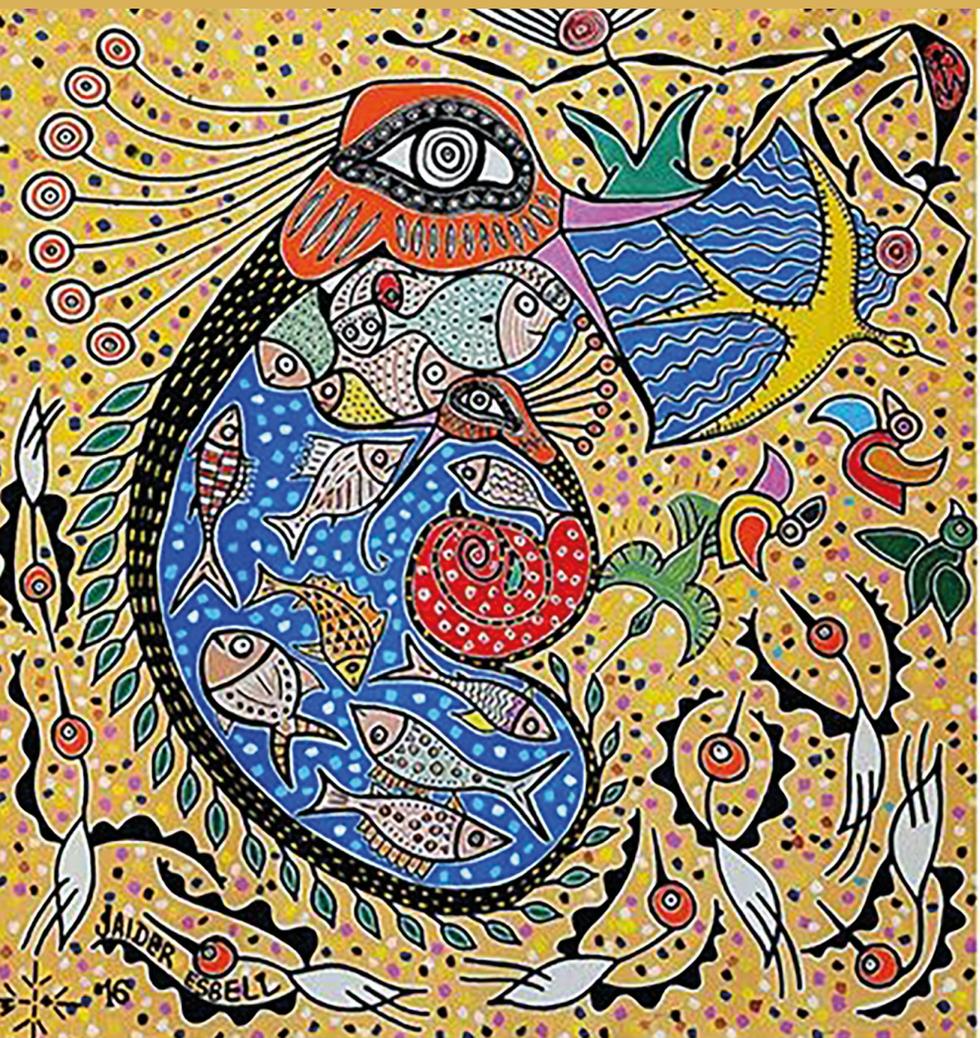


DOSSIÊ

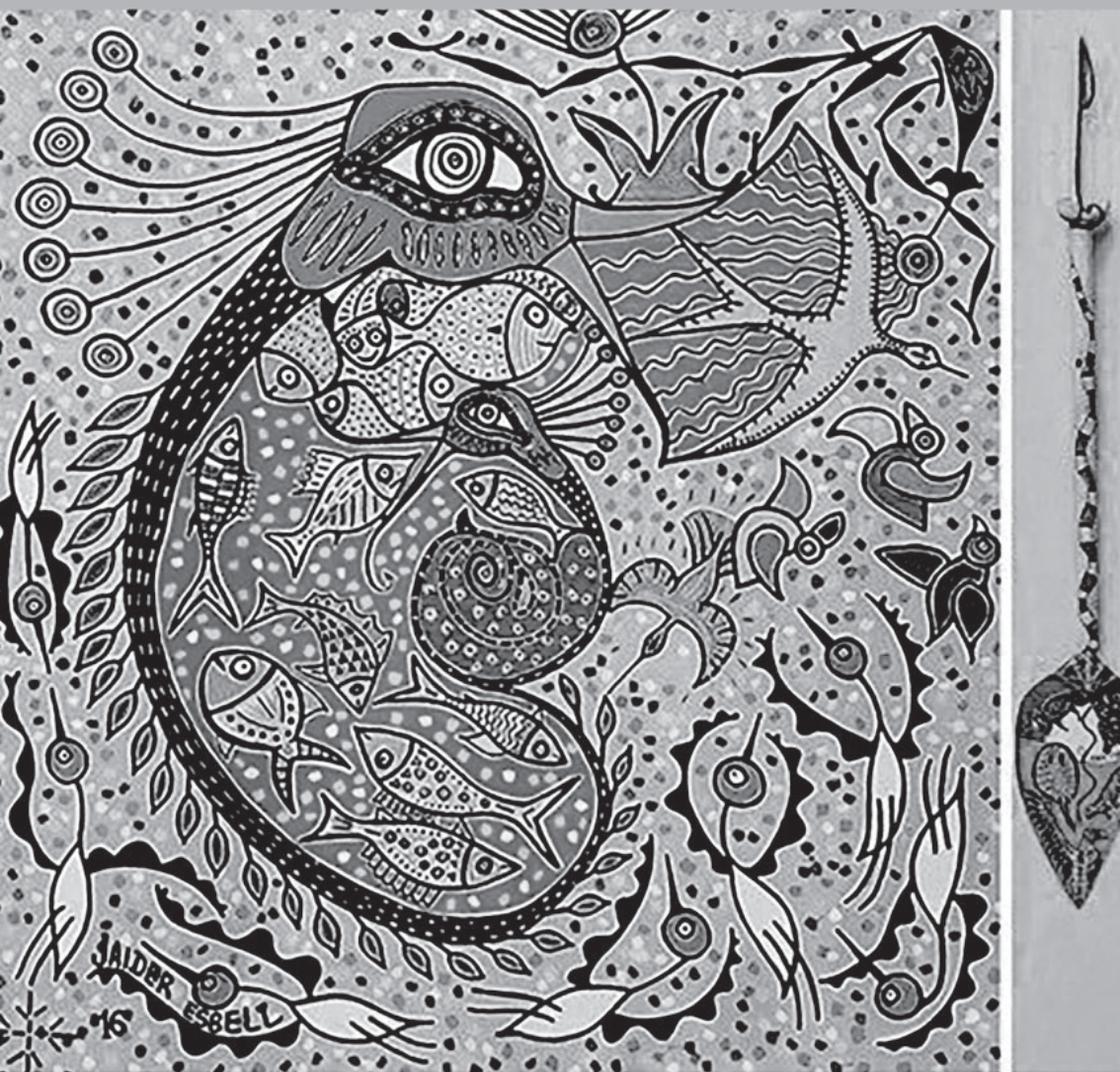
Universalidade e particularismos nos sistemas xamânicos dos povos ameríndios



54
vivência
REVISTA DE ANTROPOLOGIA

DOSSIÊ

Universalidade e
particularismos nos
sistemas xamânicos dos
povos ameríndios



54
vivência

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

Vivência: Revista de Antropologia

Revista do Departamento de Antropologia – DAN e
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS.

Endereço para correspondência:

Vivência: Revista de Antropologia
Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes – CCHLA
Departamento de Antropologia – DAN – Sala 903
Av. Senador Salgado Filho, 3000, Lagoa Nova - CEP: 59.152-2240, Natal/RN
E-mail: vivenciareant@yahoo.com.br

Editores:

Paulo Victor Leite Lopes
Carlos Guilherme Octaviano do Valle
Julie Antoinette Cavnac

Assistente Editorial

Ana Cláudia Dantas Galvão
Daniela Cândido da Silva

Vivência: Revista de Antropologia ISSN: 2238 6009 (versão online):
<https://periodicos.ufrn.br/vivencia>

Indexada:



Normatização:

Editoria da Vivência: Revista de Antropologia

Revisão de texto em português:

Ricardo Alexandre A. Macedo
Joyce Urbano Rodrigues (Caule de Papiro Gráfica e Editora)

Revisão de texto em inglês:

Gleudson José da Costa (Caule de Papiro Gráfica e Editora)

Revisão de texto em espanhol:

Claudia Stephanny Mendoza Tanta (Caule de Papiro Gráfica e Editora)

Projeto Gráfico/Editoração Eletrônica:

Caule de Papiro Gráfica e Editora

Obra da capa:

Jaider Esbell

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Reitor: José Daniel Diniz Melo
Vice-Reitor: Henio Ferreira de Miranda

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Diretora: Maria das Graças Soares Rodrigues
Vice-Diretor: Josenildo Bezerra

Departamento de Antropologia – DAN

Chefe: Angela Mercedes Facundo Navia
Vice-Chefe: Julie Antoinette Cavnac

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS

Coordenadora: Rozeli Maria Porto
Vice-coordenador: José Glebson Vieira

Comissão Editorial

Ana Gretel Echazú Böschemeier (UFRN)
Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)
Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)
Eliane Tânia Martins de Freitas (UFRN)
Elisete Schwade (UFRN)
Francisca de Souza Miller (UFRN)
José Glebson Vieira (UFRN)
Julie Antoinette Cavnac (UFRN)
Lisabete Coradini (UFRN)
Luiz Carvalho de Assunção (UFRN)
Paulo Victor Leite Lopes (UFRN)
Rita de Cássia Maria Neves (UFRN)
Rozeli Maria Porto (UFRN)

Conselho Editorial

Angela Torresan (Universidade de Manchester/Inglaterra)
Antônio Carlos Diegues (USP)
Carmen Silvia Rial (UFSC)
César González Ochoa (UNAM/México)
Cornélia Eckert (UFRGS)
Clarice Ehlers Peixoto (UERJ)
Edmundo Marcelo Mendes Pereira (UFRJ/Museu Nacional)
Ellen Fensterseifer Woortmann (UNB)
Gabriela Martins (UFPE)
Gloria Ciria Valdéz Gardea (El Colégio de Sonora/México)
Ilka Boaventura Leite (UFSC)
Jean Segata (UFRGS)
José Guilherme Cantor Magnani (USP)
Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ/Museu Nacional)
Maria Manuela Carneiro da Cunha (Universidade de Chicago/EUA)
Miriam Pillar Grossi (UFSC)
Rafael Antonio Pérez-Taylor y Aldrete (UNAM/México)
Rinaldo Sérgio Vieira Arruda (PUC-SP)
Roberta Bivar Carneiro Campos (UFPE)

6

EDITORIAL

EDITORIAL

Carlos Guilherme do Valle
Julie Cavignac
Paulo Victor Leite Lopes

DOSSIÊ

DOSSIER

**UNIVERSALIDADE E PARTICULARISMOS NOS
SISTEMAS XAMÂNICOS DOS POVOS AMERÍNDIOS**

9

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ

PRESENTATION OF THE DOSSIER

**REFLORESCER, PERSISTIR E RESISTIR: PRÁTICAS
XAMÂNICAS INDÍGENAS NA ATUALIDADE**

Sergio Baptista da Silva
José Glebson Vieira
Antonella Fagetti

16

**A PRÁXIS XAMÂNICA KAINGANG NA
MODERNIDADE/COLONIALIDADE: UMA POLÍTICA
DA FLORESTA**

*KAINGANG SHAMANISM PRACTIS IN MODERNITY/COLONIALITY:
POLITICS OF THE FOREST*

Clémentine Maréchal

41

**CATIMBÓ E TORÉ: PRÁTICAS RITUAIS E
XAMANISMO DO POVO POTIGUARA DA PARAÍBA**

*CATIMBÓ AND TORÉ: RITUAL PRACTICES AND SHAMANISM OF
THE POTIGUARA PEOPLE IN PARAÍBA*

José Glebson Vieira

65

**PENSANDO COM AS FLORESTAS: UMA EXPOSIÇÃO DE
QUESTÕES DO ANTROPOMORFISMO À LUZ DAS PALA-
VRAS DO XAMÃ DAVI KOPENAWA**

*THINKING WITH THE FORESTS: AN EXPOSURE OF
ANTHROPOMORPHISM QUESTIONS ENLIGHTENED BY THE
WORDS OF SHAMAN DAVI KOPENAWA*

Pedro Paulo Valerio Vaz

84

**XAMANISMO E REDES DE RELAÇÕES INTERINDÍGE-
NAS: AMAZÔNIA E NORDESTE BRASILEIRO**

*SHAMANISM AND INTER-INDIGENOUS RELATIONSHIP
NETWORKS: AMAZON AND BRAZILIAN NORTHEAST*

Ugo Maia Andrade

101

**LOS GUARANÍ Y LOS CHANÉ EN EL AHORA.
CHAMANISMO, RELIGIÓN Y ETNOPOLÍTICA EN EL
NOROESTE ARGENTINO**

*THE GUARANÍ AND THE CHANÉ IN THE NOW. SHAMANISM,
RELIGION AND POLITICS IN NORTHWESTERN ARGENTINA*

PhD Maria Eugenia Flores

114

**INTERSECÇÕES ENTRE MATERIALIDADES E
SONORIDADES NA CONSTRUÇÃO DA CATEGORIA
IYAMAKA PARESI-HALITI**

*INTERSECTIONS BETWEEN MATERIALITIES AND SONORITIES IN
THE CONSTRUCTION OF PARESI-HALITI IYAMAKA CATEGORY*

Bruno Oliveira Aroni

130	FLUXO CONTÍNUO <i>CONTINUOUS FLOW</i> “DIVIDIR PARA IMPERAR?”: UMA ETNOGRAFIA DA PRODUÇÃO DE TERRITÓRIOS INDÍGENAS NO LESTE MATO-GROSSENSE <i>“DIVIDE TO RULE?”: AN ETHNOGRAPHY OF THE PRODUCTION OF INDIGENOUS LANDS IN EASTERN MATO GROSSO</i> Luís Roberto de Paula
157	POLÍTICAS SOBRE A VIDA E A REIVINDICAÇÃO PELO USO MEDICINAL DA MACONHA <i>POLICIES ON LIFE AND CLAIM BY MEDICAL USE OF MARIJUANA</i> Natália de Campos
173	PLANTAS EM MÃOS HABILIDOSAS E EM MODOS ESPECÍFICOS DE VER: UMA ETNOGRAFIA EM CENÁRIOS BOTÂNICOS <i>PLANTS IN SKILLFUL HANDS AND IN SPECIFIC WAYS OF SEEING: AN ETHNOGRAPHY AT BOTANICAL SCENARIOS</i> Elizeu Pinheiro da Cruz
192	O LUGAR DA CULTURA NO DEBATE SOBRE SEGURANÇA ALIMENTAR E O LUGAR DA CULTURA NO DEBATE SOBRE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL: UM OLHAR A PARTIR DE MOÇAMBIQUE <i>THE PLACE OF CULTURE ON THE FOOD AND NUTRITIONAL SECURITY DEBATE: A VIEW FROM MOZAMBIQUE</i> Renata Menasche Jone Januário Mirasse Fabiana Thomé da Cruz
203	MEMORIAL <i>MEMORIAL</i> SOMOS NOSSAS MEMÓRIAS Elisete Schwade

EDITORIAL

Carlos Guilherme do Valle
Julie Cavignac
Paulo Victor Leite Lopes

Fechando o ano de 2019, o presente número (54) da *Vivência*, Revista de Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) continua com sua proposta editorial, oferecendo ao público leitor um novo dossiê, além de artigos, recebidos em fluxo contínuo. Inclui, deve-se destacar, o memorial da professora Elisete Schwade, docente do Departamento de Antropologia da UFRN, que consiste no capítulo final da edição aqui apresentada.

Intitulado *Universalidade e particularismos nos sistemas xamânicos dos povos ameríndios*, o dossiê aqui publicado apresenta o contínuo interesse acadêmico-científico de um dos temas consagrados em Antropologia, o xamanismo. Fruto da de parceria e diálogo acadêmico entre antropólogos de diferentes universidades e países, José Glebson Vieira (UFRN, Brasil), Sérgio Baptista da Silva (UFRGS, Brasil) e Antonella Fagetti (BUAP, México), esse dossiê inclui seis artigos e a apresentação escrita pelos coordenadores da referida empreitada intelectual. O dossiê tem um amplo e diverso espectro de experiências e pesquisas, que expõem situações etnográficas entre povos indígenas de diferentes regiões brasileiras e um caso específico de população autóctone do exterior, em particular o Noroeste argentino. Por meio dos artigos, ressalta a universalidade do xamanismo, atravessado, porém, por particularidades, o que evidencia uma das características do dossiê, lidar com essa dupla relação, o universal e o particular, envolvendo sistemas e práticas xamânicas. Os coordenadores do dossiê diferenciam seus seis artigos por meio de dois eixos. O primeiro deles inclui três artigos que estão voltados à dimensão cosmopolítica das práticas xamânicas, quais sejam: os artigos de Clementine Marechal, José Glebson Vieira e de Pedro Valério O segundo eixo corresponde aos trabalhos que abordam a relação do xamanismo e suas transformações ontológicas, inclusive considerando o delineamento de circuitos de trocas externas, compreendendo mais três artigos, o de Ugo Maia Andrade, o de Maria Eugênia Flores e o de Bruno Aroni. O dossiê evidencia uma iniciativa importante de mapeamento de uma temática cara da Antropologia como disciplina acadêmica.

Em seguida, temos quatro artigos que abordam assuntos variados, enviados em fluxo contínuo por seus autores à nossa revista. Dois deles tratam de questões relativas à temática indígena e seguem, portanto, os artigos que compõem o dossiê sobre xamanismo.

