado para a primeira conferência do grupo de pesquisa *Integration and Conflict along the Upper Guinea Coast* ali baseado. A conferência tinha um título aliterativo interessante. Chamava-se *The Powerful Presence of the Past*. Fui pela primeira vez a Halle em outubro de 2006, apresentei meu trabalho e fui convidado pela organizadora do evento e coordenadora do grupo de pesquisa, Jacqueline Knörr, para coeditar o livro resultante dos trabalhos apresentados no evento. Comentamos esses textos e escrevemos a Introdução ao volume em 2007 e desde então sou pesquisador associado ao Instituto. O livro foi publicado em 2010 pela Brill Publishers com o mesmo título da Conferência (Knörr e Trajano Filho, 2010).

Ali sempre fomos um pequeno grupo de pesquisa. Além da coordenadora do grupo, que mantém um vínculo permanente com o Max Planck, temos sido dois ou três Associados Sêniores, dois a quatro doutorandos e dois investigadores com bolsas de pós-doutorado. Atualmente, eu e Bill Murphy, da Northwestern University, somos os Associados Sêniores. Até 2014, tínhamos ainda a fabulosa companhia de Christian Hojbjerg, da Aarhus University, que nos deixou com uma saudade imensa após uma sofrida doença.

Minhas atividades no grupo de pesquisa envolvem a colaboração na organização das conferências que realizamos de dois em dois anos. Até agora foram organizadas cinco conferências, quatro delas em Halle e uma em Lisboa. Já saíram os volumes com trabalhos selecionados dentre os que foram apresentados na primeira e terceira conferências. Além do já mencionado *The Powerful Presence of the Past*, a coletânea *The Upper Guinea Coast in Global Perspective* foi publicada no início de 2016 pela Bergham Books (Knörr e Kohl, 2016). O volume relativo à segunda nunca verá a forma de livro e a coletânea com os trabalhos selecionados da quarta conferência sairá no início de 2017. As quatro primeiras conferências tratavam de temas relacionados à *Upper Guinea Coast*, a vasta região da África Ocidental, que vai do Senegal até a Libéria, em que fazemos pesquisa.

A quinta conferência, mais uma vez organizada por mim e por Jacqueline Knörr, aconteceu em outubro de 2014, e pela primeira vez não ficou restrita a essa área geográfica. O tema geral do evento foi a criouliização das línguas e culturas e o título da conferência e do livro que será publicado em 2018 é *Creolization and Pidginization in Contexts of Postcolonial Diversity*. O volume conta com trabalhos de três investigadores que concluíram seus doutorados no Instituto, dos dois Associados, além de uma série interessante de textos sobre contextos de criouliização no Suriname, Cabo Verde, Ilhas Maurício e Salomões, África do Sul, Camarões, na zona swahili do leste da África e na cidade europeia de Antuérpia. Para mim, essa conferência tem um significado importante, pois, pela primeira vez, contou com a participação de duas colegas do PPGAS da UNB que trabalham em sociedades crioulas africanas: Andréa de Souza Lobo e Juliana Braz Dias. Com isto, minha inserção no Max Planck de alguma forma deixou de ser uma dinâmica individual e está tomando a forma de uma rede de natureza mais institucional.

Além das conferências, temos participado, como um grupo ou individualmente, nos grandes eventos antropológicos internacionais: os encontros da African Studies Association e da American Anthropological Association, nos Estados Unidos, da EASA e da ECAS, na Europa, bem como da IUAES.

A co-orientação das teses de doutorado é também uma de minhas atribuições. Nestes meus anos como Associado ao Max Planck, co-orientei duas teses: a primeira, de Anais Ménard (2015), chamada *Beyond Autochthony Discourses: Sherbro Identity and the Re-Construction of Social and National Cohesion in Sierra Leone*; a segunda, intitulada *Of Strangers and Secrets: Continuity and Change in the Articulation of Belonging in Contemporary Liberia*, de Maarten Bedert (2016). Os dois são trabalhos muito instigantes e saber que há neles um dedo do meu pensamento me deixa com um sentimento muito prazeroso.

Também realizamos como grupo de pesquisa uma oficina anual, ou em Düsseldorf, ou em algum país africano, na qual discutimos os projetos de nossos doutorandos e os nossos próprios. Essas têm sido uma excelente oportunidade para oferecer uma orientação pragmática aos nossos doutorandos, especialmente quando ocorrem em países africanos, próximos de suas áreas de pesquisa. Eles nos apresentam as dificuldades práticas que estão enfrentando no terreno e nós procuramos orientá-los sobre a melhor forma de vencê-las. Receber o aconselhamento dos mais experientes no que toca às dificuldades de cunho prático enquanto se faz a pesquisa é uma oportunidade ímpar, que acontece, segundo é de meu conhecimento, muito raramente. Os doutorandos de nosso grupo de pesquisa têm sido privilegiados a esse respeito, e isto se reflete na qualidade elevada de suas teses.

Sobre as diferenças e proximidades no treinamento oferecido aos dou-

torandos aqui e na Alemanha, eu primeiramente devo apontar que o Max Planck é antes de tudo uma instituição de pesquisa. As atividades de formação realizadas ali se resumem a um seminário ao qual todos os doutorandos em residência devem comparecer. São atividades regulares em que se discutem temas clássicos da disciplina. Além desse seminário, os estudantes têm a oportunidade de assistir às várias conferências organizadas pelos grupos de pesquisa dos três departamentos que compõem o Instituto. Supõe-se que parte substancial da formação dos doutorandos já tenha sido adquirida no mestrado, e aqueles que obtiveram o grau de mestre em uma área outra que não a antropologia, devem ainda seguir um ano de curso de formação geral em antropologia social, oferecido pela Universidade Martin Luther. Em todo caso, o esforço maior dos doutorandos está concentrado na pesquisa de campo, que dura pelo menos 12 meses. Em muitos casos, quando viável, eles ainda recebem um treinamento na língua em que conduzirão a sua investigação, de modo a chegar a campo com algum grau de fluência.

O fato de nosso grupo de pesquisa ter optado por não ter um elevado número de doutorandos, de poder proporcionar-lhes acesso rápido e desburocratizado a recursos financeiros e tecnológicos e de demandar deles um sentido forte de responsabilidade tem contribuído para produzir excelentes teses em um tempo relativamente curto. A maioria dos seis doutores saídos do grupo terminou seu treinamento em pouco mais de quatro anos.

Isto é diferente de minha experiência de formação nos Estados Unidos, onde a grande ênfase é posta não só na pesquisa, mas também na formação. Os doutorandos dos bons programas americanos cursam entre 18 e 20 disciplinas, além de passar por uma bateria de exames como os *comprehensive* e os *qualifying*. Além disto, demanda-se deles um longo período de campo, com o aprendizado da língua do local de pesquisa.

Eu diria que a formação no Brasil fica a meio caminho. O tempo gasto pelos nossos doutorandos em atividades de formação é certamente muito menor que o dos americanos e mais ou menos equivalente ao dos meus estudantes na Alemanha. A diferença na formação entre eles é sutil e tem a ver com o lugar ou o peso que damos aqui ao período clássico, que cobre a produção antropológica feita entre os anos 20 e 60 do século xx. Os doutorandos do Max Planck estão mais interessados em se familiarizar com o estado da arte de sua área ou tópico de pesquisa e não tanto em adquirir uma erudição que, muitas vezes, pode ser improdutiva para a pesquisa. Obviamente, cada uma dessas opções tem seus prós e seus contras. No Brasil, a pressão das agências financiadoras, poucos anos atrás, pela redução do tempo médio de formação agravou, no meu entender, a situação, produzindo um cobertor curto, que nunca é bastante para cobrir os pés e a cabeça. Assim, muitas

vezes acabamos por diminuir a quantidade de disciplinas a serem cursadas e ainda aceitamos como normal pesquisas fragmentadas de poucos meses de duração, quase sempre uma repetição dos trabalhos de mestrado e de graduação. Felizmente, nos últimos anos, as agências têm diminuído um pouco a pressão por um tempo médio muito pequeno. Em todo caso, eu creio que essas diferenças no processo formativo são um dos atributos que contribui para dar uma feição particular e relativamente diferenciada da antropologia que fazemos aqui, lá e alhures.

Ultimamente, tenho me preocupado mais com o processo formativo dos antropólogos no Brasil. Entre nós, ainda é relativamente pequena a importância que atribuímos à pesquisa de campo longa e intensiva. Isto é correlato à formação que muitas vezes superestima o lugar da teoria, gerando uma falsa hierarquia entre teoria, produção de dados e descrição etnográfica. O problema com isto está associado ao fato de que em alguns programas o número de disciplinas que nossos estudantes são obrigados a cursar está diminuindo. Em vários programas brasileiros, somando mestrado e doutorado, os estudantes cursam menos de 10 disciplinas substantivas. Compare esse número com os 18 ou 20 cursos que os americanos fazem e saltará à vista o paradoxo que é superestimar o lugar da teoria.

De uma coisa estou certo, sem uma pesquisa intensiva e longa não é possível ter bons dados e sem estes não há boa teoria. Não preciso dizer que as poucas exceções, classicamente conhecidas, são isto mesmo: exceções. E mais: a teoria (toda ela, incluindo as exceções) tem vida curta, algumas vezes muito curta.

Vocês ainda me provocam com a interessante questão sobre as diferenças e proximidades da formação nas instituições brasileiras de excelência. Não quero me estender muito sobre este tema porque não tenho dados atualizados para fazer uma reflexão adequada. Há mais de uma década, duas colegas paulistas, Guita Debert e Lilia Schwarcz, em trabalhos diferentes, se debruçaram sobre o tema da formação dos antropólogos e mostraram que as diferenças a este respeito eram relativamente pequenas nos programas consolidados. Minha intuição é de que esse quadro de relativa homogeneidade permanece, em larga medida, inalterado.

No meu entender, o que diferencia os programas é menos a carga e o conteúdo curricular e mais os atributos de natureza mais flutuante, como a composição do corpo docente, suas áreas de especialização, suas demandas idiossincráticas e a forma como respondem às agências de fomento. A respeito deste último ponto, vejo que há programas que, por assim dizer, se adiantam às demandas da Capes e CNPq e jogam o jogo da avaliação de um modo muito “profissional”. Isto facilita o acesso a recursos, maximiza a

produção intelectual em veículos de maior prestígio e qualificação, dá um ar de mais eficiência e gera uma cultura acadêmica competitiva. Outros são mais artesanais, demoram a se mobilizar para atender a novas demandas externas e, algumas vezes, resistem a elas. Isto pode ter efeitos negativos em algumas dimensões, mas, num prazo maior, pode revelar alguns aspectos positivos. Vou ficar com um único exemplo, sem dar nome aos bois. Há um programa consolidado que demorou muito em responder as pressões da Capes para redução do tempo médio de formação. Inicialmente, ele foi relativamente prejudicado por isto (não sei precisar o quanto), mas suas dissertações de mestrado, produzidas com mais vagar, ficaram comparativamente mais densas que a dos programas que adotaram muito rapidamente os padrões da Capes.

No final das contas, as diferenças pra valer mesmo estão na composição do corpo docente e nas linhas de pesquisa desenvolvidas. É isto que dá aos programas uma cara própria. Se eu fosse um jovem mestrando ou doutorando e quisesse fazer uma antropologia nas cidades e das cidades, eu não teria dúvidas em ir à USP. Se meu tesão é a etnologia indígena (nas suas duas formas mais visíveis), o Museu Nacional me pareceria o lugar mais adequado para obter minha formação. Se minha viagem é a religião, acho que o programa da Ufrgs oferece um amplo leque opções. Os estudos de gênero há muito estão em alta e tem gente boa fazendo pesquisa sobre isto em vários lugares. Porém, parece-me que o grupo associado ao Pagu, da Unicamp, ganhou uma merecida visibilidade. Se pretendo fazer pesquisa em África, Brasília é o lugar onde se concentra o maior número de gente com experiência de pesquisa naquele continente. Na realidade, o PPGAS da UNB é um dos que mais se notabiliza pelas pesquisas realizadas fora do Brasil. Obviamente, não estou dizendo com tudo isto que os programas mencionados têm sua excelência restrita às tais linhas de pesquisa. Em todos eles, há investigação de altíssima qualidade em outras áreas. Tampouco quero dizer que os bons etnólogos das sociedades indígenas brasileiras só se encontrem no Museu, que só em Brasília tem gente qualificada pesquisando os mundos africanos e que não se faz boa antropologia urbana fora da USP. Posso citar dezenas de nomes de gente absolutamente reconhecida em todas essas áreas em outros programas.

– *Você poderia falar das convergências, vantagens e dilemas do que temos chamado de relações “sul-sul”?*

WT – O meu devaneio para o futuro da antropologia seria o seguinte: antropólogos trobriandeses interessados no mundo nilótico, de onde saem pesquisadores que querem compreender as sociedades andinas, que formam

etnólogos interessados na cultura política escandinava, cujos cientistas sociais investigam as heterodoxias islâmicas, que produzem especialistas do social desejosos por compreender a cultura popular antropofágica no Brasil, de onde saiu este atribulado etnógrafo do mundo crioulo da costa africana – tudo isto ganhando expressão num crioulo um tanto herege.

Minha utopia só seria possível se de fato levamos a sério o programa de intensificar o diálogo sul-sul. Porém, meu entendimento do que seria o sul antropológico está em desacordo com muito do que parece ser consensual na literatura. Para começar, eu não vejo com bons olhos homologias entre o norte e o sul político e o norte e o sul disciplinar ou, no caso, antropológico. A própria homologia entre esses pares nas dimensões política e geográfica já é em si tão problemática que se criou a categoria “sul global” para falar das relações políticas em nível planetário. A Austrália, sul (geográfico), não pertenceria ao sul (político). A Mongólia, norte (geográfico), não é parte do norte (político). Além disso, a dinâmica das relações entre os Estados-nações está subvertendo as consolidadas oposições centro-periferia e norte-sul. A ascensão da China à categoria de estrela de primeiríssima grandeza nas relações planetárias, a emergência e visibilidade dos Brics, a decadência de antigos impérios coloniais e centros de poder político estão tornando as distinções veiculadas por esses pares de oposição um tanto obsoletas.

De modo muito polêmico, eu sei bem, chamo de norte antropológico a produção dos centros localizados no mundo anglófono ou anglófilo. Todo o resto para mim é, de alguma maneira, sul. Assim, quando falo em diálogo sul-sul, primeiramente, refiro-me, por exemplo, às minhas trocas intelectuais com os colegas antropólogos da Guiné-Bissau, de Cabo Verde, do Senegal, da Serra Leoa, de Mocambique e por aí vai. Porém, de modo um tanto contraintuitivo, penso também nas trocas com os colegas da África do Sul, de Portugal, Argentina, México, Espanha, Itália, Alemanha, Bélgica, Índia, Japão, Rússia, Croácia, Eslovênia, Polônia. Mais polêmico ainda, incluo nesse pacote os fluxos com os parceiros franceses.

Não tenho muito espaço para elaborar sobre isto aqui. Num simpósio da ABA coordenado pela Laura Moutinho e por Andrea de Souza Lobo, ensaiei uma reflexão sobre o potencial desses olhares/diálogos cruzados, vindos de lugares não usuais, para a constituição de um ecúmeno antropológico global que atenuie, pelo menos no plano acadêmico, as desigualdades materiais e a subordinação que caracterizam as relações com o norte político. A partir de minha experiência de pesquisa em contextos africanos, penso que esse potencial estaria ligado às possibilidades de fertilização cruzada das ideias que surgem nos lugares não convencionais. Creio que isto se deve ao fato de que os olhares cruzados, a partir de lugares não convencionais, são portadores de

inovação em três dimensões interconectadas: a mistura inusitada de tradições antropológicas consolidadas do norte, a abertura para ouvir, se deixar inspirar e ser afetado por teorias localmente produzidas (no sul) e os debates intelectuais (extra antropológicos) existentes no lugar de quem olha (com a literatura, a música, a dramaturgia e outras formas da cultura popular).

Num tom otimista para um ano que, definitivamente, não o merece, digo, com um elevado grau de certeza, que isto está acontecendo na antropologia brasileira que se voltou para o mundo além-fronteiras. Experiências como a dos Programas de Mobilidade promovidos pela Capes são exemplos do que está se passando com nossas aventuras africanas, latino-americanas e asiáticas.

As contradições e dificuldades inerentes à implementação e manutenção desse diálogo não são poucas, mas estou certo de que vale a pena enfrentá-las. Primeiramente, o diálogo sul-sul é mais caro, pois implica mais deslocamentos físicos (devido à precariedade relativa dos meios de comunicação) para lugares mais distantes, com preços mais elevados. Em segundo lugar, temos que enfrentar a variedade linguística inerente aos olhares e às falas cruzadas (que também tem consequências nos custos). O recurso a traduções (com suas irremediáveis traições) dificulta o diálogo direto entre pesquisadores do sul. A renúncia à expressão na língua materna, a adoção de uma língua franca, o que, de início, é uma desvantagem expressiva para todos os envolvidos, e o aprendizado de uma segunda ou terceira língua, sempre demorado e custoso, são obstáculos que certamente se interporão ao fluir pleno do diálogo sul-sul. Terceiro, a natureza complexa e um tanto esquizofrênica das trocas intelectuais inusitadas, devido à falta de fundamentos comuns e ao desconhecimento do que os parceiros estão fazendo. Por fim, vejo o obstáculo do localismo, em especial as estruturas de atribuição de prestígio e honra acadêmicas, que tendem a atuar de forma a minimizar os olhares cruzados e reproduzir as hierarquias (vide coisas como o Qualis).

Estou certo, contudo, de que o bônus é maior que o ônus e que vale a pena insistir em trocar figurinhas com novos parceiros. Isto produz ganhos em várias dimensões além da meramente intelectual. É também um ganho existencial e estético.

– No Brasil não há uma homogeneidade temática entre os que pesquisam em África, nem em termos teóricos, nem metodológicos. Como você vê esse campo multifacetado?

WT – Que bom que isto é assim! Nós somos os profissionais da alteridade. Somos nós os que primeiramente gritam: viva a diferença! Parece-me que há uma pulsão a impelir, já há algum tempo, os antropólogos brasileiros para o mundo além-fronteiras. O continente africano é apenas um dos muitos

lugares de destino. De início, a aventura africana é uma aventura individual e o quadro geral produzido por ela é, de fato, multifacetado. Num segundo momento, a aventura ganha alguma institucionalização e a variedade temática e de inspiração teórica diminui um pouco. Acho que atualmente nos encontramos nessa fase. Ela deve ser longa o bastante para continuar dando livre fluxo às idiosincrasias das pessoas e à vontade de fazer coisas novas, mas deve ter algum grau de institucionalização que garanta uma massa crítica de trabalhos sobre temáticas ou problemas específicos, que impeça a esquizofrenia já apontada e que forneça os fundamentos para a instituição de alguma forma de honra e prestígio e algum padrão de qualidade.

– Como você vê o compromisso político dos antropólogos brasileiros que pesquisam em África?

WT – Questão difícil e delicada, especialmente porque posta neste momento complicado que vivemos. Como eu não gosto de fugir das questões que me são postas, eu me arrisco a falar do *meu* compromisso político. Eu tenho um sentimento de preocupação, interesse e solidariedade com as pessoas e instituições dos lugares em que fiz pesquisa. Em alguns casos esse sentimento é mais intenso, quando, por exemplo, o Presidente Nino Vieira da Guiné-Bissau convocou tropas senegaleses e da Guiné Conacri para se manter no poder, e a instituição que me acolheu na Guiné-Bissau, o INEP, foi severamente afetada pelas balas, foguetes ou simplesmente pelas fogueiras acesas pelos soldados senegaleses para cozinhar o seu rancho. O material usado para os fogos não era simples folhas de papel, mas documentos oriundos dos fundos do Arquivo Nacional. Perda irreparável. Isto gerou em mim um sentimento de indignação violento. Mas não enquadro minhas emoções na moldura do compromisso político. Este, eu tenho com a sociedade em que vivo. O meu compromisso político básico, realizando pesquisa em África, não é muito diferente do que eu sempre tive com relação ao meu trabalho: contribuir para a formação de pessoas conscientes de seus direitos e deveres e, com essa consciência, diminuir a desigualdade que tanto nos tem flagelado. Nem mais nem menos.

TEMA ATUAL

– Você tem se dedicado a pensar e escrever sobre a criouliização. Por favor, nos fale um pouco a respeito deste tema que lhe é tão caro. Você corrobora a ideia de que o mundo está em processo de criouliização?

WT – Começo pelo fim. Acredito sim que o mundo atual vive um processo análogo ao que os sociolinguistas chamam de criouliização. Minha colega Jacque-

line Knörr diria que se trataria mais de um mundo em pidginização. De um jeito ou de outro, a metáfora da criouliização, conforme propôs Ulf Hannerz (1987), nos serve para falar e pensar sobre a mistura e sobre o que antes era dado como discreto e separado e agora é tomado como borrado e misturado. O que se passou, se é que algo se passou? Muita gente responde com uma palavrinha mágica: globalização. Acho que precisamos mais que isto.

Metade das polêmicas nas Ciências Sociais dizem respeito à terminologia que usamos. Quais palavras são as melhores candidatas a se tornar um conceito? Os debates a esse respeito são intermináveis, frequentemente inférteis e infelizmente inevitáveis. Sim, o mundo de hoje é muito misturado, mas, na realidade sempre o foi. Criouliização serve para chamar a atenção para isto, mas não é exatamente assim que a tenho tomado em meus trabalhos sobre a Guiné-Bissau e Cabo Verde.

Procuro dar um sentido mais estreito ao termo e um uso mais conceitual. Eu o utilizo para me referir a um processo histórico que fez surgir uma entidade terceira de um encontro intersocietário envolvendo variadas vertentes civilizatórias. A essa entidade terceira, eu chamo de sociedade crioula. Ela não se confunde com as vertentes que participaram de seu nascimento, apesar de ter as fronteiras que a separam daquelas muito borradas ou apagadas; recruta de suas vertentes formadoras gente, práticas, valores, coisas e ideias, mas incorpora tudo isto como se dela fizessem parte. O problema é que nem todo encontro intersocietário produz uma sociedade crioula. Devemos então indagar sobre as condições de emergência da criouliização. Daí surge uma série de questões interessantes: o que diferencia a criouliização de uma simples mistura e a torna um conceito mais rico que outros similares, como hibridização e mestiçagem? Uma sociedade crioula se caracteriza por algum atributo estrutural ou ela só é assim caracterizada por sua história? Sendo um processo, como a criouliização termina?