O artigo de Luís Roberto de Paula trata de sua experiência como antropólogo responsável por dois Grupos de Trabalho (GT) de identificação e delimitação de glebas respectivas vizinhas à uma determinada terra indígena Xavante. Leva em consideração os processos de negociação e disputa entre índios e não índios, tendo em vista as situações históricas, apoiando-se assim na proposta analítica de João Pacheco de Oliveira, e que configuram as situa-

ções etnográficas pesquisadas. A terra indígena Xavante privilegiada passou por quatro diferentes GTs, cujos percalços incluem a forte campanha negativa encampada pela imprensa do estado de Mato Grosso, além de estratégias de pressão local e regional, conforme diz o autor. Salienta, inclusive, como as interações dos próprios membros da equipe dos GTs assinalavam interesses divergentes a respeito da condução do trabalho técnico, o que descortinava inclinações político-ideológicas distintas, mas também tornava o trabalho mais moroso e cheio de percalços. De algum modo, a pressão política dos diversos grupos Xavante geraram impacto na realização de diversos GTs que produziam, aos poucos, a ampliação da terra indígena. O autor mostra, assim, o desenrolar do processo regulatório de diversas áreas de terra e das fronteiras territoriais, o que evidencia um campo intersocietário complexo e uma dinâmica tensa de interações, expectativas e conflitos.

No caso do artigo de Natália de Campos, temos uma reflexão a respeito da mobilização de pessoas, famílias e coletivos em torno dos usos terapêuticos da maconha. Apoiada por uma perspectiva foucaultiana e igualmente dialogando com Didier Fassin, dentre outros, a autora mostra como o Estado brasileiro vem considerando os dilemas em torno de uma substância que, considerada historicamente como “droga”, foi sendo ressignificada por meio de diferentes concepções morais, legais e biomédicas. O atual estatuto da maconha por meio de seu usos e fins medicinais passou a exigir novas políticas públicas, amparadas pela ideia de “direito individual à saúde”.

Eliseu Cruz, autor do artigo seguinte, explora as interações multiespécies que envolvem plantas, especialistas (biólogos) e estudantes em contextos que ele chama de “cenários botânicos”. Em tais situações e cenários, temos diferentes agentes mobilizados em/por processos de classificação a fim de descrever a diversidade ambiental, botânica e biológica. Com uma preocupação sobre o trabalho prático de biólogos e estudantes, o autor reflete sobre as dinâmicas técnicas que permitem a criação ininterrupta de diferenciações, produzida em especial pelos trajetos entre terrenos abertos e laboratórios.

O artigo de Renata Menasche, Jone Mirasse e Fabiana Cruz trata, em especial, dos modos em que as políticas públicas de segurança alimentar e nutricional têm efeitos diretos ou sofrem percalços por conta de uma determinada cultura alimentar. O contexto pesquisado é o interior de Moçambique, onde uma agência governamental estimulou o plantio determinado tubérculo que favoreceu os níveis nutricionais da população e reduziu significativamente as mortes por desnutrição. Contudo, esse cultivo passou a ser rejeitado localmente em razão da cultura alimentar, cujas características se singularizam por uma história colonial, o que teve efeito na aceitação, rejeição e desqualificação de certos cultivos em relação a outros. Trata-se de um texto bem interessante para se pensar a confluência entre as ideias morais de trabalho e honra familiar.

Para completar o presente número da *Vivência*, temos a enorme satisfação de publicar o memorial defendido pela professora Elisete Schwade, titular do Departamento de Antropologia e uma das pessoas mais diretamente responsáveis pela criação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN. Tendo em vista sua preocupação constante pelas dinâmicas das relações plurais, Elisete Schwade assinala seus passos em termos das possibilidades de agência e dos questionamentos sociais das relações de poder, que impactaram e/ou condicionaram sua trajetória, vista como histórica e pessoalmente construída, inclusive pelo relato narrativo que ela própria elaborou. A partir de uma origem familiar camponesa, atravessada por deslocamentos geográficos, Elisete Schwade reconstrói sua trajetória pessoal, de trabalho e, ao mesmo tempo, de formação educacional, primeiramente no estado de Santa Catarina, onde fez seu mestrado em Antropologia (UFSC) e, posteriormente, já empregada na UFRN e

vivendo no Rio Grande do Norte, quando foi realizar seu doutorado na área na Universidade de São Paulo (SP). Essa mobilidade reflete o reconhecimento crescente da construção das diferenças sociais, por exemplo as questões relativas a gênero, cruciais para se entender sua trajetória, perpassada por um criterioso entendimento da própria subjetividade e, em paralelo, das implicações teóricas e metodológicas do tema da reflexividade. Tais focos e interesses vislumbraram “deslocamentos”, digamos, entre temas de pesquisa, pois Elisete Schwade, tendo se preocupado no mestrado com a mobilização social e política em uma comunidade camponesa de seu estado de origem, passou a pesquisar questões de gênero em contextos urbanos, em particular no Nordeste, região na qual se radicara. Trata-se de uma trajetória profissional e de vida exemplar em termos dos caminhos e andanças complexas que viveu, que foram se desdobrando, ao longo do tempo, nos projetos institucionais em que esteve envolvida, tal como a criação do Departamento de Antropologia, do PPGAS/UFRN e do grupo de pesquisa GCS (Gênero, Corpo e Sexualidades), mas também na formação de muitos alunos de graduação e pós-graduação. Boa leitura.

REFLORESCER, PERSISTIR E RESISTIR: PRÁTICAS XAMÂNICAS INDÍGENAS NA ATUALIDADE

Sergio Baptista da Silva

(UFRGS, Brasil)

José Glebson Vieira

(UFRN, Brasil)

Antonella Fagetti

(BUAP, México)

Originalmente, a temática da “universalidade e particularismos nos sistemas xamânicos dos povos ameríndios” foi uma proposta de simpósio apresentada à organização do 56º Congresso Internacional de Americanistas, que, aceita, aconteceu em Salamanca, Espanha, em julho de 2018.

Devido ao sucesso daquele simpósio, dada a alta qualidade dos textos apresentados naquela ocasião e levando em conta a florescente e ampla ocorrência de práticas xamânicas indígenas na atualidade, seus coordenadores (Sergio e Antonella), a convite de um de seus participantes (Glebson), resolveram propor novamente a mesma temática para um número da **Vivência**.

Nesse sentido, estamos apresentando aos(às) leitores(as) desde diferentes e múltiplas abordagens teóricas a uma série de artigos consagrados à discussão e à compreensão de práticas e sistemas xamânicos em coletivos indígenas americanos em todas as cinco regiões brasileiras e no noroeste argentino.

Desde a tradição dos estudos antropológicos, uma variedade de enfoques foi empregada no estudo e no entendimento do xamanismo. Um deles aproxima-se desse fenômeno como um sistema cosmológico, vinculado a inúmeras práticas e saberes específicos. Nessa perspectiva, ele tem oferecido às chamadas “sociedades tradicionais” os meios para conhecer a origem da enfermidade e da adversidade, e propiciar por meio de rituais complexos o bem-estar de todos (FAGETTI, 2012). A partir dessa abordagem, seus especialistas, os xamãs, têm sido compreendidos como interlocutores e mediadores entre alteridades radicais e as pessoas de seu povo, em virtude de sua capacidade para experimentar estados não ordinários de consciência, por meio dos sonhos e do transe (FAGETTI, 2015).

Por outro lado, o xamanismo, através de distintas práticas socioculturais associadas a concepções cosmo-ontológicas, pode ser compreendido a partir das concepções de constituição e de manutenção de corpos e pessoas, bem como de suas transformações ontológicas (FAUSTO, 2001; VIVEIROS DE CASTRO, 2002; LIMA, 2005; VILLAÇA, 2005; BAPTISTA DA SILVA, 2013; 2014).

Igualmente, os fenômenos xamânicos têm propiciado inúmeras outras abordagens que podem focar sua relação com princípios e formas de poder (CLASTRES, 1974; CLASTRES, 1975; CHAUMEIL, 1983; SZTUTMAN, 2009; VIEIRA, 2012); com saberes vinculados à agência e ao poder de cura

relacionados a diferentes seres existentes do cosmos (DESCOLA, 2006); com a produção de malefícios (IDOYAGA MOLINA, 1978-1979; FAGETTI, 2011-2012); com manifestações artísticas (VIDAL, 1992; VAN VELTHEM, 2003; LAGROU, 2007; MILLER, 2007; MONTARDO, 2009; BAPTISTA DA SILVA, 2011); com modos de ação cosmopolítica (DE LA CADENA, 2005; ANDRADE, 2008; HORTA PRIETO, 2014); entre muitas outras abordagens possíveis.

Tendo, portanto, como referência a riqueza e complexidade de nossa matriz disciplinar antropológica, esse número temático de **Vivência** reúne estudos com variados enfoques e que têm como preocupação principal explorar, do ponto de vista teórico e etnográfico, as múltiplas manifestações do xamanismo indígena no contexto contemporâneo, contribuindo na elucidação tanto da sua universalidade como dos seus particularismos, da unidade como da diversidade, das semelhanças como das diferenças entre os diversos sistemas xamânicos indígenas e suas práticas.

Como modo de apresentação deste número da **Vivência** e como estratégia compreensiva e descritiva dos artigos ora publicados, optamos por subdividi-los em alguns eixos ou blocos temático-analíticos, que não são totalmente autônomos e autoexcludentes entre si.

O primeiro deles aglutina uma série de artigos nos quais a dimensão cosmopolítica de práticas xamânicas são apresentadas e discutidas. A etnografia desses artigos e a reflexão de seus autores enfatizam o protagonismo dos diversos especialistas rituais em sua atuação cosmopolítica tanto interna como externamente a seus coletivos.

Nesse eixo temático-analítico incluímos os artigos de Clémentine Maréchal, de José Glebson Vieira e de Pedro Valério.

Em *A práxis xamânica Kaingang na atualidade: uma cosmopolítica da floresta*, Clémentine Maréchal propõe uma análise pertinente sobre o xamanismo através da descrição de diferentes expressões da práxis xamânica Kaingang que testemunham a intencionalidade dos *kujà* (xamãs), ao afirmarem seu protagonismo cosmopolítico tanto dentro quanto fora das suas comunidades. A autora enfrenta uma questão desafiadora no contexto contemporâneo que consiste em compreender o “reflorescimento” do xamanismo provavelmente associado a diversos fenômenos de legitimação do xamanismo como práxis dentro das próprias comunidades, e dos xamãs que tiveram suas práticas perseguidas e castigadas pelos diversos agentes coloniais e civilizatórios e que atuam hoje no sentido de recuperar seu poder enquanto liderança sócio-cosmo-política e dar continuidade às suas práticas mediante a transmissão dos seus poderes para as futuras gerações.

José Glebson Vieira, em *Catimbó e Toré: práticas rituais e xamanismo do povo potiguara da Paraíba*, após apresentar historicamente os Potiguara, discute a rica e complexa concepção nativa de encantado, colocando em evidência uma criatividade e reelaboração atual do sistema xamânico potiguara, no qual seus especialistas rituais - para além de deterem um saber cosmológico ao mesmo tempo específico, amplo e aberto - passam a desempenhar ações cosmopolíticas externa e internamente relevantes. No primeiro caso, atuando na visibilização dos grupos e na sua resistência, através do acionamento de uma linguagem étnica. E, internamente, assumindo tanto a proteção da aldeia e de bem-estar de seus membros como a resolução de conflitos, por intermédio das relações estabelecidas entre os especialistas rituais e os encantados. Caminhos que conduzem, como aponta o autor, à elaboração de um “princípio de autoridade”.

No último artigo desse primeiro bloco, temos o texto de título *Pensando com as florestas: uma exposição de questões do antropomorfismo à luz das palavras do xamã Davi Kopenawa*, de Pedro Valério. Nele, o autor problematiza diversas questões relacionadas à prática xamânica, como o antropomorfismo, o animismo e a própria teoria antropológica. Partindo da frase “A floresta é inteligente, ela tem um pensamento”, o autor propõe analisar diversas facetas presentes no livro “A Queda do Céu”, como uma reflexão sobre uma contra-antropologia que se esboça pelo xamanismo e, assim, busca desenvolver “um ataque reverso à tradição ocidental, uma espécie de desconstrução reversa” que consiste em intervenções de fora para dentro, do mundo do xamã para o mundo dos napês, ou o mundo dos brancos, dos modernos e dos invasores da floresta. A floresta que foi definida pela antropologia por meio das questões da antropomorfia, ou seja, se a floresta pensa, ela deve pensar como o humano, ela deve ter algo de humano é aqui apresentada como “xamânica”, levando ao que o autor denomina de curto-circuito dos dois lados separados inteiramente pelos principais e mais influentes modos de pensar/agir do ocidente. Ao dizer que a floresta pensa e é inteligente, Davi Kopenawa está promovendo a aproximação do humano com o não-humano, tornando-os próximos e parecidos demais, ligando os polos que no ocidente foram afastados para que a própria humanidade pudesse ser definida.

O segundo eixo temático-analítico agrupa artigos que evidenciam a conexão entre práticas xamânicas e a constituição de circuitos de trocas externas, com o cristianismo católico e evangélico) e de relações intra e intercomunitárias e que aborda vínculos entre práticas xamânicas e transformações ontológicas. Nele, incluímos os textos de Ugo Maia Andrade e Maria Eugênia Flores, bem como o de Bruno Aroni.

Em *Xamanismo e redes de relações interindígenas: Amazônia e Nordeste brasileiro*, Ugo Maia Andrade traz uma interessante e instigante reflexão comparativa entre duas regiões (submédio Rio São Francisco - divisa BA/PE/AL - e o baixo Rio Oiapoque - fronteira Brasil/Guiana Francesa). Nessas regiões, há importantes relações de trocas interindígenas baseadas no xamanismo, nas quais são constituídos circuitos de trocas xamânicas que vão da complementaridade ritual à dissensão provocada por acusações de feitiçaria, modulando relações políticas intra e intercomunitárias. São as trocas empreendidas em tais circuitos que permitem assinalar as permutas (positivas e negativas) enquanto marcadoras e constituidoras do próprio xamanismo nos dois contextos etnográficos. Além das permutas positivas de conhecimento, cantos e iniciação, e das permutas negativas de agressões entre pajés, acusações de feitiçaria, no contexto do submédio do rio São Francisco, é marcante o empenho das permutas de apoio político, decorrente, como mostra o autor, dos movimentos por identidade, em que os desempenhos rituais se tornaram o principal componente da “expressão da indianidade”, sendo função desejada (e desejada) pelo próprio Estado.

Maria Eugenia Flores, no seu artigo intitulado *Los guaraní y los chané en el ahora. Chamanismo, religión y etnopolítica en el noroeste argentino*, traz e discute muitos elementos para a compreensão etnohistórica e antropológica dos especialistas rituais dos sistemas xamânicos ontológicos do complexo chiriguano-chané, composto por uma rica e variada população formada por coletivos indígenas ligados às famílias linguísticas arawak e tupi-guarani em uma região que se estende desde o Izoso boliviano até o noroeste argentino. A autora traz inúmeros exemplos das relações entre diferentes denominações de xamãs e alteridades extra-humanas, que são seres que lhes outorgam poder e conhecimentos. A autora, igualmente, aborda a influência das missões evangelizadoras na região, destacando a presença de xamãs e de suas práticas nesses ambientes e enfatizando a abertura desses sistemas xamânicos para “aprender

a manejar o poder dos outros”. Ao finalizar seu artigo, Maria Eugenia Flores analisa, a partir dessa perspectiva, os coletivos indígenas nos quais realizou trabalho de campo no norte argentino, “comunidades que se auto reconocen como guaraníes, pero donde viven en pluriethnicidad con familias chané, izoseñas, simbas, ava y tapietes”, assinalando a importância de futuros trabalhos etnográficos entre essas populações, especialmente como objetivo de aprofundar o estudo das relações intersubstanciais que esses especialistas rituais têm com outras espécies e alteridades com as quais convivem” nesses contextos de transfiguração e “contacto intercultural con el cristianismo católico y evangélico”.

Bruno Oliveira Aroni, em *Interseções entre materialidades e sonoridades na construção da categoria iyamaka Paresi-Haliti*, propõe demonstrar como a fabricação material e a produção musical constituem tecnologias rituais relevantes entre os Paresi-Haliti e são capazes de garantir relações harmônicas entre os *haliti* e outras entidades não-humanas concebidas em sua cosmologia. O autor adota uma postura interessante acerca da discussão sobre a chamada ficção fetichista que consiste na atribuição de um pensamento animista aos Paresi em relação às flautas. Para ele, é necessário descartar tal ficção, o que significa levar em conta a categoria *iyamaka*, que designa o conjunto de aerofones rituais proibidos à visão das mulheres e associados a poderosos espíritos, aos quais são dedicados festivais e oferendas, genericamente denominados flautas secretas ou sagradas. O autor propõe que na referida categoria pode-se encontrar uma configuração musical xamânica, em que a produção musical constitui tanto um meio de socializar relações com várias categorias do outro. Entre os Paresi, as flautas são produzidas segundo técnicas irrevogáveis que envolvem a sua fabricação/materialização e posteriormente sua nutrição que consiste na necessidade de alimentá-las constantemente, a fim de não gerar a sua indisposição diante de seus donos. A nutrição das flautas constitui uma tecnologia que mobiliza trabalhos e depende de uma série de processos materiais de transformação e negociações subjetivas, uma vez que é por meio dela que se possibilita um controle positivo sobre o potencial de agência contido nas flautas.

Por fim, uma palavra sobre nossa capa.

Como a presente edição temática da revista **Vivência** trata de persistências, florescimentos e resistências vinculadas a práticas xamânicas, nada mais oportuno do que trazer uma pintura do artista indígena Jaider Esbell. Do povo Makuxi do Amapá, Jaider tem se destacado no cenário contemporâneo dentro da chamada arte indígena contemporânea, sendo esta definida pelo próprio Jaider “como um dos lugares centrais e estratégicos para se perceber no mundo, perceber o mundo, os mundos, as imundícies e as maravilhas do talvez. [...] lugar de encontro do momento” (ESBELL, 2016). “Pata Ewa’n – O coração do mundo” (2016) é uma pintura acrílica sobre tela e juntamente com outras produções venceu o Prêmio Pipa online de 2016. A produção artística de Jaider, como está descrita no Prêmio Pipa 2016:

Enviesa ainda mais o caos das expressões humanas e não humanas. As forças da floresta, dos seres, emanam da arte do filho do tempo, de todas as influências: ancestralidade, conhecimento, memória, diálogos, plasticidade contemporânea, política global, o ser local, xamanismo visual, poder. Palavra, imagem, som, silêncio – comunicação em todas as linguagens. A arte de Esbell exige, para além dos sentidos, imersão. (ESBELL, 2016).