Usada desse modo, a ideia de criouliização me tem sido útil para alcançar algumas generalizações. Além disto, tem se mostrado muito produtiva para formular hipóteses sobre a dinâmica das sociedades crioulas em cada momento de suas histórias, de modo semelhante ao que os sociolinguistas fazem no estudo das línguas crioulas.

LEITURAS

– Os estudos em África estão crescendo no Brasil, o que você diria para um jovem antropólogo que tem interesse em pesquisar em países do continente?

WT – Vou ser curto e grosso sobre isto. Primeiro, que ela ou ele jogue parte substancial de suas energias numa pesquisa de campo cuidadosa, longa e inten-

siva. Que aprenda a língua local e dialogue intensamente com os seus pares locais. Que não vá para África com um olhar colonizado, nem volte querendo colonizar. Explico-me. Que evite o mais possível toda forma de epigonismo e babaovismo para com os olhares hegemônicos, frequentemente disfarçados de libertários ou contra-hegemônicos (a isto chamo olhar colonizado). Mas, se sucedeu de nossa amiga ou amigo ter ido com esse espírito, que se liberte durante a experiência africana com o diálogo com os pares locais, e não retorne querendo fundar igrejas e colonizar mentes. Infelizmente tenho visto alguns casos assim. Ainda bem que são poucos. Segundo, que tenha a boa ambição e a energia para estabelecer diálogos complicados, quase esquizofrênicos: com os colegas brasileiros, que pouco sabem sobre África; com os colegas africanos em sua frequente precariedade institucional; com os parceiros dos centros hegemônicos (os de algumas instituições anglófonas ou anglófilas); e, sobretudo, com os estudiosos de África oriundos de lugares (e portadores de olhares) inusitados: do Japão, do México, da Índia, Rússia, China, Argentina, e toda uma plêiade de instituições europeias e latino-americanas que dificilmente poderíamos chamar de centrais no mundo de hoje. Em lugares como Portugal, Espanha, Alemanha, Eslovênia, Bélgica, Croácia, Itália e provocativamente incluiria até mesmo a França, tem gente fazendo uma boa antropologia baseados em instituições que dificilmente poderíamos caracterizar hoje como centros do pensamento antropológico. Terceiro, que vá procurando ter uma boa vida em campo, que seja uma experiência prazerosa. A receita para isto é relativamente simples: um pouco de bom senso, no sentido de ter ciência dos seus limites, ser minimamente safo para escapar, com sutileza, das situações difíceis (na Guiné isto é chamado de *dubriagem* e nos país francófonos as pessoas se referem a isto como *se débrouiller*) e uma vocação para a sociabilidade. Ser egoísta, individualista e fechado em si mesmo não ajuda em nada.

–O que você acha que tem sido feito de interessante, atualmente na antropologia sobre África? Qual a bibliografia atual tem lhe despertado interesse?

WT – Poucos anos atrás, num artigo em comemoração aos 40 anos do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília (Trajano Filho, 2011), eu dizia que andava um tanto desencantado com muito do que se chama antropologia. Na verdade, tenho lido os textos antropológicos sem muito encantamento: dos sentidos e da razão. Acho que a linguagem ficou muito cheia de jargão, a lógica teórica cheira mais a *marketing*, as descrições são confusas e as preocupações, muitas vezes, distantes das minhas. Isto se aplica à antropologia como um todo, mas o meu viés formativo se desencanta mais com aquelas peças que não têm sociedade como hóspede, se satisfazendo com

uma ideia frouxa de cultura e deixando correr à solta aquilo que Umberto Eco uma vez chamou de superinterpretativismo. A antropologia feita sobre os mundos africanos não está livre disto e, portanto, meu desalento também se refere a ela.

Penso, porém, que, se uma coisa deu certo na vida da disciplina foi o seu casamento com a história, em especial com uma história de inspiração etnográfica, que conjuga material de arquivo e as memórias vivas das pessoas. Tenho lido muita coisa boa feita por gente de filiação disciplinar variada sobre o mundo das cidades africanas nos períodos colonial e pós-colonial. Os tópicos tratados são muito variados, mas em geral trata-se da miuçalhã temática cara aos antropólogos, os temas pequenos, frequentemente subestimados em sua produtividade por sociólogos, cientistas políticos e economistas. Refiro-me aos esportes, aos gêneros narrativos que compoariam uma literatura popular, à moda, música, formas dramáticas, aquilo que poderíamos chamar de artes visuais (pintura e escultura), práticas de sociabilidade variadas como a dança o consumo de álcool, a prostituição e hábitos de consumo associado ao tratamento do corpo, entre outros. Para cada um desses temas eu posso citar alguns trabalhos muito interessantes, que não se satisfazem em ficar no pequeno, esboçando conclusões muito interessantes e diferentes das abordagens ortodoxas e superinstitucionalizadas sobre coisas como o colonialismo, a cultura política das sociedades coloniais e pós-coloniais e os fluxos de coisas, gente e ideias entre essas sociedades e aquilo que (muito a contragosto) chamamos de centro. Enquadro todos esses temas na moldura da cultura popular.

FUTUROS PROJETOS

– Bem, após conseguir um dos graus mais altos da vida acadêmica, anterior apenas ao de Professor Emérito, quais são os próximos projetos?

WT – Vou ser econômico sobre isto. Estou com 62 anos e tudo que espero ainda fazer é encontrar alguma consistência em tudo que fiz. Para isto meu projeto de agora em diante é mostrar a confluência lógica e necessária entre criouliização e cultura popular (que são as áreas que trabalhei durante toda a minha carreira antropológica). A última tende a ser efervescente em contextos marcados pela primeira. A única novidade que imagino poder aportar é oferecer uma nova concepção do que seja cultura popular. Tenho evitado tratá-la como um conjunto específico de formas expressivas (música, arte, danças...), como de modo geral tem sido feito. Termino telegraficamente, quem sabe gerando alguma expectativa por causa da forma enigmática com que vou enquadrar a questão. Para mim, cultura popular é uma dimensão da

vida social em que a cultura se desmente, lutando contra si mesma por meio de eternas incriminações acerca de sua verdade e de sua pretensa natureza não imitativa.

Denise Pimenta é mestre e doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP. Realiza trabalho de campo em Serra Leoa (Oeste Africano), desenvolvendo a pesquisa intitulada: “O gênero da sobrevivência: por detrás do Ebola”, que analisa a relação entre a epidemia de Ebola de 2014-2016 e as questões de gênero.

Laura Moutinho é Doutora em Antropologia Cultural pela UFRJ e Professora do Departamento de Antropologia da USP, sendo bolsista produtividade do CNPq desde 2008. Foi pesquisadora visitante no African Gender Institut, da University of Cape Town (UCT) na África do Sul e Visiting Professor of Public and International Affairs na Universidade de Princeton, Estados Unidos.

Pedro Lopes é mestre e doutorando em Antropologia Social pela USP. Participou da pesquisa internacional “Relations among ‘race’, sexuality and gender in different local and national contexts”, coordenada por Laura Moutinho, dedicando-se à investigação sobre a Cidade do Cabo, na África do Sul. Atualmente, é professor do curso de Arquitetura e Urbanismo da Escola da Cidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÉDART, Maarten

2016 *Of Strangers and Secrets: Continuity and Change in the Articulation of Belonging in Contemporary Liberia*. Halle, tese, Martin-Luther Universität.

DIAS, Juliana Braz; THOMAZ, Omar Ribeiro; TRAJANO FILHO, Wilson; e SILVA, Kelly Cristiane

2008 “Brazilian Anthropologists in Africa: Remarks on Theory, Politics and Fieldwork Overseas”. *Vibrant*, v. 5: 277-303.

HANNERZ, Ulf

1987 “The World in Creolization”. *Africa*, 57(4): 546-559.

KNÖRR, Jacqueline e TRAJANO FILHO, Wilson (orgs.)

2010 *The Powerful Presence of the Past: Integration and conflict along the Upper Guinea Coast*. Leiden, Brill.

Wilson Trajano Filho: Um profissional da alteridade

KNÖRR, Jacqueline e KOHL, Christoph (orgs.)

2016 *The Upper Guinea Coast in Global Perspective*. Nova York, Berghahn Books.

MÉNARD, Anais

2015 *Beyond Autochthony Discourses: Sherbro Identity and the (Re-)Construction of Social and National Cohesion in Sierra Leone*. Halle, tese, Martin-Luther Universität.

TRAJANO FILHO, Wilson

1984 *Músicos e música no meio da travessia*. Brasília, dissertação, Universidade de Brasília.

1993 “Rumores: uma narrativa da nação”. *Série Antropologia*, Brasília, p. 1-54.

2011 “Dilemas, projetos e questões: reflexões quase musicais de um antropólogo convertido”. In RIBEIRO, G. L.; FERNANDES, A. M.; MARTINS, C. B.; e TRAJANO FILHO, W. (orgs.), *As Ciências Sociais no mundo contemporâneo*. Brasília, Letras Livres/Editora unB.

TRAJANO FILHO, Wilson e RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs.)

2004 *O Campo da Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

Olhos luminosos e peles de metal

Danilo Paiva Ramos

Carolina de Camargo Abreu

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

✉️ dpaivaramos@gmail.com

caroldca@usp.br

El abrazo de la serpiente
Filme de Ciro Guerra
(Colômbia, 2015, 123 min.)

De certo, *El abrazo de la serpiente* não é um filme etnográfico. Apesar disso, qualquer etnógrafo que assista reconhecerá, na ficção, os detalhes realistas e minuciosos das descrições atentas daqueles que inspiram e fundamentam boa parte do roteiro: Theodor Koch-Grünberg e Richard Evans Schultes. E, talvez, cineastas e literatos reconheçam na trama os rastros de um bom romance de cavalaria, a nova busca de um santo graal-alucinógeno, ambientada não nas florestas temperadas e estepes europeias, mas na selva tropical amazônica. Vencedor de prêmio em Cannes e indicado ao Oscar, o longa de 2015 dirigido por Ciro Guerra e escrito por Jacques T. Vidal pretende-se também um documento crítico forjado a partir de um “ponto de vista indígena”. Visa a denunciar o extermínio de povos pela violência da exploração da borracha, escancarar o terror e a insanidade das missões católicas e questionar a paradoxal razão científica, chave para a compreensão intercultural, mas instrumentalizadora da guerra, do capitalismo e da intolerância. Entretanto, ao final do filme, os olhos luminosos de Karamakate, xamã-herói da trama, expressariam mesmo uma “perspectiva ameríndia”, ou espelhariam apenas os olhos brilhantes do diretor colombiano na pele das estatuetas de metal europeias e norte americanas?

Definindo o filme como uma viagem ao coração do Amazonas inspirada pelos diários dos exploradores que percorreram a região no início do século xx, Ciro Guerra sintetiza o enredo como sendo a história de Théo, um etnógrafo à beira da morte que precisa de um xamã-guerreiro para curá-lo¹. Este pajé é Karamakate, sobrevivente de um povo dizimado pela exploração da borracha. Para curar Théo, o xamã tem que encontrar os demais sobreviventes de seu povo e uma planta medicinal fictícia, a yakruna, árvore de flores brancas que vai se tor-

1 Entrevista de Ciro Guerra à Esquire Colombiana (13 de maio de 2015).

nando a metáfora onírica do filme. Passado, presente e futuro vão justapondo as trajetórias do etnógrafo à do etnobotânico Evan que, quarenta anos depois², encontra o velho Karamakate e com ele viaja em busca da yakruna. Enquanto os cientistas têm nos diários, câmeras fotográficas e mapas suas formas de registro e memória, o xamã vai mostrando como através de sonhos, do uso do caarpi, das visões e da viagem, importantes revelações permitem outros modos de conhecer, perceber e entender a existência. A todo o momento, os maus entendidos, os risos, as desavenças e cuidados curativos vão evidenciando as diferenças e semelhanças, os antagonismos e empatias de pessoas, indígenas e não indígenas, situadas entre mundos em contínuo desequilíbrio e tensão.