Jaider Esbell também se destaca como escritor e arte-ativista e produtor cultural. Em um texto que pode ser encontrado na página da exposição “O xamã devolve a vida”¹, Jaider expressa a relação e o lugar do xamanismo nas encruzilhadas com o “tempo presente”, o antropoceno, a destruição das

florestas, graças a busca desenfreada pela mineração e os esbulhos dos territórios indígenas.

Eis que estamos vivendo agora, todos nós, o ápice do tempo antropoceno. Se não há futuro para nós, não haverá futuro para ninguém. Esse tempo presente é a última chance que temos para celebrar a vida, a vida com dignidade para todos; homens, animais, minerais, espíritos. Essa carta tem a intenção de convidar toda a humanidade para pensarmos juntos o futuro comum de nossas próximas gerações e isso é mesmo urgente. Eu, de minha parte, represento, em uma leitura poética, profética, a última ligação dos seres humanos com a essência da natureza, ou seja, a vida em sua origem. Eu também represento o pensamento dos anciãos de toda a terra e não devemos suportar por vocês essa grande guerra, sozinhos. Eu vou além pois posso ouvir a voz dos que antes viveram e que nos alertaram que a arte é a nossa grande chance de falar de um modo mais verdadeiro. Eu venho de lá, dos cantos mais remotos das florestas virgens. É de lá que venho, da grande Amazônia, de onde os “selvagens” correm para todos os lados sem entender de onde vem o fim do mundo. O fato é que eles sabem, pois podem ver a catástrofe por meio de seus xamãs. Com muita súplica nos convidam a segurar o céu sobre nossas cabeças com o melhor de nossa sabedoria, a sensatez. Lá, nas florestas virgens, as crianças perdem suas mães, seus pais, irmãos e ficam sozinhas morrendo lentamente vagando envenenadas com o lixo da modernidade por todos os lados. O lixo da modernidade que vocês, os homens donos dos bancos, donos do poder que é o dinheiro alimentam com suas poderosas estruturas de destruição que nunca param. Todo o ouro que antes e ainda mais agora são retirados da terra podem hoje formar um grande espelho e lhes mostrar. O brilho dos diamantes, da prata, forma agora um grande espelho onde pode mostrar para quem pode ver os rastros de sangue que a ganância deixa por onde passa. Sabemos que é muito simples retroceder. Limpar a natureza de todo lixo industrial, limpar o espírito dos homens desse sentimento morto, frio e insensível que esta oculto nestes prédios tão distantes de nossa realidade. Eu posso ser você nesse caminho da vida mas não podemos ser natureza uma vez que a negamos e ficamos cada vez mais distantes. Ouvir o clamor mundial por justiça social. Aceitar de uma vez por todas que o aquecimento global é uma realidade pois as águas não mentem. O vento não mente, o clima não mente. Falamos sim pelos elementos da natureza já que nós meramente humanos não temos mais direito a nossa própria voz. Que haja sensatez e muito mais tolerância. Que considerem tecnicamente a possibilidade de investir na estrutura universal pois o amor de vocês foi investido na guerra e a felicidade de vocês está em fazer as pessoas sofrerem em todos os cantos. Não há outro modo de viver por mais que se tenha dinheiro. Devemos sim, aquecer a terra com amor, esse nobre valor desvalorizado. Devemos sim cobrar por justiça e entender que a educação pode mudar o rumo e apontar outro prumo pra que atravessemos o mundo e sigamos vitoriosos deixando tesouros de paz e harmonia, uma forma simples e pura de sermos gratos pelo universo que tudo nos deu e que está muito perto de tudo nos tirar. Somos iguais em tudo e por tudo digo que não queremos, que não merecemos ficar com o lado pobre desta riqueza comum. Aqui deixo mais uma vez saber que esta voz é uma voz da arte que me criou para andar no mundo mostrando de todas as formas o invisível, isso que não tá na matéria, mas que a sustenta. Essa carta é uma representação, eu cá como povo indígena e você aí como o capitalismo cruel e sem coração. Trago um pouco de luz para você. É vermelho nosso sangue, azul a nossa água e não há mais tempo para tanto sofrimento. Lutem conosco, vocês têm poder, assim como nós (JAIDER ESBELL).

Desejamos uma ótima leitura a todo/as.

NOTAS

¹ Texto de apresentação da exposição realizada pela Estação Casa Amarela na Galeria Flamboyant, 4ª edição, Caçapava-SP. De 11 de jun à 27 de set de 2019. Disponível em: <http://estacaocasaamarela.com.br/o-xama-devolve-a-vida/>. Acesso em: 04 mai. 2020.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Ugo M. *Memória e Diferença: Os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco*. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2008.
- BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Iconografia e ecologia simbólica: retratando o cosmos guarani. In: PROUS, A.; LIMA, T. A (org.). *Ceramistas Tupiguarani: eixos temáticos*. Belo Horizonte: Superintendência do IPHAN em Minas Gerais, 2011, p. 115-148.
- _____. Cosmo-ontológica mbyá-guarani: discutindo o estatuto de ‘objetos’ e ‘recursos naturais’. *Revista de Arqueologia*, v. 26, n. 1, p. 42-54, 2013.
- _____. Cosmo-ontologia e xamanismo entre coletivos kaingang. In: FLECK, Eliane Cristina Deckmann (org.). *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena*. São Paulo: ANPUH, 2014. v. 3, p. 69-96. (Coleção Memória & Cultura NEMEC/PPGH).
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. *Voir, savoir, pouvoir: le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*. Paris: Ed. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, .
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1974].
- CLASTRES, H. *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- COSTA, Ana Cristina Popp da. *Há erami rãema jaiko: vamos levando a vida desse jeito*. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-graduação em Antropologia Social-PPGAS) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul,
- DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham e Londres, Duke University Press, 2015.
- DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na alta Amazônia*. São Paulo, Cosac Naify, 2006 [1993].
- ESBELL, Jaider. *Pipa Prêmio*, 2016, Disponível em: <https://www.premio-pipa.com/pag/jaider-esbell>. Acesso em: 30 nov. 2019.
- FAGETTI, Antonella. Nexikole y texoxa: el daño por brujería como categoría nosológica nahua. AM. *Rivista della Società italiana di Antropologia Médica*. Numeri 2829, ottobre 2010 3021, p. 123151, 20112012.
- _____. Cuando “habla” la semilla: adivinación y curación con enteógenos en la Mixteca oaxaqueña. *Cuicuilco*, v.19, n. 53, p. 229-255, eneroabril, 2012.
- as. El trance y los sueños en el devenir del chamán. México: Siglo XXI/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP, 2015.
- HERCKMAN, Elias. 1886[1639]. Descrição geral da Capitania da Parahyba. *Revista do Instituto Archeologico e Geographico Pernambucano*, tomo V, n. 31, p. 239-288, 2015. Recife: Typographia Industrial. Disponível em: http://biblio.etnolinguistica.org/herckman_1886_parahyba. Acesso em: 26 nov. 2019.
- HORTA PRIETO, Ana. Tejiendo entre redes diversas: reflexiones a partir de una etnografía multisituada con los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, Caribe colombiano. *Espaço Amerindio*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 135-161, jan./jun. 2014.

- IDOYAGA MOLINA, Anatilde. La bruja pilagá. *Scripta Ethnologica*, vol. V, parte 2, p. 95-117, 1978-79.
- LAGROU, Els Maria. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica* (Kaxinawa, Acre). Rio de Janeiro, Topbooks, 2007.
- LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do mbaraká: música, dança e xamanismo guarani*. São Paulo: EDUSP, 2009.
- MILLER, Joana. *As coisas: os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê* (Nambiquara) – Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, 2007.
- PRADELLA, Luiz Gustavo Souza. *Entre os seus e os outros: horizonte, mobilidade e cosmopolítica guarani*. 2009. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-graduação em Antropologia Social-PPGAS) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- PRATES, Maria Paula. *Dualidade, pessoa e transformação: relações socio-cosmológicas mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS*. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-graduação em Antropologia Social-PPGAS) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico,
- _____. *Da instabilidade e dos afetos: pacificando relações, amansando Outros*. Cosmopolítica mbyá-guarani (Lago Guaíba/RS-Brasil). Tese (Doutorado em Programa de Pós-graduação em Antropologia Social-PPGAS) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, .
- SZTUTMAN, Renato. *Religião nômade ou germe do estado?* Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi. Novos estudos CEBRAP, n. 83, São Paulo, março 2009.
- TEMPASS, Martín César. *Orerémbiú: a relação das práticas alimentares e seus significados com a identidade étnica e a cosmologia Mbyá-Guarani*. 2005. Dissertação (Mestrado em Programa de Pós-graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.
- _____. *“Quanto mais doce, melhor”*: um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade mbyá-guarani. 2010. Tese (Doutorado em Programa de Pós-graduação em Antropologia Social-PPGAS) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.
- VAN VELTHEM, L. *O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim, 2003.
- VIDAL, Lux B. Iconografia e grafismos indígenas, uma introdução. In: Vidal, L. (org.). *Grafismo indígena*. São Paulo: Studio Nobel, Fapesp e Edusp, 1992.
- VIEIRA, José Glebson. *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. 1. ed. São Paulo: Humanitas, 2012.
- VILLAÇA, Aparecida. Chronically unstable bodies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 11, p. 445-464, 2005.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, p. 345-399, 2002.

A PRÁXIS XAMÂNICA KAINGANG NA MODERNIDADE/COLONIALIDADE: UMA POLÍTICA DA FLORESTA

KAINGANG SHAMANISM PRACTICE IN MODERNITY/COLONIALITY: POLITICS OF THE FOREST

Clémentine Maréchal

Clementine.marechal08@gmail.com

Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5676-3985>

RESUMO

O presente artigo busca apresentar diferentes expressões da práxis xamânica Kaingang como testemunho da intencionalidade dos *kujà* (xamãs) de afirmar seu protagonismo tanto dentro quanto fora das suas comunidades. Preocupados com sua (re)existência, os *kujà* usam e se apropriam de diversos conceitos e premissas imaginárias da modernidade/colonialidade e as transformam em ferramentas que visam por um lado a recuperação do seu poder enquanto liderança política e político-espiritual e por outro a continuidade das suas práticas repassando seus poderes para as futuras gerações. Desafiam, assim, os impasses que a política, em seus termos modernos/coloniais, coloca, intencionalmente ou não, nos seus caminhos.

Palavras-Chave: Xamanismo. Kaingang. Modernidade/Colonialidade.

ABSTRACT

Drawing on ethnographic examples, this article presents different expressions of Kaingang shamanism practice that attest to *kujà* (shaman) intentionality in affirming their political protagonism within and beyond their communities. Concerned about their (re) existence, the *kujà* use and take over imagined concepts and premises from the modernity/coloniality and transform them into tools that, on the one hand, are used to recuperate their power as political and spiritual-political leaders and, on the other, provide for the continuity of their practices through the transmission of their powers to future generations. Thus, Kaingang *kujà* challenge the standoffs created, intentionally or not, by the modern/colonial framework of politics.

Keywords: Shamanism. Kaingang. Modernity/Coloniality.

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, o xamanismo tem adotado uma visibilidade cada vez maior no cenário político indígena no Brasil¹, principalmente através das multiplicidades de relações que os xamãs indígenas desenvolvem com diversos

universos para além das suas comunidades². Esse “reflorescimento” do xamanismo parece estar associado a uma luta pelo acesso aos direitos territoriais indígenas, entrelaçada com o (re)afirmar de identidades étnicas historicamente invisibilizadas, e entraria na cena política notoriamente através da Constituição de 1988. Enquanto o Estado brasileiro tem desenvolvido historicamente uma série de políticas indigenistas genocidas que apontaram para a transformação dos indígenas em “trabalhadores nacionais” provocando a despossessão dos seus territórios e a conseqüente superexploração do seu trabalho, a nova Carta Cidadã abriu portas para que as populações indígenas possam expressar suas demandas (RAMOS, 2019). O imaginário pan-indígena (HILL, 1993), que se desenvolveu concomitantemente com o fortalecimento do movimento nacional indígena parece ter sustentado a ideia de que os xamãs são pilares de uma ação política baseada na defesa e na proteção da floresta. Entretanto, as ações políticas dos xamãs indígenas articulam uma pluralidade de mundos mediando notadamente a comunicação entre mundos invisíveis e visíveis e não podem ser entendidas como exteriores à matriz colonial (QUIJANO, 2000; QUINTERO, 2010)³. Paralelamente e articuladas com esses processos de legitimação dos xamãs no cenário político nacional, assistimos a diversas expressões (ou em todo caso intenções) de (re)legitimação desses no seio de suas próprias comunidades. Elas apontam o desejo de dar continuidade (reelaborando ou reinventando) às práticas que foram historicamente perseguidas e castigadas, tanto pelos militares e missionários durante o século XIX, quanto pelos funcionários dos órgãos indigenistas (estaduais e federais) a partir do início do século XX⁴. O xamanismo ameríndio merece ser entendido mais como uma práxis (GROISMAN, 1996; LANGDON, 2010; MARÉCHAL e HERMANN, 2018) do que como uma instituição social fechada. As relações assimétricas de poder que surgiram e se desenvolveram em determinadas situações históricas (OLIVEIRA, 1998) vieram a reconfigurar de maneira considerável esses sistemas que atualmente se encontram em constante transformação, dialogando com uma pluralidade de agentes e/ou instituições. Nesse sentido, o presente artigo busca abordar diferentes expressões das práticas xamânicas kaingang que testemunham a intencionalidade dos *kujà* (xamãs) em afirmar seu protagonismo político-espiritual tanto dentro quanto fora de suas comunidades. O fato de alguns *kujà* buscarem ser (re)legitimados enquanto atores sociopolíticos aponta a diluição da dualidade entre as esferas políticas e espirituais. Aliás, suas buscas parecem ser intimamente ligadas a esforços para proteger os vínculos que estes (e por extensão, sua comunidade) mantêm com os seres da floresta, domínio privilegiado da práxis xamânica dos *kujà* (ROSA, 2005a). Após uma breve apresentação do xamanismo Kaingang e da atuação histórica dos *kujà* no seio da sociopolítica kaingang, nós nos aprofundaremos na complexidade da práxis xamânica na atualidade. Preocupados por sua (re)existência, os *kujà* usam e se apropriam de diversos conceitos e premissas inscritas no imaginário da modernidade (DUSSEL, 1993) — como por exemplo, a associação entre a categoria “índio”, elaborada com fins coloniais e civilizatórios, e o conceito “natureza” inventado pelo Ocidente⁵ — e as transformam em ferramentas que visam por um lado a recuperação do seu poder enquanto liderança político-espiritual e por outro a continuidade de suas práticas repassando seus poderes para as futuras gerações. Desafiam assim os impasses que a política, em seus termos modernos/ coloniais, coloca, intencionalmente ou não, nos seus caminhos.

OS KAINGANG: BREVE CARACTERIZAÇÃO

Atualmente com uma população de aproximadamente 40 mil pessoas, os Kaingang habitam os estados do Rio Grande do Sul, de Santa Catarina, do Paraná e o sul de São Paulo, sua língua pertence ao tronco linguístico Jê.

Há registros que defendem sua presença, também, na província argentina de Misiones (BECKER, 1976). Em sua maioria, moram em Terras Indígenas (TI) demarcadas pelo Estado Brasileiro, embora muitos, nas últimas décadas, têm se empenhado em recuperar territórios que lhes foram historicamente expropriados por empreendimentos privados ou estatais. Nessas retomadas, os Kaingang muitas vezes se encontram em situações de conflito com fazendeiros ou com colonos que ocupam atualmente o território. Essas populações estão confinadas em espaços ínfimos, pois estão cercadas pelas lavouras dos fazendeiros. Ainda vale ressaltar que diversas famílias habitam nas periferias de grandes centros urbanos e em cidades pequenas e médias na zona rural.

A maioria dos Kaingang vive dos recursos da floresta vendendo artesanatos feitos de taquaras e cipó. Herdando os efeitos do processo civilizatório (BONFIL BATALLA, 1987), processo que foi reforçado pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), muitos hoje trabalham com agricultura intensiva como peões, seja nas plantações de soja, seja migrando temporariamente para a colheita de uva, maçã ou cebola. Além disso, nas últimas décadas, empresas como JBS, BRF ou Aurora requisitaram a força de trabalho indígena nas aldeias. Assim, muitos Kaingang, tanto mulheres quanto homens trabalham também como assalariados nos frigoríficos.

Um dos traços mais marcantes da socialidade Kaingang encontra-se na complementaridade ancorada no sistema cosmológico dualista (BAPTISTA DA SILVA, 2002) que divide os Kaingang entre aqueles que pertencem à metade *kamé* (vinculada a *rã*, o sol) e os da metade *kanheru* (vinculada a *kysã*, a lua). Veiga (2000, p. 80) apresenta o relato de Fókâe no qual aprendemos que Rã e Kysã eram primeiramente dois sóis. Como a autora descreve, Rã se desentendeu com seu irmão, Kysã, e o golpeou. Com o golpe, Kysã enfraqueceu e se transmutou em lua. Assim, Rã ficou encarregado de cuidar dos dias; e Kysã, de vigiar as noites. O enfraquecimento de Kysã, na narrativa kaingang, permitiu o restabelecimento do equilíbrio na terra, que, até aquele momento, por encontrar-se em um período de seca terrível, era inóspita⁶. Nesse registro é possível afirmar que, para muitos Kaingang, todos os seres animados pertencem a uma das duas metades cosmológicas, que se expressam por “marcas”: uma redonda (*rã ror*), associada à *kanheru*; e outra comprida (*rã tei*), associada à *kamé*. Pertencer a uma das metades cosmológicas é também respeitar uma série de regras sociais, como a proibição do casamento entre duas pessoas de uma mesma metade, pois elas são consideradas irmãos (*regré*). Da mesma maneira, e refletindo os princípios da complementaridade e da reciprocidade, as relações existentes entre pessoas e seres de metades diferentes são desejáveis. Idealmente, o *iambré* (o outro complementar, a pessoa da outra metade) deve sempre ser tratado com respeito. Essa relação complementar é entendida como uma potência que produz mutuamente o aperfeiçoamento e é considerada um pilar da socialidade kaingang envolvendo todos os aspectos da vida, inclusive a sua práxis xamânica⁷.