A mudança constante da perspectiva da câmera entre a primeira e a terceira pessoa, a revelação de detalhes dos elementos e seres da floresta são recursos que criam a experiência fílmica como um jogo de alteridades. Ora caminhamos pisando pelas folhas da selva, ora observamos, já com alguma distância, os corpos e diálogos – tantas vezes incompreensíveis – dos personagens, como que por sobre seus ombros. Os planos fechados em detalhes dos rostos, da floresta, nos objetos de interesse, os ensaios imagéticos com diferentes texturas parecem tentar nos convencer que pegamos emprestados o olhar e o corpo daqueles personagens. Através deles somos convidados a uma experiência cinematográfica do realismo fantástico sul-americano³.

A escolha estética do Preto e Branco (P&B) para a fita torna o filme impressionante. O P&B não apenas ressalta a exuberância das formas da floresta e a diferença dos contornos humanos, mas principalmente, e deliberadamente, encena o documento, neste caso, o documento antropológico. Ainda a trama do filme se faça como imbricação de diferentes planos e gêneros discursivos - mitos e narrativas de sonhos, relatos de cadernos de campo, profecias xamânicas-, o filme ancora-se, precisamente, na força da retórica da escrita etnográfica⁴.

O xamã Karamakate pode ser situado como o polo “tradicional-moralizador-puro” da trama, propiciador de um fluxo de identificação contínua ao longo do filme. Menos um diplomata e mais um cavaleiro-juiz, ele é o guardião de práticas e saberes ancestrais. Jovem, o xamã é capaz de curar, guiar e orientar o etnógrafo. É capaz de repreender os sobreviventes de seu povo pela rendição aos “brancos” e pelo mau uso dos conhecimentos xamânicos. Velho, Karamakate é guiado pelo etnobotânico num percurso que vai curando seu esquecimento, seu estado de *Chullachaqui*⁵ à medida que revela e transmite seus conhecimentos ao cientista. Enquanto Théo, o primeiro viajante, parece ser um estudioso comprometido com a descrição e entendimento do universo indígena, mas com um terrível e egoísta medo da morte; Evan devota sua vida às plantas e volta-se ora à yakruna, por suas propriedades medicinais, ora à seringueira, pelas possibilidades para a indústria da borracha num período de guerra. Com “roupas de bran-

2 No filme o personagem etnógrafo Théo viaja para a Amazônia em 1903 e etnobotânico Evan em 1941.

3 Aproveitando expressões de Gilberto Perez e André Bazin, David Mac Dougall (2006) pontua que a presença não é uma ilusão no cinema, mas uma alucinação que é verdadeira em seus efeitos. Mac Dougall, antropólogo cineasta, considera o filme recurso poderoso de perturbação das fronteiras entre a percepção sensorial e a memória (ou sonho).

4 Vale lembrar como *O abraço da serpente, dois anos entre os indígenas* [1909] - que conta a viagem de Koch-Grünberg entre 1903 e 1905 -, foi um grande sucesso na Alemanha, tendo suas primeiras edições rapidamente esgotadas (Kraus, 2004).

co”, marcado pela violência dos padrões da borracha, mas ainda conhecedor da cosmologia e língua de seu povo, Manduca é o guia e companheiro indígena do explorador alemão, em contraste permanente com o protagonista xamã. Esse complexo jogo de espelhos entre os personagens cria oposições tensas entre o “índio tradicional” e o “índio caboclo”, entre o “cientista humanista” e o “cientista especialista”.

Os “atores indígenas”, também chamados de não atores em muitas mídias, contracenam com os ditos “atores internacionais”, ou “atores profissionais” Jan Bijvoet (Théo) e Brionne Davis (Evan). Nilbio Torres, que assume o personagem Karamakate, conta que ao aceitar o convite para trabalhar no filme pensava que ajudaria na logística ou no carregamento de equipamentos. Surpreendeu-se ao ser convidado a interpretar o papel principal. O senhor Antonio Bolivar (Karamakate mais velho) diz que aceitara a atuação como uma forma de luta pelo seu povo Ocaina. Queria mostrar aos jovens a importância de seus costumes e história. Nas pausas da filmagem, contam que muitas vezes se sentiam tristes ao encenar momentos tão difíceis da história dos povos da região. Já o ator belga Jan Bijvoet afirmou à mídia EFE que “Cuando escuchas esas terribles historias (de opresión y muerte contra los indígenas), te sientes culpable, obviamente. Los blancos hemos hecho tropelías en todos los sitios (...). Y aún las seguimos haciendo” (EFE, 2016). Por um lado, o encantamento com os contrastes P&B de uma paisagem amazônica exuberante ergue o cenário para a valorização das práticas, substâncias e conhecimentos xamânicos “tradicionais” como os sonhos do caarpi, as conversas da coca (conhecida como mambe) e da viagem da yakruna. Por outro, a denúncia a partir de um ponto de vista indígena aponta a violência e terror das missões e da exploração da borracha que causam a decadência de uma cultura indígena genérica existente apenas nas memórias do velho xamã refugiado.

O abraço da serpente faz uso extenso de estratégias discursivas da autoridade antropológica para imprimir efeitos de verdade à própria ficção. Essa operação mostra-se escancarada pelo uso de fotografias dos diários de Koch-Grünberg montadas junto aos créditos finais da película, e então anunciadas como registros raros, etnográficos. Nas palavras do diretor:

Me baseei nos diários dos exploradores inicialmente, mas quando fui para a Amazônia, isso era completamente diferente do que eles documentaram. Não temos uma memória coletiva desse tempo como sociedade. É uma época perdida. A ideia era voltar a isso, trazer isso de volta mesmo que isso não existisse mais. Isso existiria novamente no filme (Ciro Guerra).⁶

O longa busca revelar-se como uma simulação fílmica da experiência

6 VICE, Camilo S. “El Abraço de la Serpiente” é um filme violento e psicodélico sobre a colonização da Amazônia”. Folha de São Paulo – 2 de setembro de 2016. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2016/01/1728989-el-abraço-de-la-serpiente-e-um-filme-violento-e-psicodelico-sobre-a-colonizacao-da-amazonia.shtml>. Acesso em: 31 de agosto de 2016.

amazônica, quando, na verdade, sustenta-se como um simulacro. E, embora o simulacro seja a representação de elementos que nunca existiram ou que não possuem mais o seu equivalente na realidade, o simulacro é verdadeiro, ressalta Eclesiastes: “[o] simulacro nunca é aquilo que esconde a verdade – é a verdade que esconde que não existe”⁷. Nesse sentido, o encanto e a nostalgia com os “povos dos diários” parecem cegar o cineasta quanto aos “povos diante de si”. Em seu “pessimismo sentimental” (Sahlins, 1997), Guerra procura recriar o passado sem valer-se do modo como os habitantes da região contam a história do Uaupés⁸. Convida atores indígenas, vale-se de minuciosas descrições etnográficas sem, no entanto, dar voz àqueles que poderiam ser seus interlocutores e cocriadores.

Um dos pontos destacados pelo diretor como uma virtude do filme é a variedade de línguas utilizadas. Os diálogos são expressos em ocaina, ticuna, cubeo, espanhol, português, alemão, latim e catalão. Em entrevista para a mídia Cinéfilos Colombia⁹, o ator Nilbio Torres, da etnia Cubeo (o jovem Karamakate), conta que a maior dificuldade que ele, Antonio Bolivar (Karamakate velho), da etnia Ocaina, e Miguel Ramos (Manduca), da etnia Ticuna, tiveram durante as filmagens foi a comunicação entre si. Durante as gravações, precisavam falar suas línguas maternas, mas sem compreenderem um a língua do outro (ocaina, ticuna e cubeo). Se aos ouvidos do espectador não indígena ecoa uma mesma e exótica língua, inteligível rapidamente pelas legendas, os diálogos entre os atores seguiram como um simulacro de comunicação representada, fruto de uma situação de incompreensão verbal.

O simulacro pode ser observado também quanto a outros aspectos culturais representados. As imagens cosmológicas da serpente astral, da árvore florida (yakruna), do mestre caarpi e da onça onírica delineiam os contornos de uma espécie de xamanismo genérico, já que tais elementos são extraídos de diferentes povos e regiões e, muitos deles, não estão presentes no Uaupés. Tais elementos são articulados pelo realismo fantástico do cineasta que vaga entre a “retórica salvacionista”¹⁰ e o neoxamânismo a desnudar os limites da razão. O filme constitui, assim, um forte “ponto de vista artístico-acadêmico” a partir de simulacros linguísticos, cosmológicos, étnicos e historiográficos que criam um efeito especial de “ponto de vista indígena” estetizado num compromisso saturado com o belo, o puro e o tradicional.

Sem terem sido convidados para a exibição regional do filme, os benzedores puinave manifestaram sua apreensão com relação à saúde e vida dos atores e equipe de filmagem¹¹. As cenas finais foram rodadas em paisagens que correspondem a seus lugares sagrados. Montanhas e corredeiras habitadas por poderosos “Donos”¹², onde são encontrados os rastros de seus ancestrais, são paisagens míticas onde os xamãs puinave colhem plantas curativas e realizam práticas rituais fundamentais para a cura e proteção de seu povo. Sem terem

7 Citado por Jean Baudrillard, em *Simulacros e Simulação* (1981). O discurso de simulação não pode ser desmascarado, pontua Baudrillard, porque não é falso. Limítrofe é a distinção entre o verdadeiro e o falso, do que é produzido e do que é autêntico. Imitação bem que torna-se um. “[F]ingir, ou dissimular, deixa intacto o princípio da realidade: a diferença continua a ser clara, está apenas disfarçada, enquanto que a simulação põe em causa a diferença do verdadeiro e do falso, do real e do imaginário”. (Baudrillard, 1981: 10)

8 Região amazônica que abarca o Estado do Uaupés, no lado colombiano, e parte do Alto Rio Negro, no lado brasileiro da fronteira.

9 Entrevista à mídia Cinéfilos de Colombia de 27 de maio de 2015.

10 Ver Johannes Fabian (1983).

11 Laszorillas. Mal estar por El Abraço de la Serpiente. Disponível em: <http://www.laszorillas.co/malestar-indigena-por-el-abraço-de-la-serpiente/>. Acesso em: 30 de agosto de 2016.

12 Seres que exercem domínio sobre lugares e certos grupos de animais.

sido consultados sobre as filmagens em seu território, as lideranças puinave dizem temer o turismo. Após o filme, dezenas de não indígenas começaram a dirigir-se para a região desejando visitar o cenário do longa. Lideranças mais revoltadas denunciam o desrespeito ao direito de consulta prévia e informada previsto pela Constituição Colombiana e exigem reparações. Comprometido com a denúncia do extermínio de povos indígenas genéricos, *O abraço da serpente* parece não ver nas populações locais reais interlocutores fundamentais seja para o diálogo criativo, seja para o respeito moral e ético.

De fato, *O abraço da serpente* explora com grande competência as possibilidades sensoriais da narrativa audiovisual. É um filme visceral, que acessa alguns dos ritmos dos fluxos fluviais, das febres e calafrios amazônicos. Se, por um lado, somos transportados para o contexto da selva através do uso preciso de técnicas cinematográficas, por outro, a ausência de referências históricas e a justaposição entre o presente fílmico e os diferentes tempos históricos não datados dos personagens constrói imagens “eternas do passado” (cf. Benjamin, 1994) e (re)produz uma certa experiência mítica. Tal experiência, entretanto, desprovida de compromisso ético, de real interlocução com as populações locais, é oca, vazia como a noção êmica fictícia do Chullachaqui.

No dia 20 de abril de 1903, o então auxiliar científico do Museu Etnológico de Berlim Theodor Koch-Grünberg deixava a Alemanha rumo ao Brasil para a realização da expedição etnográfica que o levou a conviver por anos com interlocutores indígenas da região do Alto Rio Negro-AM (Kraus, 2004). Sobre a obra de Koch-Grünberg, Schaden dirá que “como poucos, soube ver sempre no habitante das selvas o seu semelhante, o ser humano merecedor de profunda simpatia e de grande amizade” (Schaden, 1953: 135). Em *O abraço da serpente*, apesar da riqueza de detalhes embasada pelos diários etnográficos, não temos acesso ao ponto de vista humanista de Koch-Grünberg ou de Richard Evans Schultes que conviveram anos com os povos da região. Procurando e orgulhando-se de reconstituir, cinematograficamente, um “ponto de vista indígena” sobre a Amazônia, o filme fabrica um complexo simulacro que nada mais expressa que o próprio “ponto de vista do cineasta” com o qual nos identificamos, tal como num bom livro de Gabriel García Márquez.

Danilo Paiva Ramos é mestre (2006) e doutor (2014) em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Realizou pós-doutorado em Antropologia Linguística pela Universidade do Texas (2015-2016, BEPE-Fapesp), e agora é pós-doutorando também em Antropologia Social pela USP. Coordena o Grupo de Estudos de Antropologia e Linguística (GEAL-USP).

Carolina de Camargo Abreu é mestre (2006) e doutora (2012) em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Membro do Núcleo de Antropologia, Performance e Drama – Napedra e pesquisadora associada ao Grupo de Antropologia Visual – Gravi e ao Núcleo de Antropologia Urbana – NAU.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGÊNCIA EFE

2016 “*El abrazo de la serpiente*” trata sobre no prejuizar, dice su protagonista. Disponível em: <http://www.efe.com/efe/america/cultura/el-abra-zo-de-la-serpiente-trata-sobre-no-prejuizar-dice-su-protagonis-ta/20000009-2787817>. Acesso em: 30 de agosto de 2016.

BAUDRILLARD, Jean

1981 *Simulacros e simulação*. Lisboa, Antropos.

BENJAMIN, Walter

1994 “Sobre o conceito de história”. In _____, *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura – vol 2*. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. São Paulo, Brasiliense.

CINÉFILOS DE COLÔMBIA

2016 *El Abrazo de la Serpiente – Entrevista – Nilbio Torres*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DBWrPP6lF3A>. Acesso em: 30 de Agosto de 2016.

EL ESPEJO

2016 *El Abrazo de La Serpiente (sin cortes) entrevista con Tiapuyama (Antonio Bolivar)*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yBAwxIG4D-s>. Acesso em: 30 de Agosto de 2016.

ESQUIRE COLOMBIANA

2016 *Ciro Guerra / El abrazo de la serpiente*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7YUBoeq87CM>. Acesso em: 31 de agosto de 2016.

FABIAN, Johannes

1983 *O tempo e o outro*. Petrópolis, Editora Vozes.

LASZORILLAS

2016 *Mal estar indígena por El Abrazo de la Serpiente*. Disponível em: <http://www.laszorillas.co/malestar-indigena-por-el-abrazo-de-la-serpiente/>. Acesso em: 30 de agosto de 2016.

KRAUS, M.

2004 “Y cuándo finalmente pueda proseguir, eso solo lo saben los dioses”. *Boletín de Antropología*, Medellín, v. 18, n. 35: 192-209.

MAC DOUGALL, David

2006 *The Corporeal Image. Film, Ethnography, and the Senses*. Princeton e Oxford, Princeton University Press.

SAHLINS, Marshall

1997 “O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 03, n. 01: 41-73.

SCHADEN, E.

1953 “A obra científica de Koch-Grünberg”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 1, n. 2: 133-136.

VICE, Camilo S.

2016 “‘El Abrazo de la Serpiente’ é um filme violento e psicodélico sobre a colonização da Amazônia”. *Folha de São Paulo* – 2 de setembro de 2016. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2016/01/1728989-el-abrazo-de-la-serpiente-e-um-filme-violento-e-psicodelico-sobre-a-colonizacao-da-amazonia.shtml>. Acesso em: 31 de agosto de 2016.

Contrapontos entre o universal e o particular: a narrativa apoética da parte e do todo no contexto da modernidade-mundo

Francisco Alves Gomes

🏠 Universidade Federal de Roraima e Universidade Federal de Pernambuco | Boa Vista, RR, Brasil

✉️ francisco.ag@ufr.br

ORTIZ, Renato.
Universalismo e diversidade: contradições da modernidade-mundo.
São Paulo, Boitempo,
2015, 176p.

Como discutir hermeticamente a ideia de universalismo em um campo emblemático da diversidade proposta pela modernidade-mundo alegórica do século XXI? Mais do que isso, como pensar a diversidade dentro de uma lógica narrativa pautada idilicamente

pelo conceito de universalismo no contexto da globalização? O livro *Universalismo e diversidade: contradições da modernidade-mundo*, de autoria de Renato Ortiz, apresenta um debate crítico apoético e incômodo sobre o fenômeno do universalismo moderno, com ênfase na ideologia da diversidade, enquanto símbolo categórico do que o autor prefere chamar de “modernidade-mundo”, isto é, a globalização.

Trata-se, na verdade, de um importante trabalho de reconstrução e resgate bibliográfico, teórico e metodológico, de caráter quase artesanal, no qual o autor empenha-se em pontuar os sentidos e contrassentidos em torno das ideias implícitas e explícitas subjacentes à noção conceitual do “singular” e do “plural”, tendo por base as reflexões históricas que embarcam no pensamento grego e desembarcam nas ponderações contextuais contemporâneas, com o fim primeiro, mas não único, de refletir sobre a sensação inaudível de desconforto protagonizado pelo universalismo, enquanto categoria política e filosófica, face ao pluralismo acoplado à ideia de diversidade.

O livro em si é estruturado em cinco capítulos muito bem escritos e dimensionados em forma de ensaios, cujas temáticas distintas interligam-se via litígios acaudilhados sob a mesma designação alegórica, por meio de uma narrativa de linguagem técnica, que conduz o leitor a uma viagem acadêmica com escalas e conexões que problematizam a diversidade, ao mesmo tempo que serve de linha norteadora aos meandros do debate sob a égide da globali-

zação, tendo-se a acuidade de não se prender ao lugar-comum das discussões enfadonhas e corriqueiras em torno do tema da modernidade-mundo, uma vez que constrói uma leitura própria da temática apresentada.

No primeiro ensaio da obra, objeto de discussão do capítulo 1, Ortiz trata de esclarecer os sentidos originários e circulantes da polissemia das palavras, tendo como escopo, logicamente, os termos “universalismo” e “diversidade”. Nesse sentido, para o alcance do alvo pretendido, o autor utiliza-se de subsídios teóricos elementares, sobretudo de pensadores clássicos e contemporâneos das ciências humanas. A partir dessa reflexão teórica, de certo modo incipiente, porém suficiente ao que se propõe, Ortiz chega à conclusão de que determinados conceitos como “humanidade, democracia, cidadania e igualdade tornaram-se valores partilhados e são utilizados para resignificar as diferenças. A ideia da diversidade como valor universal é um oxímoro” (: 35).

Em outras palavras, a diversidade, então, é compreendida como um oxímoro em razão de ter um formato semântico moldado por uma combinação de palavras de sentidos aparentemente contraditórios, mas que, dentro de um contexto econômico, político, social ou cultural, reforça a expressão e o sentido adotado na narrativa. Assim sendo, “o oxímoro da diversidade é um emblema da contemporaneidade. Cabe ao esforço intelectual desvendar sua expressão e suas ambiguidades” (: 35).

Nessa esteira, observa-se que o proponente dessa ideia lança, em tese, o argumento da crítica compromissada ao fomentar a reflexão ponderada sobre a emergência da diversidade como algoritmo universal, isto é, enquanto valor econômico onde *jaz* o oxímoro. Não obstante, deixa transparecer nas entrelinhas de sua obra que esse “trocadilho semântico” analítico reluz um conflito conveniente, uma vez que qualifica o *nicho* social que contemplamos na contemporaneidade.

Dentro desta ótica, essa tensão interesseira, ocasionada por tal cenário que cintila nesse novo estágio emblemático da modernidade-mundo, propicia um debate vigoroso no campo das ciências sociais, ponto anteriormente discutido em seu trabalho intitulado *A diversidade dos sotaques*, publicado em 2008. Essa querela, à luz da história intelectual, vem sendo edificada em diferentes linguagens e sotaques, em vista das transformações e quebras de paradigmas, não apenas nos âmbitos político, econômico e social, mas também no campo intelectual.

Sobre esse assunto, podemos argumentar que em determinado momento histórico vivenciamos a égide dos fundamentos da unidade, a qual denotava homogeneidade. Ao mesmo tempo, em contraposição, vivenciamos o seu inverso, pautado pelos princípios da particularidade, marcando em seu domínio a incumbência do relativismo, em razão da existência da heterogeneidade. Esta análise é muito bem explorada no ensaio atinente ao capítulo 2, momento em que discute-se o papel das ciências sociais frente às transformações de caráter conceitual e de forma, bem como a diversidade das interpretações que, via de

regra, intensifica o mal-estar do universalismo contemporâneo.

Desse modo, o mal-estar supramencionado surge como resultado do elevado nível de relativismo presente nos estudos e nas ponderações próprias das ciências sociais. Nesse aspecto, destaca-se a forma como Ortiz aborda os diferentes sotaques específicos da área do conhecimento em questão. Ao aproximar-se da temática, o autor em tela faz uso de um discurso lúcido e realista, utilizando-se de conceitos como imperialismo e alienação cultural para refutar a explicação do mundo a partir da lupa do eurocentrismo.

Entretanto, sem adentrar com entusiasmo e profundidade nos temas, apresenta em linhas gerais os nortes históricos da consolidação das ciências sociais enquanto área do conhecimento científico dotada de um saber autônomo, voltado à compreensão da modernidade-mundo. Nesse contexto, o autor faz uso, principalmente, de dois pensadores clássicos: Émile Durkheim e Max Weber.

As referências a tais autores clássicos justificam-se em razão de serem considerados pela comunidade acadêmica, não sem ressalvas, os principais tradutores (dentre outros) do idioma do raciocínio sociológico no âmbito da leitura do cotidiano. Assim sendo, nas palavras de Ortiz (: 61), “penso ser possível dizer que o idioma das ciências sociais é compartilhado por uma mesma comunidade de falantes, cujos sotaques são, no entanto, distintos”.

Em outros termos, o autor quer dizer que as ideias de universalismo e diversidade, por exemplo, são traduzidas de diferentes maneiras no campo das ciências sociais; em virtude disso, afirmamos seu sentido polissêmico, uma vez que a interpretação sociológica e/ou antropológica carrega em seu bojo o carma do relativismo. Ou seja, o significado de universal e de diversidade depende mais ou menos do foco teórico que se adota.