OS KUJÀ: DA DESPOSSESSÃO À RECONFIGURAÇÃO DO XAMANISMO

Os *kujà* são lideranças político-espirituais cujo poder provem historicamente da sua relação com a floresta. O antropólogo Rosa (2005a; 2005b) dividiu o território xamânico kaingang em três níveis: o nível subterrâneo formado pelo *nügme* (mundo dos mortos); o nível terra (o domínio da casa, do espaço limpo e da floresta virgem); e o nível do mundo do alto (formado pelo domínio céu e *fãgkawã*). O *kujà* é a única pessoa a ter capacidade

de atravessar esses três mundos, podendo se comunicar com seus respectivos habitantes humanos, animais e espíritos⁸ notadamente no intuito de curar uma pessoa atingida por uma doença visível ou invisível. A viagem por esses mundos se realiza através dos sonhos (*vênh-péti*), nos quais a cura poderá ser alcançada com ou sem a conexão com outros *kujà* (MARÉCHAL, 2019). O *kujà* sempre é acompanhado por um ou vários *iangré* (espírito auxiliar ou animal guia), considerado como o verdadeiro conhecedor da floresta, pois é a entidade responsável por indicar ao *kujà* os remédios que este deverá utilizar para realizar uma cura. Os *iangré* devem se manifestar para o futuro *kujà*, mesmo que esse já tenha sido escolhido por seu predecessor. Essa manifestação pode acontecer através de sonhos, nos quais o *iangré* aparece querendo iniciar o contato com o futuro *kujà*, que não deve manifestar medo durante esse encontro ritual. Embora a etapa onírica seja fundamental para se tornar um *kujà*, é o encontro ritual com o *iangré*, no espaço da “floresta virgem”, que sela a relação. As crianças que são escolhidas pelos *kujà* podem ser levadas para o “mato” onde aguardam a aparição dos seus *iangré*, no caso, os animais ligados ao domínio da floresta. Francisco Rokàg, durante o V Encontro dos Kujà⁹ que aconteceu em novembro de 2014 na TI Morro do Osso (Porto Alegre), relatou que tinha sido levado pelo mato quando era criança, na esperança de que ele se tornasse um *kujà*, porém, ao observar a aproximação de três corujas ele se apavorou perdendo assim a possibilidade de se tornar um *kujà* (MARÉCHAL, 2019, p. 172). Assim, os conhecimentos dos *kujà*, chamados também de *kujà kajrên*, provêm tanto de um poder especial detectado geralmente pelo(s) ou pela(s) *kujà* da comunidade após o nascimento ou ainda quando a mãe está grávida, quanto de um processo que os futuros *kujà* devem enfrentar com muito trabalho ao longo da sua vida. Como ressaltou Rosa (2005a; 2014), assim como informaram diversos Kaingang, o poder dos *kujà* depende intimamente da manutenção das suas relações com os seres que habitam a floresta. Existe uma profunda preocupação por alguns deles frente à destruição do “matão”, que desde a década dos 1940 vem sendo devastado em prol da exploração de madeira e do agronegócio, processo diretamente ligado à expansão capitalista no Sul do Brasil. Esses processos de desflorestação foram acompanhados, como destacou Rosa (2005a), por um significativo crescimento das igrejas evangélicas nas aldeias, contribuindo em certa medida ao enfraquecimento das práticas dos *kujà*. Não obstante, é necessário ressaltar que, de modo geral, dependendo da TI, os conhecimentos relativos às ervas com propriedades curativas, assim como sua preparação, são estendidos à maioria dos membros das comunidades. Mesmo que o *kujà* tenha o poder especial de transcender entre os diversos mundos que compõem o território xamânico, a socialidade dos Kaingang em relação aos seres da floresta (animais e às vezes espíritos) é bastante expressiva, como apresentaremos no decorrer do artigo.

Historicamente, os *kujà* foram despossuídos e deslegitimados por missionários religiosos, militares e agentes indigenistas, e expropriados do seu território pelos governos estaduais e federais, sendo estes subjugados estruturalmente aos avanços do capitalismo. Os processos de territorialização (OLIVEIRA, 1998) vividos pelos Kaingang a partir da metade do século XIX provocaram uma série de reelaborações na organização sociopolítica e espiritual dos Kaingang. Os *kujà* passaram a ser excluídos da vida política, suas práticas ligadas ao bem-estar do seu povo foram também perseguidas pelos médicos não indígenas. Suas práticas passaram a serem exercidas de forma sutil e clandestina, muitas vezes, escondidas dos agentes indigenistas.

Antigamente, os *kujà* eram considerados as maiores lideranças, os universos políticos e espirituais eram, pois, indissociáveis. O testemunho do *kujà* Jorge Kagnãg Garcia, trazido por Rosa (2005a, p. 181) expressa a lembrança de uma época antiga quando os *kujà* eram os maiores chefes dos Kaingang:

Na época que existia *kujà* de verdade, todo mundo respeitava, ele mandava até no cacique. O que ele dizia, o cacique tinha que obedecer, pois se o cacique desobedecesse, ele era o contrário dele mesmo. Ele dizia o que ia acontecer pro cacique e acontecia. Era maior que o cacique (Jorge Kagnãg Garcia IN: ROSA, 2005a, p. 181).

Essa ideia é reforçada com as palavras de Armandio Kãnkôr Bento (1997, p.46): “Antigamente, o *kujà* tinha mais poder do que o próprio chefe sobre o povo.” Ainda, na tese de doutorado de Rosa (2005a, p.174) encontra-se o testemunho de Dorvalino Refej Cardoso que fala sobre o *kujà*:

Ele está por cima de qualquer liderança da aldeia, cura as crianças, cura os adultos. Quando vem o mal, ele sabe tudo e vem a prevenção. Eu concordo com os antigos que consideravam o *kujà* como mestre, um organizador, a função do cacique seria por este lado. (Dorvalino Refej Cardoso IN: ROSA, 2005a, p. 174).

Becker (1976, p. 116) apresenta o testemunho do antigo Chefe de posto de Nonoai durante o tempo do SPI, Francisco Vieira dos Santos, que afirma: “[...] Ainda se observam vestígios teocráticos, visto existir um sacerdote da tribo — o Kuiê — o qual prediz o futuro e orienta o Chefe do executivo nos fatos de maior importância para a vida da nação, em nome de poderes sobrenaturais”. Não somente entre os Kaingang teria existido uma predominância do xamã sobre o cacique. Entre os Kaiowá, Becker (1992, p. 45) ressalta que: “para os índios, o pajé¹⁰ poderia ter autoridade superior à do cacique.” O *kujà* antigamente também era responsável para a formação e a preparação do futuro *p’ai* e seu “menor” (ROSA, 2005a, p. 219), que hoje traduziríamos como “vice cacique”. Tal preparação está permeada pela cosmologia dualista kaingang, segundo a qual, pessoas pertencendo a metades opostas (*kamé* e *kanheru*) são complementares. A figura do *iambré* (pessoa pertencendo à outra metade cosmológica) na chefia política aparece então como imprescindível para manter o equilíbrio na liderança. Segundo Jorge Kagnãg Garcia (ROSA, 2005a, p. 219): “O menor do cacique nunca podia ser da mesma parte. Somente os *iambré* se acertam [...]”. Desde a época dos aldeamentos, foi introduzida uma organização com feições de hierarquia militar entre os Kaingang. A partir de 1941, com a atuação do SPI e logo da FUNAI¹¹, o Chefe do Posto nomeava uma liderança, geralmente um homem bilíngue, chamado de “Capitão¹²”, “Coronel” ou “Cacique” que tinha como responsabilidade escolher sua equipe — capitão, cabo, soldados, policiais etc. —, vigiar e castigar os outros Kaingang caso não respeitassem as ordens do Chefe de Posto. A complementaridade entre as duas metades *kamé* e *kanheru*, assim como o papel político central dos *kujà* é desestabilizado com esses novos arranjos e isso é principalmente devido a um fortalecimento do poder centralizado na figura do cacique, capitão ou do coronel associada ao Chefe de Posto, representante da política indigenista¹³. Os *kujà* foram atacados historicamente por diversas frentes, a religiosa por um lado e a civilizatória por outro, hoje elas reatualizam seus dispositivos repressivos mas seguem na busca da domesticação de conhecimentos e práticas que não podem controlar. Os funcionários do SPI e depois da FUNAI se empenharam em desarticular os *kujà* da organização política kaingang obrigando-os a se submeter a uma nova estrutura de poder. Parte desse processo ocorreu pela introdução de dispositivos e tecnologias de governo nos territórios, constringendo os *kujà*, incitando-os a deixar de usar seus saberes para curar seu povo, implementando unidades de saúde no interior dos Postos Indígenas, que mesmo que fossem eficazes contra as doenças trazidas pelos próprios agentes externos, não deixariam de instaurar mecanismos de perseguição e repressão contra os *kujà*. Como relata Rosa (2005a, p. 290), os Chefes de Posto, assim como os médicos e enfermeiros que trabalhavam nas unidades de saúde, pressionavam os “coronéis” contra os *kujà*,

notadamente no que se refere à proibição dos remédios do mato. O *kujà* Jorge Kagnãg Garcia destaca:

Então, eu me lembro que quando era piá, bem novo aqui, não tinha cacique, era o coronel, depois que entrou Francisco Vieira [chefe de Posto de Nonoai]. Eu tenho fotos dele aí, ele botou escola, botou a enfermeirinha ali elas, mandavam remédio. Ali que eles proibiram os *kujà*, dizendo que era obrigado, que era ordem do governo, que o governo ia cuidar de nós, mandavam remédio e tudo para nós. Então as coisas começaram a mudar acompanhando as ordens do governo (Jorge Kagnãg Garcia, TI Nonoai, outubro de 2018).

Pedro Ferreira, da TI Kandóia, em uma conversa no dia 20 de junho de 2018, me explicou que quando as primeiras unidades de saúde foram criadas no Posto Indígena Votouro, as enfermeiras e os médicos *fóg* (não indígenas) chamaram todos os Kaingang para convencê-los de usar a unidade de saúde do PI. Os agentes de saúde informaram aos Kaingang que se acontecesse algum problema grave, como, por exemplo, o falecimento de uma pessoa doente após um processo de cura com os *kujà*, eles iriam denunciar tanto o *kujà* quanto os familiares do potencial defunto para a polícia que passaria a investigar o caso e poderia aprisioná-los. Dessa maneira, os *kujà* passaram a atuar de forma muito mais discreta. Os membros das comunidades frequentaram cada vez mais as unidades de saúde, dirigidos por médicos e enfermeiros *fóg* e muitas das práticas dos *kujà* se tornaram menos visibilizadas e legítimas no seio das comunidades kaingang. Podemos dizer que a partir da implementação das unidades de saúde, das escolas e da administração ocidental nos territórios kaingang¹⁴, em suma, com a materialização do projeto civilizatório/colonial/capitalista levado a cabo pelos órgãos indigenistas, houve uma considerável diminuição da eficácia simbólica (LÉVI-STRAUSS, 2008) do xamanismo kaingang. Esse tipo de violência moral, embora fosse menos explícita, constitui-se como uma das ferramentas mais perversas usadas no processo civilizatório. Implementou-se um novo saber-fazer que se afirma como hegemônico na medida em que os Kaingang são levados a desacreditar nos seus próprios conhecimentos, sofrendo pressões por parte dos agentes governamentais. Ao desacreditar nos conhecimentos dos seus próprios curandeiros, os Kaingang tornam-se cada vez mais dependentes das políticas de assistência e de saúde do governo. Com essa jogada, o Estado passa a controlar além dos corpos, as subjetividades dessas populações. Despossuindo-as da confiança nos saberes dos seus antepassados e nos dos seus *kujà*, impõem sobre elas um espelho distorcido no qual passam a se enxergar com os olhos dos dominadores (QUIJANO, 2000; QUINTERO, 2010). Porém, o xamanismo kaingang longe de ter deixado de existir, tem se reconfigurado dialogando com outras instituições sociais e religiosas mantendo, entretanto, uma orientação xamânica. Rosa (2005a), por exemplo, assinala às mudanças estruturais do sistema xamânico kaingang com a influência da igreja católica. A partir dos apontamentos teóricos do seu principal interlocutor, o *kujà* Jorge Kagnãg Garcia, o antropólogo distingue a instituição xamânica kaingang entre o “sistema *kujà*” e o “sistema caboclo”. Enquanto o “sistema *kujà*” se refere a uma instituição xamânica antiga ligada ao domínio da floresta, o “sistema caboclo” surge a partir de mudanças estruturais do século XIX, da presença da Igreja Católica e da devastação da floresta. Entretanto, como ressalta o autor, esse sistema não rompe com o sistema xamânico “*kujà*”: “o sistema caboclo não é uma qualidade possível da Igreja Católica, mas, sim, uma realização xamânica kaingang” (ROSA, 2005a, p. 276).

Todavia, mesmo que o papel central do *kujà* apareça como central para os Kaingang, seja através da sua memória, seja através do desenvolvimento de práticas específicas diretamente vinculadas a ele, a práxis xamânica se estende para além dessa personificação. A reconfiguração do xamanismo e da sua histó-

ria entre os Kaingang aponta a novas relações que o fortalecem enquanto práxis e que não necessariamente assinalam uma reprodução de um sistema baseado em regras sociais rígidas.

MADALENA DE PAULA, A KUJÁ QUE NUNCA FALTOU A UM PROTESTO

Madalena de Paula, da marca *rá tei (kamé)*, é filha de Prudente de Oliveira e de Josefa Pinto, nascida no Toldo Votouro aproximadamente no ano de 1947. Seu pai originário do Toldo Ventarra, passou parte de sua vida em Votouro. O núcleo materno de Madalena, pertencente à família Pinto, era considerada como “tronco velho” da TI Votouro (FERNANDES, 2003; ROSA, 2005a). Madalena de Paula se casou com Batista Paulo, originário de Ventarra, e que se tornaria um importante cacique da TI Votouro na década dos 1970. Ela recebeu seu poder por parte da sua sogra “Mariazinha” (Maria Farias) que pertence à mesma marca, *rá tei (kamé)*, mãe do seu marido. Segundo Rogério Rosa, Mariazinha lhe entregou seu poder justo antes de morrer e a *kujà* relatou ao antropólogo (2005a, p. 328) que seus *iangré* eram três bichinhos¹⁵, o São João e o Santo Antônio, provavelmente sua sogra Mariazinha também ter-lhe-ia repassado seus *iangré*¹⁶. Ainda, Madalena de Paula informou para o pesquisador que não estava muito segura quanto a seguir os trabalhos da sua sogra, mas que ela teria ficado com “dó” dos bichinhos e que desde então trabalhara com eles. A meados dos anos 2000, Madalena de Paula e seus filhos se mudam da TI Votouro para a retomada de Kandóia, mais especificamente para o local conhecido como Votouro Velho, a poucos quilômetros ao sul da TI Votouro, local onde encontra-se sepultado o antigo *p'ai mbâg e kujà* Votouro. A TI Kandóia ainda não está demarcada oficialmente pelo Estado brasileiro, o que leva os Kaingang que habitam o território há mais de 16 anos a uma condição de precariedade, sendo confinados em apenas dois hectares e cercados por monoculturas de soja e trigo, criadouros de gado, porcos e aves, e sem receber a devida assistência por parte dos órgãos indigenistas (MARÉCHAL, 2018). O acesso aos remédios *vênh-kagta* nesse ambiente está cada vez mais difícil sobretudo desde que as tensões com os colonos e fazendeiros voltaram a se acirrar em 2014¹⁷. Porém, a maioria dos Kaingang moradores da TI Kandóia possui um conhecimento extremamente profundo tanto dos remédios quanto das suas preparações. Desde os mais jovens até os troncos velhos, homens e mulheres sabem com muita precisão as propriedades das ervas, folhas e raízes que resistem no meio da devastação. Silmar Paulo, sobrinho de Madalena de Paula, por exemplo, prepara um remédio a base da “casca de anta” e de mel, conhecido entre os Kaingang por “limpar o sangue”. Inclusive, alguns moradores não indígenas da região de Faxinalzinho chegam a pedir para Silmar o remédio pronto. Existe uma forma particular para preparar o remédio: um momento em que se solicita autorização da árvore para pegar sua casca; e uma forma específica de cortá-la; deve-se realizar sete cortes diferentes na árvore, todos mais ou menos do mesmo tamanho, tomando muito cuidado para não se retirar mais casca do que o necessário.



Fonte: Clémentine Maréchal.