No contexto da globalização, o sentido polissêmico das palavras universal e diversidade demonstra que elas são redesenhadas conforme seus arranjos políticos e sociais, em razão de sua capacidade de movimentação conceitual, mobilística e elástica, bem como da cadeia temporal, representada pela modernidade e pela tradição.

Sobre este tema, Ortiz trata-o em ensaio específico, situado no capítulo 3, devido à importância do assunto e à necessidade de entendimento da influência do ontem e do hoje na formulação das ideias e atitudes locais e globais, à guisa dos constructos teóricos e epistemológicos de Ribeiro e Escobar (2012) sobre a insurgência do “provincianismo metropolitano” e do “cosmopolitanismo provinciano”.

Assim sendo, a reflexão em torno da modernidade e da tradição inicia-se via análises etimológicas dos termos, momento em que o estudo preocupa-se em diferenciar conceitos e definições, como antigo/velho e modernidade/antiguidade. Nesse sentido, para o alcance do assunto objetivado, Ortiz faz uso dos estudos de Le Goff (1984, 1990) atinentes à temática em questão. Nesses termos,

o professor da Unicamp adota os mesmos mecanismos utilizados por Le Goff ao recorrer à história semântica das palavras para compreender o dualismo presente nos termos dicotômicos.

Nos ensinamentos de Le Goff (1984), é evidenciado que, no decorrer do período histórico, a sociedade foi capaz de edificar acepções díspares para os termos antigo e moderno, por exemplo. Em outras palavras, com o tempo, esses conceitos tendem a passar por um processo de metamorfose, cuja transformação reflete nada mais, nada menos que os arquétipos ideológicos de cada tempo e espaço e, por vezes, ultrapassa as barreiras da história, sobretudo na história narrativa do Ocidente.

Nas palavras de Ortiz (: 89), “[...] recuperar alguns desses argumentos (não todos) e compreendê-los seria talvez uma maneira de esclarecer questões presentes”. Diante disso, o autor faz uso do referido artifício analítico para edificar a arqueologia das ideias, com o olhar esperançoso e utilitarista de que tal constructo teórico seja útil para a releitura dos fenômenos dos tempos atuais. No entanto, cabe destacar que a leitura elaborada pelo autor é retrospectiva e interessada, uma vez que privilegia o aspecto da diferença.

No que se refere a esta vertente centralizada na diferença, torna-se evidente tal perspectiva adotada por Ortiz (2015) no ensaio da quarta parte de sua obra. Assim sendo, no capítulo 4 o autor enfatiza a eminência do relativismo cultural no contexto do universalismo e da diversidade, utilizando-se, como sempre, do instrumento analítico da arqueologia das ideias como ponte de safena para o entendimento dos fenômenos de nosso tempo.

Neste aspecto, é oportuno salientar que o referido ensaio configura-se, talvez, como o mais proeminente de sua obra, em virtude de abarcar em um curto espaço textual uma gama de caracteres e ponderações genuinamente antropológicas, muito bem conectadas, acerca do debate sobre o relativismo cultural, que em sua acepção assenta-se num pressuposto pautado na inteireza absoluta da cultura.

Não se trata tanto de postular seu isolamento, afinal, por mais sólidas que sejam as fronteiras, os grupos sociais interagem entre si. A rigor, a temática do contato é uma dimensão importante dos estudos culturalistas [...]. O problema é a noção de inteireza que permite associar a cultura às metáforas do caráter e da identidade. Nesse sentido, ela seria um Ser que se conjuga no singular. O pluralismo na visão relativista é, na verdade, uma justaposição de singularidades (: 111).

Em outras palavras, o autor tece uma crítica à tendência relativista de concentrar, de modo absoluto, todos os seus esforços na esfera cultural, tomando a cultura como a totalidade da vida social, e não apenas uma de suas dimensões; ou seja, nesse campo, o plural torna-se mais adequado que o singular. No entanto, o debate sobre o relativismo tende a reificar a cultura como uma entidade

singular repleta de representações simbólicas.

Desse modo, analisando as colocações acima fornecidas, identificamos implicitamente um itinerário intelectual calcado em Bourdieu (2007), principalmente quando Ortiz (2015) refere-se à noção de cultura enquanto representações simbólicas de uma entidade singular. Na concepção bourdieusiana, a noção de cultura é compreendida “[...] como um conjunto comum de esquemas fundamentais previamente assimilados, e a partir dos quais se articula [...] uma infinidade de esquemas particulares diretamente aplicados a situações particulares” (Bourdieu, 2007: 208-209).

Esse arquétipo bourdieusiano de pensar a cultura inculta nas arestas desse debate a necessidade de se rever certas correntes de pensamento enquanto processos epistemológicos de construção e/ou consolidação da ciência, isto é, enquanto forma de evadir-se do mito adâmico, conforme destacado por Ortiz, tal como procedeu Boas (2010), ao concentrar esforços na desvinculação da cultura e da língua em relação à raça, na qual estiliza o modelo de superação das falácias para além do *status quo*, conforme prognósticos de Kuhn (2000).

A esse respeito, inclusive, encontramos no último ensaio da obra em análise, referente ao capítulo 5, uma tentativa aproximada desse processo de fissura de paradigmas e rupturas epistemológicas no contexto das ciências sociais. Ortiz propõe, mesmo que indiretamente, uma leitura da diversidade conglomerada ao ineditismo quando efetiva sua análise da ressignificação do termo em questão no contexto do discurso empresarial, tendo por princípio basilar as transformações do mundo contemporâneo.

Nesse sentido, a noção de “diversidade” faz-se presente nos itinerários sociais dos “agentes promotores dos arranjos produtivos locais e globais”, os quais o autor denomina “homens de empresas”. Isto posto, “uma maneira de compreender o sentido do diverso, da diferença, é retomar o debate sobre a globalização que se faz entre os executivos das corporações transnacionais e os homens de marketing nos anos 1980” (: 114).

Em outros termos, o autor defende, neste momento, que a observação conjuntural da globalização, enquanto processo, pode servir como termômetro analítico à medida que demonstra uma não ficção comum entre mercados e procedimentos globais. Todavia, as distinções apresentam-se no campo cultural. É exatamente em razão desse detalhe hermético que o debate acerca da diversidade deve centra-se sobre a esfera cultural. Paralelo a essa discussão, observa-se que, apesar da centralidade analítica adotada por Ortiz em relação à globalização, o presente ensaio não se prolonga nas explicações, muito menos adentra no debate academicista no que pese a modernidade-mundo.

Paralelo a esse ponto, um norte importante que observamos tem a ver com o destaque à noção de espaço, que o autor sublinha como determinante para o

diagnóstico dos novos tempos. Sendo assim, o olhar macro torna-se necessário, uma vez que favorece uma estratégia de singularização do mundo, momento em que o proponente enaltece a necessidade de se compreender o todo em detrimento das partes.

Nesse contexto, temos duas vertentes: por um lado, os estudos sobre a globalização, que ressaltam o calibre da unicidade do orbe, por outro, a corrente pós-moderna, que aquilata a diferença. Em virtude disso, Ortiz (: 116) destaca a “tensão entre o único e o diverso, o plano e o caleidoscópio das idiosincrasias locais”.

Além de destacar a importância da noção de espaço para a compreensão da contemporaneidade, a obra de Ortiz tem por mérito a ilustração da discussão bibliográfica sobre o lugar da diversidade na literatura específica da área de comércio e marketing. É salutar mencionar o cuidado que o autor tem no trato das palavras. Nesta parte do ensaio, Ortiz evita a utilização do termo “diversidade”, pois ele explica que essa palavra inexistente na literatura consultada. Por isso, opta por empregar os termos “diverso” e “diferença” em várias passagens do texto.

O quadro discursivo destacado acima reforça as assertivas de Fleury (2000) acerca das experiências das empresas brasileiras no âmbito do gerenciamento da diversidade cultural do país. Nessa esteira, apesar do contexto cultural diversificado em que atuam as empresas nacionais, a temática da diversidade cultural ainda é recente nas agendas de discussões. No entanto, torna-se cada vez mais latente a implementação de estudos que focalizem essa temática, pois, se uma organização detém uma identidade, o mote da diversidade é determinante, conforme entende Ortiz.

Nessa perspectiva, os trabalhos de Taylor Cox (1991; 1994) evidenciam muito bem esse novo paradigma de mercado, cujo lema denuncia a seguinte constatação: se não há debate, não tem como haver reflexão crítica efetiva sobre o tema, nem uma arqueologia semântica e etimológica dos termos e seus conectores. De acordo com esse autor, a gestão da diversidade implica, dentre outros, o planejamento e a execução de processos e práticas gerenciais de pessoas, tendo como foco a potencialização da diversidade, evitando-se, assim, seus percalços no seio da empresa e na lógica do mercado (Cox, 1994).

As assertivas de Cox são ilustradas com maestria na obra de Ortiz, que faz uso do pensador contemporâneo para estilizar seu ponto de vista sobre gestão da diversidade no contexto empresarial. Contudo, o autor vai mais além ao tecer críticas aos livros e artigos que “são escritos no imperativo e lembram incessantemente a necessidade de não perder de vista os objetivos práticos dos empreendimentos” (: 125).

Sobre este assunto, Alves e Galeão-Silva (2004) apontam que a literatura internacional específica sobre o tema defende que a gestão da diversidade é mais efetiva para o combate das desigualdades sociais por usar variáveis de meritocracia e permitir o alcance das benesses econômicas para os indivíduos

e as empresas. No entanto, esses mesmos pesquisadores contradizem os argumentos da literatura internacional ao concluir que:

[...] A transposição dessas práticas para o contexto brasileiro, porém, encontra um elemento complicador em sua adoção quando se considera a ideologia da democracia racial brasileira, que mascara o preconceito e entra em tensão com a ideologia da gestão da diversidade (Alves e Galeão-Silva, 2004, p. 1).

Nesta perspectiva, corroborando Alves e Galeão-Silva (2004), Ortiz (: 137) aduz que “os textos de administração de empresa dão-nos algumas vezes a impressão de um prodigioso hibridismo intelectual”. Em outros termos, entende-se que, no constructo teórico fundante do ideal empreendedor, o discurso empresarial é convincente, uma vez que nos leva a uma rede de sentidos que ultrapassa a simples barreira do instrumental. Ou seja, conceitos como reconhecimento, pluralismo, respeito e cidadania são provocados verbalmente, na ordem do discurso, enquanto simples enunciação de uma estratégia de marketing no divã da modernidade-mundo.

Portanto, diante do que foi brevemente exposto, cabe destacar que Ortiz apresenta sua visão crítica; porém, adota um exame superficial do que se propõe, desde a análise arqueológica conceitual e semântica dos termos “universalismo” e “diversidade”, passando pela crítica à proposta culturalista, até chegar na apresentação de um arcabouço teórico alternativo, que corresponda às transformações conceituais e semânticas do mundo contemporâneo, sem se “deixar levar” pela não menos fácil reverência aos fundadores das discussões atinentes ao tema.

Estudos como este apresentado pelo autor revelam o quanto de novo um pesquisador insistente pode extrair dos temas mais usuais da contemporaneidade, temas estes que pareciam claramente esgotados. Ledo engano. Com exceções de afinação acadêmica e instrução científica, Ortiz compõe uma obra digna de resenha crítica enquanto instrumento clássico do exercício epistemológico praticado por um pensador em intensa harmonia com o seu tempo, com este mundo contemporâneo repleto de transformações e crises típicas da diversidade da modernidade-mundo.