Segundo a *kujà* Madalena de Paula, a busca por remédio *vênh-kagta* nunca poderia acontecer nas sextas-feiras. Quando perguntei o motivo, os jovens kaingang se contentaram em me dizer que era perigoso sair na sexta-feira e que se corria o perigo de “desaparecer”. Insistindo um pouco, foi mencionada a existência de seres sobrenaturais perigosos que rodeariam no mato todas as sextas-feiras. Esses seres, mencionados como “lobisomens”¹⁸⁹, segundo Silmar, seriam oriundos de Ventarra e teriam lutado contra seus antepassados em batalhas sangrentas. Como testemunha da existência de lobisomens no xamanismo kaingang, é interagindo historicamente com outras mitologias, apropriando-se delas, reelaborando-as e entrelaçando-as com os ensinamentos xamânicos recebidos pelos antepassados que a práxis xamânica kaingang se atualiza. Hoje, os ensinamentos de Madalena de Paula são praticados com muito respeito pelos jovens da comunidade que também reconfiguram a práxis xamânica à luz de suas experiências, inclusive dos conflitos e das relações de poder assimétricas que se expressam de forma significativa na região. Madalena é também reconhecida dentro da comunidade por ter realizado muitos partos e curar doenças que ninguém conseguia curar. Uma dessas doenças atingiu Nilva de Oliveira, esposa de Silmar Paulo, e seu filho Shã que hoje tem 7 anos. Silmar relata que quando o pequeno apresentou sinais de “falta de ar”, ele o levou até a casa de Madalena de Paula situada próxima ao riozinho *goj jün jün he* (água que treme). A *kujà* administrou um remédio de ervas nele e desde então o jovem não sofre mais. Ao contrário, Nilva, sua mãe, por ser evangélica, teria rechaçado a cura da *kujà* e até hoje sofre com falta de ar, além de ser maltratada cada vez que é

internada nos hospitais da região. Desde que Madalena se tornou *kujà*, aos vinte e cinco anos, realizou-se em cada 13 de junho a festa do Santo Antônio, durante a qual ela “benzia” os membros da comunidade com *vênh-kagta*, apoiada nos últimos anos por sua filha Cleusa de Paula. Porém, chegando na TI Kandóia no início dos anos 2000, Madalena passou a atuar dentro de uma situação territorial de conflito, entendendo que o equilíbrio e o bem-estar da sua comunidade dependia também dos resultados de uma luta por seus direitos territoriais. Sua práxis xamânica tornou-se necessária mais também no âmbito político. Após seu falecimento, em maio de 2018, quando retornei à TI Kandóia, conversando com seus sobrinhos Silmar Paulo e Zulmir Paulo, e com seu filho, o cacique da comunidade, Deoclides de Paula, eles lembraram dela como alguém que “nunca faltou a nenhum protesto!”.

Silmar recordou um protesto que organizaram os Kaingang da TI Passo Grande da Forquilha (Sananduva, RS) visando a retomada do seu território ancestral. Segundo o jovem, para aquele evento todas as lideranças de Kandóia haviam ido ao protesto e concordaram que deixariam Madalena em casa, “para ela descansar”, acompanhada de Leco, o motorista da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) da comunidade. Madalena, ao sair de sua casa para dar uma caminhada ao ar livre percebeu que todos haviam deixado a aldeia. Por iniciativa própria, ela aprontou suas coisas, inclusive levando consigo utensílios para preparar refeições aos manifestantes, e exigiu que Leco a levasse para o local do protesto. O motorista, encurralado pela *kujà* indignada, telefonou para Deoclides, filho de Madalena, que não teve opção, senão voltar a Kandóia para buscá-la e levá-la até Passo Grande da Forquilha, onde finalmente juntou-se ao resto da comunidade, fazendo parte, assim, da retomada da TI Passo Grande da Forquilha.

Outro exemplo em que pude observar a persistência de Madalena foi a retomada de uma parte da TI Kanhgág ag Goj (Vicente Dutra, RS), em julho de 2016, quando acompanhei membros da comunidade da TI Kandóia que participavam da retomada. Surpreendi-me ao ver Madalena no local, pois era notório entre os presentes os perigos dessa iniciativa e o esforço físico que demandava a ocupação. Algo que, a princípio, não condizia com a idade avançada da senhora. Ao encontrá-la, perguntei ingenuamente: “Você veio até aqui?”. E ela me respondeu: “Claro! Como que eu não vou estar aqui! Estou aqui junto com meus filhos, lutando!”.

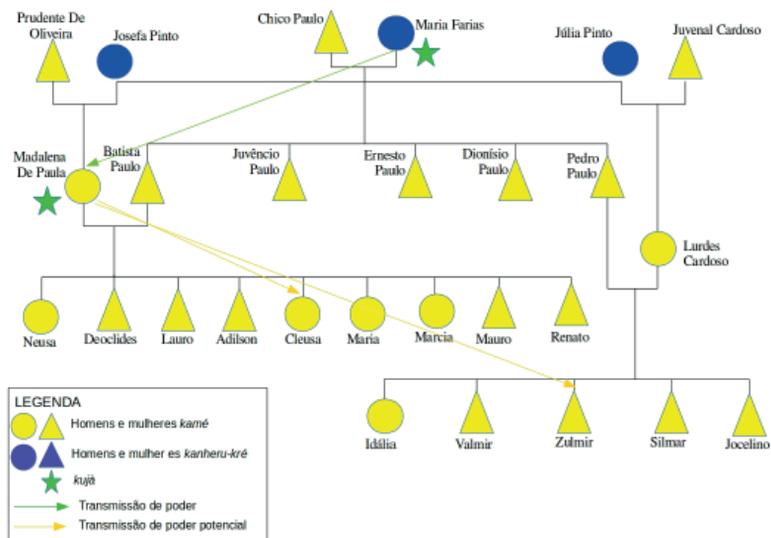
Esses exemplos testemunham um esforço considerável da própria *kujà* para se manter presente e ativa na luta travada pelos membros de sua comunidade, ressaltando assim a importância de sua presença na ação política que visa a retomada e a demarcação das terras¹⁹. É interessante notar que os esforços de Madalena não são ligados somente a uma ação político-xamânica direcionada para os atores responsáveis pela demarcação das Terras Indígenas (FUNAI, Ministro da Justiça, INCRA), mas também para os membros da sua comunidade. Esse esforço inscreve-se num processo de legitimação e reconhecimento da práxis da *kujà*, também no seio do seu povo, incentivado a (re) considerar a importância da sua presença nesses atos políticos. Pelo que parece, essa chamada de atenção que a *kujà* deu para os membros de sua comunidade teve os efeitos desejados. Por um lado, ela esteve presente durante a retomada da TI Kanhgág ag Goj, que durou mais de duas semanas; por outro, a memória dos seus filhos e sobrinhos expressa a importância do papel político da *kujà*, pois a primeira lembrança dela ao narrar sua vida se resume no fato dela “não ter faltado a nenhum protesto”. No entanto, a práxis xamânica de Madalena de Paula, parece ter se enfraquecido concomitantemente à falta de acesso ao domínio da floresta. A partir de 2014, após uma série de conflitos com os colonos que hoje residem no território kaingang, tornou-se mais difícil para Madalena

coletar os *vênh-kagta* sem sofrer agressão. Além disso, a *kujà*, em 2016 com já mais de 69 anos, começou a perder a visão, doença que ressalta Rosa (2005a) atinge particularmente os *kujà*, pois seu poder é associado principalmente a esse sentido. A *kujà* ficava, na época, preocupada com repassar seu poder e seus *iangré*, para alguém da comunidade, como o indica Zulmir Paulo:

O que ela [Madalena] está hoje declarando, pensando, no momento que ela parar de trabalhar seria ela repassar para alguém da família, para essa pessoa fazer o mesmo trabalho que ela fez até hoje. Que é curar as pessoas com medicamentos do mato, benzer as pessoas quando elas vêm e que estão com problemas. Que ela é uma *kujà* e o que ela está falando hoje é que ela vai repassar para alguém da família para dar continuidade para ter um *kujà* aqui sempre aqui dentro do Kandóia, da nossa aldeia aqui (Zulmir Paulo, TI Kandóia, abril de 2016).

Em relação à transmissão do seu poder, ainda hoje os *iangré* da *kujà* não se manifestaram para ninguém. Na comunidade, muitos afirmam que é sua filha, Cleusa de Paula que foi escolhida para seguir os trabalhos de Madalena. Em conversa com Cleusa, a jovem kaingang me afirmou que ainda não estava preparada e que aguardava a manifestação dos seus *iangré*. Outro possível futuro *kujà* é Zulmir Paulo, sobrinho de Madalena, que atuou durante muitos anos como agente de saúde indígena na comunidade. Zulmir me revelou que seu sonho era ser *kujà*, que ele já tinha vivido e visto muitas coisas e que Madalena tinha-lhe ensinado muito sobre os remédios da floresta. Porém, sem a manifestação dos *iangré*, Zulmir afirma que não pode assumir esse cargo. Os dois potenciais futuros *kujà* pertencem à metade cosmológica *kamé* e os dois são solteiros, dado interessante se retomamos os apontamentos de Rosa (2011), no texto intitulado “Mitologia e Xamanismo nas Relações Sociais dos Inuit e dos Kaingang”, segundo os quais a relação entre o *kujà* e seu *iangré* pode ser marcada por um vínculo matrimonial e pela prática do celibato²⁰.

Figura 2 – Genealogia da transmissão intergeracional de poder dos *kujà* - Madalena de Paula



Fonte: Clémentine Maréchal.

Atualmente, mais de um ano após o falecimento da *kujà*, a comunidade de Kandóia encontra-se sem liderança político-espiritual definida. Os “bichinhos” da *kujà* não se manifestaram ainda para nenhum dos futuros potenciais *kujà*. Entretanto, isso não implica que a práxis xamânica no seio da comunidade esteja parada. O conhecimento profundo que os membros da comunidade

possuem e sua prática noutros trabalhos são a base da continuidade para essa práxis baseada na relação com o domínio da floresta. Como ressalta Pimentel (2012, p. 141) em relação aos *karai* entre os Kaiowá: “é a própria manutenção das práticas xamânicas, segundo eles [os indígenas], que pode dar alguma chance à sobrevivência dos próprios *karai*”. Todavia, há de ressaltar a crescente dificuldade de acesso que os Kaingang estão tendo em relação ao domínio da floresta. O despojo associado aos avanços do agronegócio - articulados hoje com uma conseqüente criminalização da luta pela demarcação das suas terras e uma perseguição por parte dos fazendeiros aos Kaingang que saem dos dois hectares nos quais estão confinados em busca de remédios, lenha ou frutas - tem colocado certas barreiras para a continuidade da práxis xamânica kaingang na comunidade, atingindo inclusive a saúde dos *kujà*, que sentindo-se incompetentes para cuidar do seu povo, também adoecem. Porém, incontestavelmente, os aprendizados e legados deixados por Madalena de Paula formam um conjunto de saberes e conhecimentos compartilhados entre os membros da comunidade de Kandóia, principalmente os da sua família, que, mesmo com dificuldades, se empenham em reproduzir atualizando-os de acordo com as experiências vividas.

Como detalharei na sequência do texto, há diversas nuances das práticas xamânicas, entre elas a própria utilização pelos *kujà* de ferramentas ligadas ao “mundo dos brancos”, que são usadas para fortalecer essas práticas. A título de exemplos ressaltamos as experiências do *kujà* Jorge Kagnãg Garcia que através da sua participação nas universidades, no contato com alguns antropólogos, busca sensibilizar os *fóg* quanto à relação dos Kaingang com a floresta, e de Iracema Gatén Nascimento que se tornou, nos últimos anos, uma grande “porta-voz da floresta” na cidade de Porto Alegre e além dela.

IRACEMA GATÉN: A PORTA-VOZ DA FLORESTA

Iracema Gatén Nascimento²¹ é uma *kujà* de 56 anos, da metade cosmológica *kanheru*. Cresceu sucessivamente na TI Nonoai (RS) e na TI Mangueirinha (PR). Mora hoje na periferia da cidade de Porto Alegre junto aos seus filhos e netos²². Participou da formação de muitos cientistas (NASCIMENTO *et al.* 2017, p. 337) e desde 2016 atua no programa “Saberes Indígenas na Escola” organizado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Habitada a dialogar com o universo dos *fóg* e mediar essas relações, Iracema tornou-se uma liderança respeitada. Quando conheci Iracema em 2013, ela nunca afirmou para mim que era *kujà*. Era do conhecimento de muitos pesquisadores que ela trabalhava com os remédios e que atuava como parteira (FREITAS, 2005; ROSA, 2011). Foi após o encarceramento das 5 lideranças kaingang da TI Kandóia (nota xvii), que ela me comentou que teria sonhado com a *kujà* Madalena de Paula sem conhecê-la e que precisaria entregar para aquela um *vênh-kagta*, que seu *iangré*, o *mĩg* (jaguar) lhe indicou. Esse sonho teve lugar após ela ter encontrado a *kujà* Marcolina, da metade cosmológica *kamé*, moradora da TI Votouro em outro sonho, no qual essa lhe pediu ajuda para curar Madalena, atingida por uma doença invisível relacionada com o encarceramento dos seus filhos. Marcolina sendo *regré* (da mesma metade cosmológica) de Madalena, teve que pedir apoio a uma *kujà* da outra metade para poder pegar e entregar o remédio para Madalena²³. Iracema viajou até a comunidade de Kandóia para entregar o remédio para sua *iambré* que o queimou, como indicado pela *kujà*, de manhã antes do sol nascer. Nesses últimos anos, Iracema trabalhou ativamente para tornar visível os conhecimentos dos *kujà* tanto dentro como fora das comunidades kaingang. Além de ter dado palestras para ressaltar a importância dos seus saberes e das demarcações das Terras Indígenas para a pro-

teção da floresta nas universidades, tornou-se uma liderança político-espiritual reconhecida dentro do Movimento Nacional Indígena, participando entre muitas coisas, por exemplo, do Acampamento Terra Livre em 2016 e 2017 e do XVI Congresso Internacional de Etnobiologia em Belém do Pará em 2018 ao lado de lideranças reconhecidas internacionalmente como o cacique Raoni e Davi Kopenawa. Mesmo que Iracema seja uma liderança político-espiritual reconhecida no âmbito universitário, indigenista e indígena nacional, assim como em várias comunidades indígenas e tradicionais, ela está se empenhando para que este reconhecimento seja celebrado também no seio de toda a sociedade Kaingang. Iracema chegou em Porto Alegre²⁴ em finais dos anos 1980 onde conheceu João Padilha, originário da TI Borboleta, com quem se casaria e tivera 3 filhos. Não morando junto a uma comunidade Kaingang, “na aldeia”, tornou-se difícil para ela ser reconhecida como liderança política do movimento kaingang. O trabalho de Iracema em parceria com as universidades e órgãos institucionais tem, na minha leitura três objetivos: o primeiro é de assumir um papel de porta voz de uma luta que liga direitos territoriais e proteção da floresta, o domínio associado aos conhecimentos dos *kujà*. O segundo de afirmar-se como liderança político-espiritual no seio da sociedade kaingang para assim sensibilizar os outros Kaingang à necessidade de proteger os *kujà* e a floresta, e, então, de poder — eis o terceiro objetivo — assegurar a continuidade das práticas xamânicas kaingang associadas ao domínio da floresta. Nesse sentido, a viagem até a TI Kandóia descrita anteriormente é um exemplo da práxis xamânica desenvolvida pela *kujà* que lhe permite estender seu protagonismo para além da cidade de Porto Alegre, especialmente nas TI kaingang. Reconhecida pela *kujà* Madalena de Paula e por seus parentes, Iracema tece laços de solidariedade baseados numa práxis xamânica que atua como duplo movimento de potência. Permite, por um lado curar Madalena — que ao ser fortalecida, pode novamente trazer bem-estar e cuidado para sua comunidade — e, por intermédio de sua eficácia, ser então reconhecida também como *kujà* pelas mulheres da TI Kandóia. Por outro lado, além de legitimar Iracema, a cura de Madalena de Paula e o fato de sua aceitação por parte da comunidade permite (re)legitimar e, então, fortalecer a própria práxis xamânica kaingang no seio da comunidade. De volta a Porto Alegre, a *kujà* Iracema palestrou em universidades e conversou com seus parentes para levar a conhecimento a situação de conflito e repressão na qual se encontrava a comunidade, assim como sobre seu protagonismo xamânico na tentativa de cura da mãe do cacique. O seu trabalho, sua práxis xamânica, possibilita, então, uma recuperação da legitimidade do xamanismo que paralelamente sustenta a retomada dos poderes dos *kujà* dentro e fora das comunidades kaingang.

Em setembro de 2018, a *kujà* realizou uma viagem até a TI Mangueirinha (PR), onde passou sua juventude. A família de Iracema chegou no ano de 1979 em Mangueirinha, chamada pelo então cacique Ângelo Kretã que tinha requisitado ajuda para retomar as terras ocupadas, na época pela empresa madeireira Slaviero & Filhos S/A- Indústria e Comércio de Madeiras (CASTRO, 2011, p. 59). Após trinta anos de ausência, Iracema retornou ao Paraná onde se encontrou com sua prima-irmã e *regré*, Maria Helena Rodriguez e seu filho, Dóka.

Ao chegar a Mangueirinha, Iracema lembrou da retomada do local conhecido como “Passo Liso” em Mangueirinha que ocorreu a meados dos anos 1980²⁵, protagonizada por seu pai, Alcindo Penã, e seus tios: Floriano, Eufrásio e Alfredo Nascimento e também pelos *kujà* que haviam chegado de outras TI:

Então, essa organização foi do meu pai, do meu tio Floriano, Alfredo e o tio Eufrásio. Viram os *kujà* do Rio das Cobras, veio *okujà* de Marreca, de Xanxerê, de Palmas, elas faziam esse trabalho, antes de nós fazermos essa dança musicalmente²⁶, elas passavam remédio, fumaça, davam banho, em primeiro lugar, nas crianças, em segundo nos guer-

reiros que tomavam a frente. As mulheres e os jovens, juntos, isso era o trabalho deles (Iracema Gatén Nascimento, TI Mangueirinha, outubro de 2018).

Iracema ressalta a importância das práticas dos *kujà* durante as retomadas, cuja presença foi invocada para o fortalecimento dos corpos e de todos os participantes. Como mencionado por Maréchal e Hermann (2018) a práxis xamânica dos *kujà* deve ser entendida como extremamente ligada ao âmbito político, seja no diálogo com os representantes governamentais e com a universidade, seja na liderança nas retomadas, o papel do *kujà* vem complementar o papel do *p'ai* e das lideranças.