Francisco Alves Gomes é mestre (2013) e doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal de Pernambuco. Atualmente, é Professor Efetivo da Carreira do Magistério de Ensino Básico, Técnico e Tecnológico – EBTT, do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Roraima – UFRR. Foi Professor Efetivo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Roraima – IFRR (2016).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, Mario Aquino e GALEÃO-SILVA, Luis Guilherme
2004 “A crítica da gestão da diversidade nas organizações”. *Rev. adm. empres.*, São Paulo, v. 44, n. 3: 20-29.
- BOAS, Franz
2010 *A mente do ser humano primitivo*. São Paulo, Editora Vozes.
- BOURDIEU, Pierre
2007 *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva.
- COX, Taylor
1991 “The Multicultural Organization”. *The Executive*, v. 5, n. 2.
1994 *Cultural Diversity in Organizations: Theory, Research and Practice*. São Francisco: Berrett-Koehler Publishers.
- FLEURY, Maria Tereza Leme
2000 “Gerenciando a diversidade cultural: experiências de empresas brasileiras”. *Rev. adm. empres.*, São Paulo, v. 40, n. 3: 18-25.
- KUHN, Thomas
2000 *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo, Perspectiva.
- LE GOFF, Jacques
1984 “Antigo/moderno”. In ROMANO, Ruggiero (org.), *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
1990 *História e memória*. Campinas, SP, Editora da Unicamp.
- ORTIZ, Renato
2008 *A diversidade dos sotaques: o inglês e as ciências sociais*. São Paulo, Brasiliense.
- RIBEIRO, Gustavo Lins e ESCOBAR, Artur (orgs.)
2012 *Antropologias mundiais: transformações da disciplina em sistemas de poder*. Brasília. Editora UnB.

Notas sobre os usos contemporâneos do peiote

Isabel Santana de Rose¹

🏠 Universidade Federal de Minas Gerais | Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

✉ belderose@gmail.com

LABATE, Beatriz Caiuby e CAVNAR, Clancy (eds.). *Peyote: History, Tradition, Politics and Conservation. Santa Barbara/Denver, Praeger, 2016, 312p.*

O livro consiste em uma coletânea interdisciplinar que tem como eixo central o cacto peiote, *Lophophora williamsii*, popularmente conhecido por suas propriedades psicoativas e pela presença da mescalina, o principal princípio ativo da planta, que foi identificado pela primeira vez pelo farmacologista alemão

Arthur Heffter, em 1898. Com 12 capítulos e trazendo contribuições de diferentes áreas, como biologia, ecologia, história, direito, antropologia e ciências da religião, bem como a perspectiva indígena a respeito do tema, a coletânea aponta, ao mesmo tempo, diferentes visões e abordagens sobre o peiote e alguns temas e questões comuns ou transversais.

É difícil estimar precisamente há quanto tempo esse cacto vem sendo empregado por povos indígenas mexicanos, como Wixitari ou Huichol, Naayeri ou Cora e Raramuri ou Tarahumara, entre outros², porém existem indícios de que seu uso, ligado a suas propriedades visionárias e terapêuticas, data de pelo menos cerca de dois mil anos antes da chegada dos europeus na América (Rojas-Arechiga e Flores 2016: 27). O peiote foi popularizado a partir dos anos 1960, impulsionado pelo movimento contracultural dessa época, no qual este cacto desempenhou um papel icônico (Labate, Canvar e Dawson 2016: xvii). Contribuíram para essa popularização um interesse crescente por plantas de poder e estados alterados de consciência, a publicação de livros como *The doors of perception*, de Aldous Huxley (1954), e *The teachings of Don Juan*, de Carlos Castaneda (1968), e o interesse acadêmico interdisciplinar nas plantas psicoativas e em suas propriedades visionárias e terapêuticas, que foi marcante entre os anos 1950 e 1970³.

1 Pós-doutoranda no PPGAN/UFMG. Este texto foi originalmente escrito para ser apresentado na I Jornada Plantas Sagradas em Perspectiva, realizada na Unicamp em agosto de 2016. Este trabalho contou com o apoio do CNPq via bolsa PDJ.

2 Para maiores informações sobre os usos do peiote entre os Cora e Huichol, ver o capítulo de Maria Benciolini e Arthuro G. del Angel (2016).

3 Para uma abordagem não convencional sobre este tema, ver o capítulo de Erica Dyck, na coletânea, que aborda a história do peiote no Canadá e da *Native American Church of Canada* (NACC). A autora descreve a interessante aliança estabelecida entre as lideranças deste movimento e as autoridades mundiais nas pesquisas psicodélicas nos anos 1950, buscando legalizar o uso ritual do peiote por parte da NACC no Canadá (Dyck, 2016).

Entretanto, esse cacto habita o imaginário ocidental desde o início dos tempos coloniais. Assim, longe de terem origem na “guerra às drogas”, a perseguição e os preconceitos associados ao peiote já existem há muitos séculos. Esse tema é discutido por Alexander Dawson em um dos capítulos mais interessantes da coletânea, que aborda o peiote no imaginário colonial. Em contraposição à ideia de que a associação entre peiote e indianidade seria “natural”, Dawson ressalta as contestações e a instabilidade dos significados atribuídos a esse cacto ao longo do tempo, argumentando que foi necessário um longo processo para transformar o peiote em algo “plenamente indígena”. De acordo com este autor, os significados do peiote na sociedade colonial eram múltiplos, uma vez que esta planta era empregada em diversos fins “mundanos” e era particularmente atraente sob a forma de uma “medicina mágica”, sendo associada a ideias como curandeirismo e superstição (2016: 52). Assim, conforme as práticas médicas populares e não oficiais foram sendo crescentemente estigmatizadas e perseguidas pela medicina oficial, a associação entre o peiote e ideias como indianidade e “medicina tradicional” tornou-se mais e mais dominante (Dawson, 2016: 60).

Voltando para os processos mais recentes, um dos resultados da popularização do peiote a partir dos anos 1960 e de sua crescente ligação com experiências “espirituais”, “místicas” e “xamânicas” foi a expansão dos usos deste cacto. Desse modo, existe hoje uma gama considerável de práticas que envolvem os usos rituais do peiote e que se estendem para além daquelas feitas pelos grupos indígenas e reconhecidas como “tradicionais” (Labate e Feeney, 2016: 214). Dentro desse espectro, encontram-se cerimônias conduzidas por indígenas e direcionadas a não indígenas; *tours* de peiote e rituais voltados para os turistas que visitam as comunidades próximas de Wirikuta, em San Luis Potosí, México; uma ampla gama de cerimônias espirituais e terapêuticas que combinam elementos da *Native American Church* (NAC)⁴ com outras tradições, incluindo rituais indígenas mexicanos; e o uso entre grupos indígenas que não eram previamente conhecidos por empregar o peiote (idem).

Essa expansão e diversificação contemporâneas dos usos do peiote apontam uma série de comparações possíveis entre o caso deste cacto e o da bebida de origem amazônica conhecida popularmente como *ayahuasca*.⁵ Nos dois casos, trata-se de substâncias que se tornaram populares no imaginário ocidental a partir dos anos 1960 e 1970 devido a suas propriedades psicoativas e visionárias e à sua associação com ideias como “espiritualidade”, “xamanismo” e “medicina tradicional”. Também nos dois casos os usos dessas substâncias vêm se expandindo com o crescimento de redes xamânicas contemporâneas que conectam integrantes de comunidades indígenas, muitas vezes localizadas em lugares considerados remotos e de difícil acesso, a moradores de grandes cidades nas mais diversas partes do mundo. Nessas redes circulam diversos atores, entre os

4 O estabelecimento da *Native American Church*, que pode ser considerada como a primeira instituição religiosa pan-indígena, constituiu uma estratégia para defender o peiotismo, que se expandiu entre os grupos indígenas norte-americanos no final do século XIX (Soni, 2016). A institucionalização como uma igreja e a incorporação de influências e elementos cristãos, ao lado do uso do peiote como um “sacramento”, refletem a busca de apresentar essas práticas como uma religião legítima e organizada que pudesse ser protegida pela legislação norte-americana (idem). De acordo com Varun Soni (2016), a NAC constitui hoje a maior organização religiosa nativa nos Estados Unidos, com cerca de 650 mil participantes.

5 Ver, entre outros, Labate e Araújo (2004); Labate, Rose e Santos (2008).

quais se incluem: autointitulados “xamãs” e lideranças indígenas; “neoxamãs” e “neonativos”; turistas xamânicos; psiconautas; pessoas ligadas ao universo *new age* em busca de autoconhecimento, cura ou experiências espirituais; ou simples curiosos⁶. Somado a isso, a expansão dos usos tanto da *ayahuasca* quanto do peiote vem levantando debates a respeito de temas que incluem políticas nacionais e internacionais de usos e tráfico de drogas, bem como direitos humanos e liberdade religiosa – debates que têm tido diferentes desdobramentos e soluções⁷.

Entretanto, há também diferenças importantes na expansão dos usos da *ayahuasca* e do peiote. Como indicam Beatriz C. Labate e Kevin Feeney, de maneira distinta do que acontece com relação à *ayahuasca*, no caso do peiote as novas modalidades de uso ainda são emergentes e aparecem numa escala muito pequena em comparação aos usos definidos como “tradicionais” (2016: 215). Outra diferença fundamental entre esses dois casos reflete-se em um dos temas transversais abordados ao longo da coletânea organizada por Labate e Canvar: o debate ambiental ligado à importância da preservação e da conservação do peiote. Vários capítulos ao longo do livro trazem uma denúncia da diminuição dramática das populações deste cacto ao longo das últimas décadas⁸. As ameaças ao peiote, tanto nos Estados Unidos quanto no México, devem-se a uma série de fatores que englobam: colheitas predatórias e feitas com técnicas inadequadas; aumento no consumo tanto indígena quanto não indígena; tráfico nacional e internacional; mudanças no *habitat* natural, impactado por grandes projetos agrícolas, de pecuária e de mineração.

Outro aspecto que deve ser levado em conta é o aumento do turismo xamânico na região de Wirikuta, tema discutido no capítulo de Vincent Basset. Com base no seu estudo de caso, Basset indica uma relação entre o turismo xamânico e o processo de *revival* do xamanismo nativo e de tomada de papel político por parte dos Huichol ou Wixitari (2016: 192). Neste caso específico, essa agência política foi recentemente impulsionada por uma ação do governo mexicano, que garantiu 22 concessões à mineradora canadense *First Majestic Silver* para a extração de prata dentro da reserva natural sagrada de Wirikuta (2016: 196). Face a essa ameaça, a estratégia desenvolvida pela comunidade wixarica foi a de abrir seus rituais para a participação de não indígenas e procurar levar suas reivindicações para o âmbito internacional com o apoio de acadêmicos, ambientalistas e outros simpatizantes (2016: 206).

O debate ambiental ligado ao peiote aponta a importância e a urgência de pensar em como garantir a sustentabilidade deste cacto no contexto atual de degradação do seu *habitat* natural e do aumento do consumo, sendo uma das alternativas discutidas no livro o cultivo. Entretanto, o cultivo do peiote atualmente não é oficialmente permitido, tanto nos Estados Unidos quanto

6 Para um debate geral sobre a expansão atual dos xamanismos ligados a *ayahuasca*, ver Labate e Canvar (2014). Para uma etnografia e estudo de caso sobre a emergência das redes xamânicas contemporâneas no Brasil, ver Rose (2010).