Diversos estudiosos do xamanismo têm ressaltado que o xamã é considerado a pessoa que se preocupa com o equilíbrio das forças do universo, mediando as relações entre o mundo dos humanos e não-humanos assim como com o bem-estar do seu povo. A sua chefia seria então ligada tanto ao “sobrenatural, tanto quanto o social e o ecológico” (LANGDON, 1996, p. 28; PERRIN, 1988; CRÉPEAU, 1988; ROSA, 2005a). Adiciona-se a essas responsabilidades, um compromisso político-espiritual que vem complementar a atuação política do cacique e que implica uma atuação xamânica em situações de tensões e conflito, como vimos através dos dois exemplos etnográficos apresentados aqui.

Essa vinculação do xamanismo kaingang com o universo político e da guerra é também ressaltado historicamente quando, como vimos na introdução, os *kujà* eram as lideranças mais respeitadas das comunidades, notadamente por possuir o poder da visão e da adivinhação. Desde uma perspectiva mais geral, Botelho e Costa (2006, p. 932) ressaltam: “desde os primeiros contatos entre o índio e o europeu, os pajés perceberam os riscos às próprias lideranças e impuseram dificuldades ao avanço colonial.” Percebendo o perigo que implicavam os xamãs para a colonização, estes se tornaram uma das principais preocupações dos colonizadores. Ainda para os autores: “A resposta do elemento colonizador a esses empecilhos pode ser entendida na firme determinação de destruir física e moralmente o pajé” (ibid). Se os xamãs foram perseguidos ao longo da história, também em virtude de seus poderes, considerados “sobrenaturais” pelos diversos agentes coloniais, não eram entendíveis, nem capturáveis pela racionalidade moderna. Se o xamanismo é conhecido por ser usado principalmente com o objetivo de curar as pessoas, também foi e segue sendo utilizado para provocar danos. A própria Iracema comenta que ainda muitas mulheres *kujà* têm “esse poder”, assimilado à potência de provocar danos físicos e até de matar um inimigo²⁷. Assim, o xamanismo também pode ser praticado pelos Kaingang para lutar contra os inimigos ao utilizar a relação entre os mundos visíveis e invisíveis para provocar mudanças circunstanciais no mundo visível. Sendo incontroláveis pelos agentes civilizatórios, as expressões xamânicas foram duramente perseguidas, mas, seu reflorescimento hoje testemunha um desejo de fortalecer o contato com os mundos invisíveis para obter um apoio na luta que acontece no mundo visível. É nesse sentido que as lembranças da *kujà* Iracema Gatén Nascimento — assim como e seu intencional relato²⁸ — ressaltam a importância da práxis xamânica no âmbito da luta política.

DÓKA: TRAZENDO OS FÓG PARA DENTRO DA FLORESTA?

Devido a uma atuação histórica da política indigenista articulada diretamente com os interesses do capital, muitas famílias kaingang na TI Mangueirinha trabalham hoje com agricultura intensiva, como é o caso da família de Maria Helena. A única pessoa da família que optou por um caminho diferente

é Dóka. Ele tem aproximadamente 40 anos de idade e tem um filho, Dósi. Há alguns anos ele montou um projeto de ecoturismo que busca colocar em prática, na reserva florestal da comunidade, apesar de muito desinteresse de parte da sua família e das lideranças da TI. Dóka tem um conhecimento incrível sobre os seres da floresta. Sabe reconhecer dois tipos de sabiá: “tem um que manda avisar quando o fruto está bom e outro que manda dizer quando o fruto está terminado.” Saber escutar o canto da gralha é fonte de conhecimento, pois, segundo Dóka: “a gralha avisa quando vai cair temporal, ela canta bem triste, e quando ela canta três vezes atrás da casa, podem ir se preparando que vai morrer alguém da família, isso tudo eu aprendi com os pais dela [Iracema]”. Para ele, criar esse projeto e ensinar aos turistas como os Kaingang se relacionam com os seres da floresta é uma forma de dar continuidade aos conhecimentos dos seus avós.

A gente aprendeu isso com os avós e eu tenho isso, por isso que eu falei que eu adquirei e eu quero manter isso por isso que eu fiz questão que meu projeto seja no mato que eu quero continuar o serviço dos finados avós, agora eu achei minha tia [Iracema] no mesmo caminho então vamos e agradecemos a oportunidade de fazer parte dessa história linda que são pequenas partes mas elas serão permanentes (Dóka, TI Mangueirinha, setembro de 2018).

Para Iracema, o reencontro com Dóka foi um sinal. Ele poderia ser o futuro *kujà* a quem ela legaria seus *iangré*: “eu estou aqui de volta onde nós havíamos retomado [a terra], agora cuidando dos meus sobrinhos, meus netos para ver qual deles tem a possibilidade de continuar a nossa história”. No dia seguinte da conversa, Dóka nos levou em uma parte da futura trilha turística onde encontra-se uma araucária milenar, umas das poucas que ainda está escapando dos efeitos do capitalismo e dos projetos desenvolvimentistas²⁹ e extrativistas do país. Segundo ele, realizar um tal projeto é uma maneira de proteger essa araucária das invasões dos madeireiros na TI. É ao seu redor da araucária que Iracema realizou um “benzimento” kaingang para seu sobrinho, iniciando-o assim aos caminhos do xamanismo. Após, Iracema e Dóka realizaram um ritual ao redor da araucária no intuito, segundo a *kujà*, de resguardá-la.

Figura 3 – Iracema iniciando Dóka ao redor da araucária grande (fãgmbág). - TI Mangueirinha, outubro de 2018



Fonte: Billy Valdes.

Através dessa experiência, vemos que os *kujà* são também encarregados de cuidar e proteger o domínio da floresta. Para isso, mobilizam diferentes ferramentas oriundas da modernidade/colonialidade, como o turismo. Iracema atua aqui como iniciadora e mediadora entre os mundos invisíveis e Dóka

potencial futuro *kujà*, no intuito de ajudá-lo a realizar um projeto que visa a proteção da floresta. Outros atores (empresas, ONG, turistas etc.) são incorporados, englobados à práxis xamânica tornando-se, assim, constituintes da política kaingang.

O projeto de Dóka é concebido como uma forma de proteger a floresta e dar continuidade aos conhecimentos dos seus avós, sensibilizando os turistas: “para que todos entendam como que nós, Kaingang, protegemos a natureza, somos natureza”, ressalta o jovem. Porém, a mobilização das ferramentas da modernidade no intuito de proteger a floresta expressa os reflexos da colonialidade do poder que se reverbera tanto na desvalorização dos *kujà* no seio das Terras Indígenas quanto na produção de subjetividades conectada a um imaginário moderno/colonial que se reflete na reificação da associação entre índio e floresta.

Segundo Maria Helena, não existe mais *kujà* em Mangueirinha. Para ela, essa “desaparição” estaria intimamente ligada a dois processos: por um lado, ao fato dos Kaingang da TI Mangueirinha já não falarem sua língua e, por outro, ao aumento das igrejas evangélicas na TI que proíbem o uso de remédios de ervas e condenam as práticas político-espirituais que fogem do evangelho. Esses dois processos são oriundos de uma situação histórica intrinsecamente associada aos processos de acumulação do capital. Paralelamente, o projeto de Dóka inscreve-se na ideia de que trazer um público turista, principalmente estrangeiros — permeado pelo imaginário étnico-cultural do “índio-modelo” criado à imagem do que eles gostariam de ser eles mesmos (RAMOS, 1992) — permita refortalecer os conhecimentos dos *kujà* por dentro da TI devolvendo à floresta seu valor político e espiritual.

Desse modo, para a empreitada de Dóka ter sucesso e contemplar as expectativas dos turistas estrangeiros, os Kaingang da TI Mangueirinha teriam que se adaptar a esse imaginário moderno/colonial para corresponder à imagem do índio genérico. Mas, o “índio hiper-real” (RAMOS, 1992) é uma invenção oriunda da moralidade ocidental incapaz de retratar as condições históricas, sociais, econômicas e políticas pelas quais são atravessadas essas populações. Principalmente no sul do país, a partir dos anos 1940³⁰, muitos Kaingang foram obrigados, pelos órgãos indigenistas, a trabalhar como peões nas lavouras, um modelo de trabalho que seguiram reproduzindo após o fim da tutela. Entretanto, a prática ou a proximidade da agricultura intensiva não implica que a relação com os seres da floresta desapareça, como vimos, algumas e alguns *kujà*, apesar da repressão e das ameaças, mantêm formas de repassar seus conhecimentos para as novas gerações. Porém essa relação historicamente reprimida dentro das TI encontra-se menos evidente a primeira vista não contemplando os imaginários modernos/coloniais projetados sobre os indígenas pelas ONG internacionais, pelos turistas e pelo senso comum da sociedade brasileira.

Dóka, cresceu trabalhando na agricultura intensiva, porém, aprendeu com os avós e pais de Iracema a se relacionar com os seres da floresta e a cuidar dos seus parentes. Hoje, na procura de fortalecer essas relações, visualiza nesse projeto de ecoturismo uma possibilidade de sensibilizar seus parentes à importância da vida da floresta, inclusive apontando a sua potência enquanto fonte de renda para a comunidade sem necessidade de destruí-la, explorando criativamente aquele estereótipo do índio-modelo enraizado nos imaginários coloniais. Mesmo que tal imaginário deva ser entendido como resultado da reprodução da colonialidade, os indígenas, e nesse caso específico, alguns *kujà* kaingang têm se apropriado dele transformando-o numa ferramenta conceptual no intuito de dar continuidade a uma práxis xamânica oriunda dos conhecimentos dos seus antepassados, adaptando-a e configurando-a numa realidade histórica, social e econômica que permeia sua (re)existência.

Figura 4 – Dóka e Iracema na futura trilha turística ensinando os vênh-kagta - TI Mangueirinha, Outubro de 2018



Fonte: Clémentine Maréchal.

Nas árvores genealógicas trazidas aqui e dedicadas à transmissão transgeracional de poder de duas *kujà*: Madalena de Paula e Iracema Gatén Nascimento, podemos ver que essa transmissão se dá entre pessoas que pertencem à mesma família, seja em uma transmissão ligada à filiação (no caso de Iracema), seja em uma ligação à aliança (no caso de Madalena). Nos dois casos, essa transmissão se deu, nas gerações passadas entre pessoas da mesma metade cosmológica. A sogra de Madalena, Maria Farias, da metade *kamé* foi quem repassou seu poder e seus *iangré* para ela, que também é da metade *kamé*. No caso de Iracema, sua mãe, Rosinha, da metade *kamé*, recebeu seu poder por parte do seu pai Joaquim Eufrásio e do seu tio João Eufrásio, os dois da metade *kamé*. Iracema recebeu seu poder de três *kujà*: de Morixa, sua tia materna, da mesma metade que ela (*kanheru*), da sua avó paterna, de Candinha Fortes, também da mesma metade, e de sua mãe, da metade oposta, herdando assim, segundo ela, de quatro *iangré* (o *mĩg*, a coruja, a águia e o pica-pau) pertencendo a metades diferentes. Com a ajuda da árvore de Iracema podemos visualizar que existe uma considerável diminuição dos *kujà* na família a partir da segunda geração, uma diminuição provavelmente ligados à criação de postos de saúde nos Postos Indígenas e a consequente perseguição mais sistemática aos *kujà* a partir dos anos 1940.

vendo as árvores genealógicas vemos que Iracema está planejando entregar seu poder para pessoas de metades opostas a ela. Isso implicaria que os *iangré* pertencentes às mesmas metades das *kujà* passem a trabalhar com um *kujà* da metade oposta. Isso implicaria certa “ruptura” no sistema de transmissão de poder. Quando perguntei para Iracema como ela faria para repassar seus *iangré* que pertencem à metade *kanheru* para uma pessoa da metade oposta à dela, ela apontou que tinha sido iniciada também aos poderes *kamé* e que tinha recebido de parte da sua mãe o *iangré* “águia” pertencendo à metade *kamé* e que poderia então repassar esse *iangré* para um futuro *kujà kamé*. O relevante aqui é a forma como os *kujà* encontram soluções para adaptar regras sociocosmológicas — que são obrigadas a mudar para assegurar a continuidade do xamanismo — aos impactos da violência histórica e social vivida por essas populações e assim assegurar a continuidade das suas práticas xamânicas.

Um exemplo mais significativo ainda aconteceu na nossa volta da TI Mangueirinha, em outubro de 2018, após um encontro entre Iracema e Jorge Kagnã Garcia. Na noite após o encontro, Iracema teve um sonho no qual ela se encontrou com Kagnã no intuito de resgatar uma das suas primas cujo espírito (*kuprîg*) encontrava-se já no *nûgme*. Em dificuldade para curar sua prima no sonho, Iracema pediu ajuda a um companheiro *fóg* que estava viajando conosco. Indicou para ele que deveria conseguir uma vela feita de cera de abelha e na noite da próxima quinta-feira, ascendê-la antes de dormir e tratar de não se apavorar no sonho para assim poder encontrá-la e ajudá-la a curar sua prima no sonho. Tornar alguns *fóg* atores constituintes da práxis xamânica kaingang aparece então como uma nova alternativa para a expansão e a continuidade do xamanismo na atualidade assim como para uma retomada da legitimidade dos *kujà* em um cenário sociopolítico complexo que envolve uma pluralidade de atores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi apresentado ao longo desse artigo, uma das principais preocupações dos *kujà* é a continuidade de suas práticas xamânicas. Essa continuidade é ligada a três eixos interdependentes. O primeiro, a transmissão de poder que se dá entre o *kujà* atual e um futuro potencial, geralmente um membro da família. O segundo, a continuidade dos conhecimentos ligados às práticas xamânicas, porém, compartilhados por todos os membros de uma comunidade, ou de uma unidade familiar. E o terceiro, do qual dependem intimamente os dois primeiros: a continuidade da vida da floresta e dos seres que a habitam. Os *kujà* são responsáveis por manter um equilíbrio social que depende desses três eixos e do seu entrelaçamento. Esses desafios são complexos, para enfrentá-los, utilizam-se paradoxalmente ferramentas da modernidade/colonialidade, criadas pelo capital (como o turismo) e o Estado (o sistema jurídico, as universidades, o imaginário moderno/colonial), na tentativa de subvertê-la. Essa subversão busca seu lugar também no seio das próprias comunidades kaingang, onde as práticas xamânicas foram historicamente despolitizadas e deslegitimadas, onde as subjetividades também foram alvos da ação colonizadora (QUIJANO, 2000).

Dessa maneira, as demandas por direitos territoriais, as palestras nas universidades assim como a mobilização da identidade indígena essencializada são utilizadas estrategicamente (SPIVAK, 1996) por alguns *kujà* — mediadores entre mundos — na tentativa de recuperar seu poder político-espiritual. Longe de significar uma absorção pelo Estado, a ação política kaingang enquanto apropriação de ferramentas conceituais específicos expressa uma pertinente mobilização dos universos e dos recursos da modernidade no caminho ainda incerto, do seu desprendimento (MIGNOLO, 2008). Assim, a continuidade da

práxis xamânica kaingang se dá a partir da mobilização de pessoas, conceitos e ferramentas que pertencem a diversos universos, às vezes complementares, às vezes contrapostos, mas sempre entrelaçados na ação política dos *kujà* cujo *leitmotiv* inscreve-se numa forte preocupação com o futuro de *nãñ*, a floresta.

NOTAS

¹ Refiro-me em particular aos últimos Acampamentos Terra Livre (ATL) onde foi ressaltada, em diversas falas e/ou expressões rituais durante os eventos, a importância da prática xamânica para o fortalecimento da luta indígena. Além disso, um xamã como Davi Kopenawa, que se tornou uma grande liderança inclusive no nível internacional, ajudou a reforçar a associação entre xamanismo e luta dos povos indígenas (KOPE-NAWA; ALBERT, 2010.)

² Ver por exemplo: (CAPREDON, 2018) entre os Baniwa.

³ A matriz colonial (ou colonialidade do poder) refere-se a um sistema específico de dominação associado ao tempo histórico da modernidade que se origina a partir da colonização da América no século XVI, mas que se reconfigura e se reatualiza. Esse sistema de dominação se baseia em uma trama de relações sociais intersubjetivas que classifica hierarquicamente a população mundial, e um sistema de exploração que consiste na articulação de todas as formas de expropriação do trabalho em uma única estrutura de produção mercantil hegemônica pelo capitalismo (QUINTERO, 2010). Como ressaltava Quijano (2000, p. 343): “no existe modernidade sin colonialidad”, a modernidade se constrói como um mito (DUSSEL, 2000) e só existe porque é sustentada pela exploração e pela dominação das regiões e das pessoas historicamente subalternizadas pela expansão do colonialismo.

⁴ A política indigenista no Rio Grande do Sul até o início do século XX é caracterizada pela atuação de missionários capuchinhos e militares que atuaram no intuito de atrair os indígenas aos aldeamentos nos quais deviam-se respeitar uma série de regras sociais e morais. A partir de 1908, o estado tem seu próprio órgão indigenista governamental, a Proteção Fraterna aos Indígenas do Rio Grande do Sul (ligado à Diretoria de Terras e Colonização) que atuou até 1928. Na década dos 30, durante o governo de Getúlio Vargas, a política indigenista no estado enfraqueceu, o que possibilitou a entrada de colonos europeus nos territórios indígenas. Em 1941, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) passa a administrar alguns territórios kaingang (Cacique Doble, Guarita e Nonoai), mas muitos Toldos ainda ficam sob a gestão do governo de estado até finais dos anos 1960 quando a Fundação Nacional dos Índios (FUNAI) é instaurada. A ausência do órgão federal nos Toldos kaingang não implicou em uma exploração e dominação menor da população indígena, os poucos registros (orais e escritos) indicam que práticas como trabalho forçado, tortura e expropriação territorial foram praticadas pelos funcionários do governo de estado ou diretamente pelos colonos-patrões (SIMONIAN, 1994a, 1994b).

⁵ Sobre o conceito de Ocidente e ocidentalismo (CORONIL, 1999). Sobre as limitações do conceito de natureza (DESCOLA, 2012).

⁶ A lenda do sol e da lua expressaria também uma relação assimétrica entre Kamé (que seria mais forte e superior) e Kanheru, que por ter recebido o golpe teria se tornado mais fraco e seria, pois, um “sol enfraquecido”. Porém, Veiga (2000, p. 83) lembra que no mito de origem relatado por Borba (1908): “os Kamé não tinham água e tiveram que pedi-la a Kairu, o que pode significar que, em determinados contextos, os Kamé se subordinam a Kairu.”. Assim, mais do que uma relação assimétrica entre Kamé e Kanheru teríamos uma relação de complementaridade, na qual em determinados contextos os seres Kamé encontram-se numa posição superior a Kanheru e em outros Kanheru se sobrepõe à Kamé. Podemos intuir que esses determinados contextos podem ser vinculados com as capacidades e com os traços de caráter correspondente a cada uma das metades.

⁷ O seguimento e respeito a essas regras sociais difere segundo os processos históricos vividos pelas famílias assim como da Terra Indígena. Enquanto na TI Nonoai e Penkâr (Rio da Várzea), existe segundo os Kaingang, um seguimento estrito das regras de casamentos entre metades opostas, na região de Votouro, os Kaingang afirmam não respeita-

rem intencionalmente a regra de casamento. Porém, o princípio dualista-complementar se reproduz e reatualiza em outros âmbitos das relações sociais entre os Kaingang.

⁸ *Kumbã* (o espírito dos vivos), *vênh-kuprig korég* (os espíritos dos mortos ruins) *vênh kuprig korég há* (os espíritos dos mortos bons), *kunvé* (sombra da pessoa) e os espíritos dos animais e vegetais e seus respectivos *tóg* (“donos”).

⁹ Desde 2006, os Kaingang do Morro do Osso organizam periodicamente um encontro dedicado a fortalecer os laços entre aldeias Kaingang, o xamanismo como instituição social e a luta pelos seus direitos trazendo *kujà* de diversas TI. (FREITAS; ROKAG, 2007). Durante esses encontros são geralmente discutidos temas relacionados à saúde e educação indígena e a questão das demarcações de terras. São organizados também tempos de “benzimento” com remédios do mato e banhos de fumaça liderados pelos *kujà*. O último encontro em 2018 foi particularmente vinculado ao espaço da floresta, todos os momentos rituais organizados pelos *kujà* se desenvolveram longe da sede do evento, dentro da floresta em contato com os lugares sagrados da TI.

¹⁰ O termo pajé é oriundo do tupi-guarani que hoje foi popularizado no Brasil indígena e que se refere à figura do conselheiro, curandeiro e liderança espiritual de uma comunidade.

¹¹ A partir de 1969, em plena ditadura militar, a FUNAI decretou o estabelecimento da Guarda Rural Indígena em todas as áreas indígenas (SIMONIAN, 1994, p. 16).

¹² Calvacante (2015, p. 188) aponta que a figura do “capitão” foi instituída pelo SPI entre os Kaiowá como única liderança formalmente reconhecida pelo órgão.

¹³ Os processos de resistência dos *kujà* frente à dominação colonial não podem ser resumidas aqui, algumas pistas podem ser encontradas em: (BRINGMANN, 2010).

¹⁴ Crépeau e Rosa (2018, p. 114) afirmam que a desapareição do ritual do Kiki é intimamente ligada também à tutela do governo federal e à implementação de políticas anti-indígenas desenvolvidas a partir da criação dos postos de saúde e escolas que deixaram se instaurar uma repressão cada vez mais aguda sobre as práticas xamânicas e rituais dos Kaingang.

¹⁵ Rosa (2005a) menciona que quando pediu para Madalena contar quais eram os três bichinhos, ela desconversou. Várias *kujà* insistem na noção do segredo como algo importante para a continuidade da práxis xamânica kaingang, considera-se que alguns desses saberes, se revelado ao “público” podem perder da sua eficácia.

¹⁶ Conforme Rosa (2005a) seus *iangré* eram o *glüg* (gato do mato) e Jesus.

¹⁷ Em abril de 2014, os Kaingang da TI Kandóia realizaram um protesto pela demarcação das suas terras já que o, então, Ministro de Justiça, José Eduardo Cardozo, tinha prometido um encontro com as lideranças Kaingang mas nunca apareceu. Os Kaingang, indignados, realizaram um bloqueio de estrada com o objetivo de pressionar o governo. Durante o bloqueio, o motorista de um caminhão que transportava ração para animais se recusou em parar e pressionou os Kaingang para que liberassem a estrada. O motorista, junto a dois agricultores, Anderson e Alcemar Souza, começaram a invadir o bloqueio dos Kaingang, retirando os troncos que estavam na estrada. E, para fazer frente à resistência dos Kaingang, sequestraram um jovem Kaingang de 17 anos. No dia seguinte, os dois agricultores foram encontrados mortos. Duas semanas depois, a FUNAI, junto às autoridades locais, convocou as lideranças Kaingang para uma “reunião de conciliação”. Os Kaingang foram para a reunião no Centro Cultural da cidade onde lhes esperava um comando da Polícia Federal (PF). As sete lideranças Kaingang foram levadas para o presídio de Jacuí em Charqueadas/RS. Dos sete, cinco permaneceram em prisão preventiva durante um mês e meio, até que, graças ao apoio jurídico do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), foram soltos em finais de junho de 2014. Porém, a polícia ainda manteve 26 mandatos de busca e apreensão de captura contra os Kaingang. Em novembro do mesmo ano, durante uma operação policial chamada “Operação Kandóia”, a comunidade de Kandóia foi invadida por caminhões da Brigada Militar (BM), Tropas de Choque, Cavalaria, helicópteros. Mulheres, crianças, jovens e adultos foram obrigados a se identificarem e a dar mostra do ADN para a polícia. Todos os moradores da comunidade foram então fichados pela polícia. Hoje, o processo contra os Kaingang segue aberto e ainda 23 pessoas se arriscam a penas de mais de trinta anos de prisão. Estes acontecimentos estão relatados com maiores detalhes em: Maréchal, (2017, 2018). Ver também o documentário produzido pelo Coletivo Libertário de Apoio aos Povos Ameríndios (CLAPA). Disponível em: <https://vimeo.com/133346236>.

¹⁸ Originados na Europa, os lobisomens chegaram no Brasil por meio da colonização europeia. A história dos lobisomens veio, então, a se reconfigurar segundo as regiões e as reelaborações das populações que tiveram contato com ela. É comum no Brasil pensar que o lobisomem é nascido depois que a mãe tivesse sete filhas, mas, no sul, era comum associar a transformação do homem em lobisomem à prática do incesto (CÂMARA CASCUDO, 2012). Os Kaingang com quem conversei sobre isso não relataram caso de transformação de Kaingang em lobisomem. Entretanto, esses seres eram sempre considerados como guerreiros perigosos, mas dignos de respeito, constituindo-se assim como “melhores inimigos” dos Kaingang na região de Ventarra.

¹⁹ Stéphane Appolinaire, militante da associação Couachi Bonon e indígena Kal’ina, que mora na Guiana Francesa, ressalta a importância da presença de uma “força armada espiritual” (Z, 2018, p. 125) acompanhando a juventude nos movimentos sociais.

²⁰ Segundo Crépeau (1997) e Rosa (2005a), esse casamento acontece na floresta quando o *iangré* introduz no corpo do *kujà*, sobre cada axila ou em seu peito, sementes chamadas *kaáfei* que instaurariam a união conjugal entre os dois.

²¹ Para mais detalhes sobre sua trajetória de vida ver: (MARÉCHAL, 2019), (MARÉCHAL; HERMANN, 2018), (NASCIMENTO *et al.*, 2017).

²² Recentemente Iracema se separou de seu marido com quem ela passou os últimos ³⁰ anos. Mesmo que os motivos da separação, aparentemente não tenham a ver diretamente com o papel de *kujà* que ela veio a assumir nos últimos anos, é relevante notar essa mudança concomitante com o seu fortalecimento enquanto liderança xamânica na cidade de Porto Alegre e além dela, pois, como ressalta Rosa (2005a), a prática do celibato é comum entre os *kujà*, eles elaboraram um possível vínculo matrimonial com seu *iangré*.

²³ Haverroth (1997, p. 88) menciona que há alguns remédios que só podem ser utilizados por pessoas Kanheru e outros só por pessoas Kamé.

²⁴ Sobre esse movimento ver a etnografia de Hermann, 2016.

²⁵ No fim dos anos 1970, o movimento Kaingang liderado então por Ângelo Kretã inicia uma série de retomadas na região sul do país. Em decorrência de sua luta política, Kretã foi assassinado em janeiro de 1980 em uma estrada próxima à TI Mangueirinha. O sucessor de Kretã, conhecido como “Paraguai” também foi assassinado em início dos anos 80.

²⁶ Os Kaingang relatam que após a retomada passaram uma semana no trevo cantando e dançando para vigiar que os jagunços da empresa não voltassem a invadir a terra retomada.

²⁷ Porém, segundo a *kujà*, a prática do xamanismo com fins destrutivos ou de assassinato tem por consequência uma devolução da destruição sobre a família do/a *kujà* que iniciou a provocação de danos. Nas palavras da *kujà*: “se eu faço dano para alguém, são meus filhos que vão sofrer”.

²⁸ Vale ressaltar que se essas narrativas são relatadas é por iniciativa da *kujà*em querer dar a conhecer sua história tanto para os *fóg* quanto para os Kaingang. Da mesma maneira, o fato dela ressaltar em entrevistas gravadas o protagonismo dos *kujà* nas retomadas de terras, expressa a sua intenção em afirmarem sua importância na luta política.

²⁹ Sobre uma crítica ao desenvolvimento desde uma perspectiva antropológica (QUINTERO, 2015).

³⁰ Para mais detalhes sobre a exploração do trabalho dos Kaingang durante o SPI (BRINGMANN, 2015; ALMEIDA, 2017).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Carina. “Era um pinhalão [...] mato, mato virgem!” As múltiplas faces da proteção tutelar entre os Kaingang do Xâembetkó. In: NÖTZOLD, A.L.V; ROSA, H.A; BRINGMANN. S. F. (org.). *História, Cultura e Educação Indígena: Protagonismo e diversidade*. Editora Pallotti, LABHIN/UFSC: Porto Alegre, p. 109-132, 2017. pp. 109-132

BECKER, Ítala Irene Basile. Lideranças Indígenas no começo das reduções jesuíticas da província do Paraguay. *Pesquisas Antropologia*, São Leopoldo, n. 47, p. 01-197, 1992.

_____. O Índio Kaingang no Rio Grande do Sul. Instituto Anchiano de Pesquisas, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, *Pesquisas Antropologia*, São Leopoldo, n. 29, p. 331, 1976.

BENTO, Armandio Kãnkór. Como um Kanhgág se torna kujà e para que. In: MÜ, Ëg Jamën Kÿ. - *Textos Kanhgág*. APBKG, Dka Áustria, MEC/PNUD: Brasília, p. 45-48, 1999.

BONFIL BATALLA, Guillermo. Notas sobre civilización y proyecto nacional. *Cuadernos Políticos*, México, n. 52, p. 21-31, 1987.

BORBA, Telêmaco. *Atualidade Indígena*. Curitiba, 1908.

BOTELHO, João Bosco; COSTA, Hideraldo Lima da. Pajé: reconstrução e sobrevivência. *História, Ciências, Saúde: Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, p. 927-56, out./dez. 2006.

BRINGMANN Sandor. *Entre os índios do sul: uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xapecó/SC (1941-1967)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015, 452f.

_____. *Índios, Colonos e Fazendeiros: Conflitos Interculturais e Resistência Kaingang nas Terras Altas do Rio Grande do Sul (1829-1860)*. Dissertação (Mestrado em História Cultural) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010, 219f.

CALVACANTE, Thiago Leandro Vieira. Lideranças Indígenas e a luta pela terra como expressão da organização sociopolítica Guarani e Kaiowá. *Espaço Ameríndio*. Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 182-205, jan./jun. 2015.

CAPREDON, Elise. Derrota interna, sucesso exterior: a patrimonialização do xamanismo entre os Baniwa (Alto Rio Negro – Amazonas). *Horizontes Antropológicos*: Porto Alegre, n. 51, p. 105-134, 2018.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo: Global, 2012.

CASTRO, Paulo Afonso de Souza. *Ángelo Cretã e as retomadas das Terras Indígenas no Sul do Brasil*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011. 161f.

CLAPA. Coletivo Libertário de Apoio aos Povos Ameríndios. *Sentindo o outro lado: Perseguição e Resistência em Kandóia*, 2015. Disponível em: <https://vimeo.com/133346236>. Acesso em: 4 ago. 2018.

CORONIL, Fernando. Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperiales. Cuba: *Casa de las Américas*, v. 39, n. 214, p. 21-49, 1999.

CRÉPEAU, Robert; ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. Actualité et transformations de la Fête des morts chez les Kaingang du Brésil méridional. *Frontières*, v. 29, n. 2, 2018.

CRÉPEAU, Robert. Les Substances du Chamanisme: perspectives sud-amérindiennes. *Anthropologie et Sociétés*, v. 31, n. 3, 2007.

_____. Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels? *Recherches Amérindiennes au Québec*, v. 27, n. 3-4, 1997.

_____. Entre diversité et unité : Le chamanisme. In: CRÉPEAU, R. (org.). *Recherches Amérindiennes au Québec*, v. 18, n. 2-3, 1988.

DESCOLA, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amor-ortu, 2012.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales - Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 41-53, 2000.

_____. 1492 – *O encobrimento do outro - A origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

FERNANDES, Ricardo Cid. *Política e Parentesco entre os Kaingang: uma Análise Etnológica*. PPGAS/USP: São Paulo, 2003.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. *Mriür Jykre: a cultura do cipó – territorialidades Kanhgág na bacia do Guaíba*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2005, 464f.

FREITAS, Ana Elisa de Castro; ROKÁG, Francisco dos Santos. O kujà e o sistema de medicina tradicional kaingang – “por uma política do respeito”: Relatório do II Encontro dos Kujà, Terra Indígena Kaingang Morro do Osso, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil. *Cadernos do LEPAARQ*, v. 4, n. 7-8, ago./dez. 2007.

GROISMAN, Alberto. O Santo Daime e a Nova Peregrinação. *Estudos Leopoldenses*, v. 32, 1996.

HAVERROTH, Moacir. *Um estudo etnobotânico: o uso e a classificação das plantas na Área Indígena Xapécó*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1997.

HERMANN, Herbert Walter. *No coração da cidade: Cosmopolítica, dinheiro e afeto na luta Kanhgág pelo espaço em Porto Alegre-RS*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.

HILL, Jonathan. *Keepers of the sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson: University Press of Arizona, 1993.

_____. Introduction. In: HILL, Jonathan (Ed.). *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. University of Illinois Press, 1988.

KOPENAWA, Davi; ALBERT Bruce. *La chute du Ciel. paroles d’un chaman yanomami*. Terre Humaine Plon, Paris, 2010, 819p.

LANGDON, Esther Jean Matteson. Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia. *Ilha - Revista de Antropologia*, v. 2, n. 2, p.161-191, 2010.

_____. Introdução: Xamanismo - Velhas e novas perspectivas. In: Esther J. Langdon (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis, Editora da UFSC, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Cosac Naify, São Paulo, 2008 [1958].

MARÉCHAL, Clémentine; HERMANN, Herbert Walter. O xamanismo kaingang como potência decolonizadora. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 51, p. 339-367, mai./ago. 2018.

MARÉCHAL, Clémentine. Política do etnocídio e resistência nas Retomadas Kaingang no Rio Grande do Sul. *Gavagai - Revista Interdisciplinar de Humanidades*, v. 5 n. 1, p. 29-54, 2018.

_____. *Sonhar, Curar, Lutar: Colonialidade, Xamanismo e Cosmopolítica Kaingangno Rio Grande do Sul*. Editora Appris, Curitiba, 2019, 240p.

MIGNOLO, Walter. La opción de-colonial: desprendimiento y abertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, n. 8, p. 243-281, 2008.

NASCIMENTO, Iracema G; HERMANN, Herbert W; PADILHA, Audisseia K. N; MARÉCHAL, Clémentine. Minha Missão no Mundo. *Espaço Ameríndio*: Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 336-364, jul./dez. 2017.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*: Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

- PIMENTEL, Spency. Cosmopolítica kaiowá e guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio. *Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 4, n. 2, p.134-150, jul./dez. 2012.
- PERRIN, Michel. Formes de la Communication Chamanique-exemple Guajiro. *Congrès International Américanistes E.D. Reichel*, p. 208-217, 1988.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of world- system research*, Riverside, v. 11, n. 2, 2000.
- QUINTERO, Pablo. Antropologia del desarrollo: perspectivas latinoamericanas. *Revista de Antropologia Iberoamericana*, Buenos Aires, v. 11, n. 3, 2015.
- _____. Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Papeles de Trabajo*, Argentina, n. 19, p. 01-18, 2010.
- RAMOS, Alcida Rita. Seduzidos e abandonados, ou, como amansar os índios rebeldes. *Série Antropologia*, Brasília: DAN/UnB, v. 462, 2019.
- _____. RAMOS, Alcida Rita. The hyperreal Indian. *Série Antropológica*, Brasília: DAN/UnB, v. 135, 1992.
- ROSA, Rogerio Reus Goncalves da. O kujá Jorge Kagnã Garcia: o xamanismo, a sua vida e o estado de espírito Kaingang. *Espaço Ameríndio*. Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 365-399, jul./dez. 2017.
- _____. O xamanismo kaingang, o poder e a floresta: uma análise da relação dos kujá (xamãs) com seus jagrê e santos do panteão do catolicismo popular. In: FLECK, Eliane Cristina Deckmann. (org.). *Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul - Manifestações da Religiosidade Indígena*. 1. ed. São Paulo: ANPUH, v. 3, p. 97-128, 2014,.
- _____. Mitologia e Xamanismo nas Relações Sociais dos Inuit e dos Kaingang. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 5, p. 98-122, 2011.
- _____. *Os kujá são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005 a. 416 f.
- _____. O Território Xamânico Kaingang Vinculado às Bacias Hidrográficas e à Floresta de Araucária. *Cadernos do LEPAARQ*. V. II, n. 4, Pelotas, RS: Editora da UFPEL, v. 2, n. 4, ago./dez. 2005b.
- ROSA, Patrícia Carvalho. “Para deixar crescer e existir”: sobre a construção de corpos e pessoas Kaingang. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília: Brasília, 2011, 186f.
- SILVA, Sergio Baptista da. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. *Horizontes Antropológicos*, PPGAS/UFRGS: Porto Alegre, v. 8, n. 18, p.188-209, 2002.
- SIMONIAN, Ligia. *Castigos cruéis na AI (Área Indígena) Votouro, Rio Grande do Sul*. Resistências Culturais ou novas práticas. Laudo Antropológico, PGR n. 0478/92-41, Belém, 1994a, 113p.
- _____. *Direitos Territoriais dos Kaingang de Ventarra*. Laudo Antropológico fundiário. Centro de Trabalho Indigenista, Brasília, 1994b, p. 56.
- SPIVAK, Gayatri C. *The Spivak Reader*. Edited by Donna Landry & Gerald MacLean. New York: Routledge, 1996.
- VEIGA, Juracilda. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Unicamp. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Campinas: Campinas, 2000.
- Z. Revue itinerante d’enquête et de critique sociale.n, *Guyane Trésors et Conquêtes*, n. 12, 2018.