7 Para uma discussão recente sobre o processo de expansão e internacionalização do Santo Daimé, incluindo um resumo sobre os debates legais em diversos países europeus e nos Estados Unidos, ver Assis e Labate (2014).

8 Isto vem ocorrendo tanto na área do Texas conhecida como *Peyote Gardens* (Trout e Terry, 2016) quanto na região de Wirikuta, no deserto de Real de Catorce, em San Luís Potosí (Rojas-Arechiga e Flores, 2016). O peiote é regulamentado internacionalmente por meio da Convenção do Comércio Internacional em Espécies Ameaçadas da Flora e da Fauna Selvagens (CITES), que categoriza o cacto como uma espécie em risco de se tornar ameaçada (Labate e Feeney, 2016: 211). Somado a isso, atualmente no México o peiote é classificado como uma planta que precisa de “proteção especial”. Já nos Estados Unidos, devido à crescente dificuldade para obter o cacto e à diminuição no tamanho dos botões, a NAC declarou a partir dos anos 1990 a “crise do peiote” (Feeney, 2016: 105).

no México (Feeney, 2016: 114). Somado a isso, mesmo entre as lideranças da NAC não existe um consenso com relação ao cultivo desta planta (Prue, 2016: 138). Também cabe indicar que há evidentes contradições entre o fato de o peiote ser listado como uma espécie que requer proteção ambiental especial e, ao mesmo tempo, ser classificado como uma droga proibida, o que limita as potenciais estratégias de conservação, incluindo o cultivo, bem como as pesquisas sobre seus potenciais terapêuticos (Labate e Feeney, 2016: 230).

Um segundo tema transversal discutido na coletânea diz respeito às legislações e regulamentações do cacto no México, nos Estados Unidos e no Canadá. Vemos ao longo do volume que, enquanto, por um lado, o peiote é listado em diversas convenções internacionais sobre drogas, de maneira que tanto a planta quanto a mescalina são proibidas, esses países, por outro lado, com base no princípio da liberdade religiosa, têm desenvolvido uma série de mecanismos para proteger seus usos tradicionais entre grupos indígenas (Labate e Feeney, 2016: 211). As isenções legais para usos indígenas religiosos e tradicionais do peiote estão presentes no México e nos Estados Unidos, onde o debate sobre esse tema está ligado à expansão do peiotismo e da *Native American Church* (NAC), movimento pan-indígena norte-americano criado nas primeiras décadas do século XX.⁹

Desde que foi criada, a NAC vem disputando várias batalhas legais em diversos estados norte-americanos para defender seu direito religioso de consumir essa planta. Uma delas foi o caso *Employment Division v. Smith*, que aconteceu no estado de Oregon em 1990. Nesse episódio, a decisão da Suprema Corte foi contrária a garantir os direitos trabalhistas dos membros da NAC que foram demitidos pelo uso do peiote. Essa decisão, que implicava em uma redução significativa das garantias constitucionais para a liberdade religiosa, representou uma ameaça para a liberdade não apenas dos praticantes da NAC, mas de todos os grupos religiosos minoritários nos Estados Unidos. Desse modo, o episódio gerou uma ampla mobilização entre diferentes grupos religiosos e civis nos Estados Unidos (Forren, 2016). Um dos desdobramentos desse caso foi a aprovação, em 1993, do *Religious Freedom Restoration Act* (RFRA), que representou um passo importante na garantia da liberdade religiosa neste país. Somado ao RFRA, a mobilização específica dos membros da NAC também levou à aprovação de uma emenda do *American Indian Religious Freedom Act* (AIRFA), ato de 1978 que garante a proteção e a preservação da liberdade religiosa e das práticas religiosas nativas¹⁰.

Por um lado, as isenções para o uso indígena do peiote representam um avanço importante no contexto das políticas proibicionistas e da guerra às drogas. Por outro, há limitações na proposta de restringir o consumo do peiote a indivíduos que possam comprovar sua identidade indígena (Labate e Feeney,

9 Cabe apontar que também no Brasil o debate sobre a regulamentação dos usos do peiote foi recentemente levantado. O tema foi trazido à tona pelas lideranças do Fogo Sagrado de Itzachilatlan, organização espiritual internacional também conhecida como Caminho Vermelho e que se auto-define como uma vertente da NAC. Embora reúnam elementos de uma série de tradições, tanto indígenas quanto não indígenas, a cosmologia e as práticas do Fogo Sagrado são inspiradas principalmente nos grupos indígenas norte-americanos (ver Rose, 2010). Entretanto, devido à proibição do peiote no Brasil, essas práticas vêm sendo realizadas com ayahuaca, bebida cujo consumo é legalizado para fins definidos como rituais e religiosos. Com base neste importante precedente, em 2015 o Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (Conad) constituiu um grupo multidisciplinar de trabalho (GMT) para pesquisar o uso ritual e religioso do peiote no país. Entretanto, devido a conjuntura política atual, essas discussões não foram levadas adiante.

10 A emenda, aprovada em 1994, fala especificamente sobre o uso religioso do peiote, chamando a atenção para o papel que o uso cerimonial deste cacto como um sacramento religioso desempenha para muitos povos indígenas e sua importância para o modo de vida e a perpetuação de suas culturas (Prue, 2016: 136). Essa emenda determina que o uso, a posse ou o transporte do peiote por indígenas que usem o cacto de maneira tradicional e com propósitos cerimoniais e religiosos bona fide não devem ser proibidos (idem).

2016; Guzmán, 2016). Assim, embora nos Estados Unidos haja uma proteção para o peiotismo indígena, uma série de grupos indígenas é excluída dessa isenção legal devido à falta de reconhecimento de algumas tribos por parte do governo, entre outros motivos (Labate e Feeney, 2016: 214). Já no caso do México, os usos tradicionais feitos pelas populações mestiças são excluídos das proteções legais, bem como os crescentes usos não indígenas ligados ao universo *new age*, ao neoxamanismo e ao crescimento global do turismo xamânico (Labate e Feeney, 2016: 220). Podemos dizer, portanto, que os usos contemporâneos do peiote têm um caráter transversal e múltiplo. Como argumenta Guzmán, o campo do peiote vai para além de fronteiras étnicas e se expande também para além de fronteiras nacionais, envolvendo grande variedade de participantes em escala local e translocal (2016: 245). Assim, a principal limitação das isenções legais para os usos do peiote definidos como “indígenas” e “tradicionais”, tanto nos Estados Unidos quanto no México, é a de que elas não reconhecem os usos populares mestiços ou as cerimônias contemporâneas híbridas (Labate e Feeney, 2016: 220).

Pode-se dizer, portanto, que o peiote situa-se hoje numa espécie de encruzilhada, na qual se encontram debates sobre questões ambientais e de sustentabilidade; políticas nacionais e internacionais que tratam de usos e tráfico de drogas; direitos humanos e indígenas e questões étnicas e religiosas (Labate e Feeney, 2016: 237). Nesse sentido, uma das discussões levantada de diferentes maneiras ao longo do livro diz respeito a como esses diversos interesses interagem e a como eles podem ser devidamente equilibrados (*idem*).

Isabel Santana de Rose possui graduação em Ciências Sociais com Habilitação em Antropologia pela Unicamp (2002), Mestrado (2005) e Doutorado (2010) em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina e Pós-Doutorado pelo PPGAS UFSC/INCT Brasil Plural (2010-2012) e pelo PPGAN/UFMG (2014-2016).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSIS, Glauber L. e LABATE, Beatriz C.
2014 “Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global”. *Religião e sociedade*, 34(2): 11-35.

BASSET, Vincent

- 2016 “New Age tourism in Wirikuta: Conflicts and Rituals”. In LABATE, Beatriz C. e CANVAR, Clancy (orgs.), *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation*. Santa Barvara/Denver, Praeger, pp. 191-210.

DAWSON, Alexander

- 2016 “Peyote in the colonial imagination”. In LABATE, Beatriz C. e CANVAR, Clancy (orgs.), *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation*. Santa Barvara/Denver, Praeger, pp. 43-62.

DYCK, Erika

- 2016 “Peyote and psychedelics on the Canadian praries”. In LABATE, Beatriz C. e CANVAR, Clancy (orgs.), *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation*. Santa Barvara/Denver, Praeger, pp. 151-170.

FEENEY, Kevin

- 2016 “Peyote, conservation and Indian rights in the United States”. In LABATE, Beatriz C. e CANVAR, Clancy (orgs.), *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation*. Santa Barvara/Denver, Praeger, pp. 105-128.

GUZMÁN, Mauricio G.

- 2016 “Why peyote mus be valued as a biocultural patrimony of Mexico”. In LABATE, Beatriz C. e CANVAR, Clancy (orgs.), *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation*. Santa Barvara/Denver, Praeger, pp. 239-264.

FORREN, John P.

- 2016 “State and federal legal protections for peyote use in the United States”. In LABATE, Beatriz C. e CANVAR, Clancy (orgs.), *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation*. Santa Barvara/Denver, Praeger, pp. 85-104.

LABATE, Beatriz C.; CANVAR, Clancy; e DAWSON, Alexander

- 2016 “Introduction – Peyote: past, present and future”. In LABATE, Beatriz C. e CANVAR, Clancy (orgs.), *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation*. Santa Barvara/Denver, Praeger, pp. xvii-xxv.

LABATE, Beatriz C. e FEENEY, Kevin

- 2016 “Paradoxes of peyote regulation in Mexico: drug conventions and environmental laws”. In LABATE, Beatriz C. e CANVAR, Clancy (orgs.), *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation*. Santa Barvara/Denver, Praeger, pp. 211-238.

LABATE, Beatriz C. e CANVAR, Clancy (orgs.)

2014 *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Oxford, Oxford University Press.

LABATE, Beatriz C. e SENA ARAÚJO, Wladimir (orgs.)

2004 *O uso ritual da ayahuasca* (2ª ed.). Campinas, Mercado de Letras/Fapesp.

LABATE, Beatriz C.; DE ROSE, Isabel S.; E DOS SANTOS, Rafael G.

2008 *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas, Mercado de Letras/Fapesp.

PRUE, Bob

2016 “Protecting the peyote for future generations: building on a legacy of perseverance”. In LABATE, Beatriz C. e CANVAR, Clancy (orgs.), *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation*. Santa Barbara/Denver, Praeger, pp. 129-150.

ROJAS-ARÉCHIGA, Mariana e Joel Flores

2016 “An overview of catcti and the controversial peyote”. In LABATE, Beatriz C. e CANVAR, Clancy (orgs.), *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation*. Santa Barbara/Denver, Praeger, pp. 21-42.

ROSE, Isabel Santana

2010 *Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Florianópolis, tese, Universidade Federal de Santa Catarina.

SONI, Varun

2016 “Peyote, christianity, and constitutional Law: toward an antisubordination jurisprudence”. In LABATE, Beatriz C. e CANVAR, Clancy (orgs.), *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation*. Santa Barbara/Denver, Praeger, pp. 63-84.

TROUT, Keeper e TERRY, Martin

2016 “Decline of the genus *Lophophora* in Texas”. In LABATE, Beatriz C. e CANVAR, Clancy (orgs.), *Peyote. History, Tradition, Politics and Conservation*. Santa Barbara/Denver, Praeger, pp. 01-20.