SUBMETIDO EM: 01/03/2019

APROVADO EM: 15/10/2019

CATIMBÓ E TORÉ: PRÁTICAS RITUAIS E XAMANISMO DO POVO POTIGUARA DA PARAÍBA

CATIMBÓ AND TORÉ: RITUAL PRACTICES AND SHAMANISM OF THE POTIGUARA PEOPLE IN PARAÍBA

José Glebson Vieira

jglebson@gmail.com

Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRN

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5546-1846>

RESUMO

Este artigo pretende analisar a prática ritual do catimbó e da jurema entre o povo Potiguara, que se localiza no litoral do Estado da Paraíba (Brasil), com o intuito de apontar para a articulação de tais práticas com o ritual do toré, tendo como pano de fundo a concepção nativa de encantado. Os Potiguara definem os encantados como sendo os habitantes de locais específicos como a mata e os fundos e os definem pelo atributo da invisibilidade e por dois predicados específicos: a humanidade e a imortalidade. Em suas práticas rituais, os pajés, os mestres do toré e os especialistas do catimbó acionam entidades espirituais que estão presentes no culto da jurema (como mestres e caboclos), entidades do catolicismo (santos). A centralidade da jurema e a presença de entidades das religiosidades afro-brasileiras em tais práticas propiciam o uso pejorativo do termo catimbozeiro para classificar os especialistas rituais. Esses dialogam com os encantados através de viagens e da incorporação espiritual por meio de melodias, que são chamamentos para “fazer o trabalho”, de orações fortes e do uso da defumação com fumo e que estão presentes em maior ou menor expressividade no toré. O toré é concebido e vivido como brincadeira, como ritual e como guerra contra o visível e o invisível, o que remete às operações de tradução, mediação e cura, e indica uma efetiva combinação com novas técnicas disponíveis e as possibilidades de agenciamento de humanos e entidades encantadas e espirituais.

Palavras-chave: Xamanismo. Encantados. Corporalidade.

ABSTRACT

This paper intends to analyze the ritual practice of catimbó and jurema within the Potiguara people, located on the coast of the State of Paraíba (Brazil), aiming to point out the articulation of such practices with the ritual of toré, having as background the native conception of encantado. The Potiguara define the encantado as the inhabitants of specific places as the forest and the backlands and define them by the attribute of invisibility and by two specific predicates: humanity and immortality. In their ritual practices, the pajés, the master of toré and the specialist of the catimbó trigger spiritual entities that are present in the cult of jurema (such as masters and caboclos), entities of catholicism (saints). The centrality of jurema and the presence of entities of Afro-Brazilian religiosities in such practices provide the pejorative use of the term catimbozeiro to classify

the ritual specialists. These specialists dialogue with the encantados through trance trips and/or incorporate them by means of melodies that are called “todo the work”. They make use of strong prayers, smoking with tobacco and other herbs and that are present in a greater or less expressiveness in the rituals that refers to translation, mediation and healing operations, and its uses indicate an effective combination with new techniques available. The toré is conceived and lived as a joke, as a ritual and as a war against the visible and the invisible, referring to the operations of translation, mediation and cure, and it indicates an effective combination with new available techniques and the possibility of agency of humans and enchanted and spiritual entities.

Keywords: Shamanism. Enchanted and corporeality.

QUEM SÃO OS POTIGUARA?

A população dos Potiguara da Paraíba é de aproximadamente 14.213 pessoas (SIASI / SESAI / MS 2013) e encontra-se distribuída em 38 localidades situadas em três municípios do litoral norte da Paraíba. As aldeias constituem três Terras Indígenas (TIs) contíguas, perfazendo um total de 33.801 hectares: a TI Potiguara (21.238 hectares) que está regularizada, a TI Jacaré de São Domingos (5.032 hectares) que se encontra igualmente regularizada e a TI Potiguara de Monte-Mór (7.530 hectares) que está declarada.

Na Paraíba, sua presença é marcante nos dois municípios litorâneos (Baía da Traição e Marcação) situados no interior de seu território e nas cidades contíguas de Rio Tinto, Mataraca e Mamanguape, bem como na capital do Estado. Das trinta e oito localidades, trinta e duas são consideradas aldeias, em virtude de possuir um representante ou cacique local. Em relação as demais, não há uniformidade na classificação: por vezes, são chamados de “pequeno povoado”, um “lugarejo”, uma “comunidade”, uma “família”, e até mesmo são denominadas como uma “aldeia sem cacique”.

A localização dos Potiguara em tais faixas de terras guarda uma estreita relação com os processos históricos dos séculos XVIII e XIX que marcaram a conquista definitiva do território pelos portugueses. Os Potiguara foram reduzidos na Paraíba em dois aldeamentos assistidos pelos missionários do Carmo da Reforma: o aldeamento São Miguel da Baía da Traição no litoral e o da Preguiça localizado cerca de 24 km da costa.

Na segunda metade do século XVIII, a situação dessas aldeias foi modificada pelo diretório pombalino que determinou a expulsão das ordens missionárias e a elevação das aldeias à categoria de vilas de índios. O aldeamento de São Miguel da Baía da Traição passou a ser chamado de Vila de São Miguel da Baía da Traição e o aldeamento da Preguiça como Vila Nossa Senhora dos Prazeres de Monte-Mór. Provavelmente, é nesse contexto que os Potiguara passaram a associar seu território a um santo padroeiro e a incluir as devoções a São Miguel e à Nossa Senhora dos Prazeres em sua vida cerimonial e, assim, a invocação aos santos católicos assume um lugar importante na religiosidade potiguara e marca o ciclo festivo e cerimonial das aldeias, revelando, por meio das práticas de promessa e de cura e dos ritos comemorativos, momentos específicos de gestão e negociação da alteridade.

REINADOS ENCANTADOS E A NOÇÃO DE PERIGO

A fim de melhor compreender a prática ritual do catimbó e da jurema e sua articulação com o ritual do toré, torna-se imprescindível partir do enten-

dimento acerca da concepção nativa de encantado. A visão sobre encantados e encantamentos é importante, na medida em que permite apreender o modo pelo qual os “mestres” ou os chamados “especialistas rituais” atuam na perspectiva de lidar com o mundo não humano, sendo este representado pelos encantados e pelos mundos e lugares onde os mesmos povoam e atuam, como também as entidades do catolicismo.

Concomitantemente, tal visão deve estar articulada a uma ideia já consolidada na literatura etnológica sobre os povos indígenas localizados no nordeste brasileiro, que se refere: ao complexo ritual da jurema (NASCIMENTO, 1994; MOTA; BARROS, 2002) que tende a reunir um complexo e entrelaçado conjunto de ritos, sistemas de classificação e crenças indígenas e africanas que tem na jurema sua centralidade; e a concepção de cosmopolítica, como apresentada por Stengers (1997, 2005) e Latour (2004), que tende a revelar os espaços de trânsitos e mediações de pajés, xamãs e mestres que são irredutíveis a um único domínio, seja o humano, permeado pelas relações multilocais, seja o cósmico, emaranhado de relações com agentes sobrenaturais (SZTUTMAN, 2005) e que atuam na construção de mundos (OVERING, 1990).

Os Potiguara descrevem os encantados como sendo os habitantes de locais específicos como a mata e os fundos dos rios e do mar e os definem pelo atributo da invisibilidade e por dois predicados específicos: a humanidade e a imortalidade. Na expressão nativa, eles “não são gente como a gente”, mas já foram “gente como a gente”. Os encantados correspondem a uma categoria de agentes que assumiram a condição humana, foram “gente como a gente”, e foram capturados e familiarizados por uma agência extra-humana.

A passagem compulsória da condição humana para a de encantado, ocorrida, em geral, no período da infância, fez-se a despeito do imperativo da morte, o que os diferencia, num certo sentido, daqueles que passaram por ela. Sobre esse aspecto, registrei diversos relatos de pessoas idosas, em todas as aldeias, que apontaram para o abandono de crianças pagãs no meio da mata e nas margens dos rios e no mangue e de sua captura por animais. Em seguida, elas foram levadas para os reinados ou jardins e se transformaram em encantados.

Essa concepção se assemelha, em alguma medida, ao que Léo Neto (2011) assinala em relação aos encantados para os Atikum, os quais seriam os espíritos dos antigos índios, os “caboclos velhos” que não foram batizados, mas que receberam, a “Força de Santa Madalena com Jesus e o todo poderoso irmão de Luz. Eles não são batizados [sic] mas têm Luz. Eles têm a Luz. São irmão de Luz” (LÉO NETO, 2011, p. 70). Como mostrarei adiante, há relatos de encantados entre os Potiguara que remetem ao abandono de criança pagãs e o acolhimento por animais encantados e também e a ampliação da concepção de encantado, por meio da incorporação dos “irmãos de luz” ao sistema de classificação dos espíritos.

Conquanto os processos de encantamento promovam a passagem da ordem humana para a extra-humana, eles tendem a preservar a humanidade dos encantados, na medida em que estes podem assumir a condição humana por meio da transformação do seu corpo. Nesse sentido, preserva-se a categoria de pessoa, assumindo um corpo que ainda possui sangue correndo nas veias.

A concepção de encantamento relacionada com a não passagem do encantado pela morte indica um esforço, de um lado, em posicioná-lo num gradiente de distintividade em relação a outros espíritos, que povoam as representações nativas sobre o invisível. De um outro lado, o empenho em se situar numa linha tênue de continuidade e de distanciamento em relação aos “índios brabos” do “tempo muito antigo”, dos quais os Potiguara se veem como descendentes¹.

Essa visão se assemelha a de outro coletivo indígena do nordeste, os Kiriri, como nos informa Nascimento (1994)². Para os Kiriri, os encantos (também chamados de encantados, mestres encantados, gentios ou caboquinhos) são tidos como entidades sobrenaturais benéficas que se caracterizam por serem vivas, pois não passaram pela morte, não sendo, portanto, espírito de morte “que é **coisa de gente branco**, numa alusão ao espiritismo, umbanda, ou outros **trabalhos** que não são **coisa de índio**” (NASCIMENTO, 1994, p. 13, *grifos do autor*). Há a crença de que alguns dos encantados tiveram existência humana, depois do que se teriam encantado, passando a residir no reino dos encantados “ou reino da Jurema, ou Juremá, mas sem que tenham morrido. Não deixaram de viver, não são também espíritos desencarnados” (NASCIMENTO, 1991, p. 13). Nesses reinos, eles continuam vivos, mas o acesso a eles só é possível, para os Kiriri, através da ingestão da Jurema.

A definição de encantados para os Kiriri assemelha-se, em alguma medida, com a concepção potiguara, notadamente, no tocante à diferenciação entre encantamento e morte como processos de condução e transposição dos espíritos para lugares encantados e também a associação realizada ao universo mágico-religioso não indígena, aos rituais que lidam diretamente com os espíritos dos mortos, os quais são interpretados e classificados pelos indígenas como sendo parte de sistemas de crenças e de práticas rituais do espiritismo e do catimbó, realizadas por brancos e por negros, respectivamente. Porém, diferenciam-se no que diz respeito à natureza benéfica dos encantados, visto que, entre os Potiguara, há uma variação quanto à potência dos encantados que depende do lugar e do reinado onde vivem.

Os reinados encantados para os Potiguara configuram-se em dois domínios: o do fundo (rios e mar) e o da mata³. Para cada um, há um dono, ora chamado de pai ou mãe, ora de dono dos bichos, ou somente de bichos encantados, os quais estão associados a um contexto relacional visto tanto do ponto de vista do perigo, quanto da proteção. De um lado, são acionados gradientes de periculosidade para cada encantado devido ao temor e a imprevisibilidade de suas ações e ao contato por meio de agressões. De outro lado, esses seres invisíveis são concebidos como espíritos protetores da mata, dos animais, dos rios e do mar, com quem as pessoas podem estabelecer relações de troca e simpatia. A concepção de que os encantados atuam como espíritos protetores das águas e das matas está presente entre os Atikum, como assinala Neto (2011).

O reinado das águas e dos fundos é marcado pela suntuosidade e “boa vida”. Ele é habitado por animais e dominados pela sereia do mar (mulher cobra) e por uma menina (cabocla ou uma “branca”), que se tornou a mãe dos rios (também chamada de mãe d’água). Apesar da diferença entre o processo de encantamento, elas compartilham a mesma identificação ontológica, pois para os nativos, a mãe do rio é a mesma mãe do mar e vice-versa. Tal semelhança evidencia-se a partir dos mecanismos de sedução direcionados aos humanos, que correspondem à “flechada” (“se agradar” de alguém), bem como da predominância de fartura e abundância no domínio dos reinados, e da preferência por oferendas, que possuam bons odores como perfumes ou óleos e “boa comida”. A dona do rio e do mar ouve, é arredia e cismada, suas ações são imprevisíveis, e desenvolveu a capacidade de falar e gosto pelo canto, que é executado, especialmente à noite. É comum a referência à mãe das águas como sendo ora uma cabocla, classificada como sendo uma índia tapuia — que mora abaixo do dendezeiro, cujas preferências alimentares incluem peixes e camarão crus com mel, ora uma “branca” (não-cabocla), que reside nos arrecifes, nas correntes marítimas ou em palácios ou castelos e se alimenta de peixes e outras espécies aquáticas também cruas. A mãe do rio estabelece formas de comunicações ligadas à fala sugerindo uma domesticidade e se situa mais próximas do espaço da

aldeia, diferenciando-se da mãe do mato, que não possui a habilidade de falar, e moram em locais espacialmente distantes das aldeias.

O reinado da mata é “dominado” pela *Cumadre Florzinha* (ou mãe/dona do mato), definida como uma cabocla tapuia ou índia selvagem, cismada e “braba”, que aprecia fumo, carne crua com mel e faz uso da *amesca*⁴ para a defumação de seus animais. Além disso, ela não fala, apenas se comunica por assobios o que lhes confere a posição de rusticidade ou selvageria, estando, portanto, irreduzível e indissociável da natureza. As relações (instáveis) entre a *Florzinha* e o pai do mato (também um tapuio) ocorrem pelo estabelecimento de laços ora de amizade e parcerias, ora de inimizade e disputas. Ao mesmo tempo em que é incluído o papel de protetora do meio ambiente, os Potiguara indicam um tipo de relação com seres não humanos que evidencia uma forma de afirmação da ordem do mundo, baseada na predação ou na apropriação da alteridade alheia. A *Florzinha* representa uma alteridade radical, pois ocupa a posição de índia selvagem.

Os termos classificadores tapuio, índia selvagem, cismada e braba são utilizados na identificação de aspectos que promovem a marcação de um certo conjunto de seres não humanos vinculados a um passado não necessariamente definido dentro de um tempo histórico, cronologicamente verificável. O uso dos termos sugere ainda o estabelecimento de uma diferenciação entre os indígenas de hoje — “índios civilizados” ou “índios misturados” — com aqueles que são classificados como selvagens, puros, mas com os quais se reconhece um certo tipo de vínculo simbólico, mas descontínuos do ponto de vista cultural. Face a essa descontinuidade, sempre reiterada pelos indígenas, é possível falar das transformações operadas historicamente que produziram um povo civilizado, múltiplo, heterogêneo ou misturado em sua origem — que contém a diferença cultural — e que pensa sobre si através da alteridade alheia.

A oposição operada pelos Potiguara entre tapuia e caboclos remete ao uso de categorias forjadas no processo colonial, e enquanto tais, existiram como categorias relacionais (CRUZ, 2018), compondo um conjunto de “classificações raciais [que] podem ser pensadas como um artifício, uma ficção legal” (RAPPAPORT, 2015, apud CRUZ, 2018, p. 27). As categorias classificatórias, como sugere Rappaport (2015), eram situacionais no fluxo da vida social, assim como poderiam ser concebidos como “registros de disputas legais e processos administrativos assinalam os indivíduos a uma ou outra categoria, em um processo atravessado pelo poder” (RAPPAPORT, 2015, apud CRUZ, 2018, p. 27)⁵.

A classificação de “caboclo” se refere “aos indígenas em estado de domesticidade, que são chamados geralmente ‘caboclos’, e os que ainda se conservam na vida selvagem, e que são comumente denominados Tapuias” (KOSTER, 1943, apud CRUZ, 2018, p. 23). Para pensar o contexto específico, o dos Potiguara da Paraíba, é importante reiterar o que desenvolvi noutro momento (VIEIRA, 2012), a respeito das narrativas que exemplificam e reforçam a distância e descontinuidade entre os antepassados (selvagens) e os seus descendentes (civilizados) e de qualificar a “bravura” dos caboclos. Numa destas narrativas sobre a captura de uma tapuia selvagem por um caçador civilizado, é possível, por um lado, explicitar uma aceção na qual a ênfase nos componentes “naturais” da “índia tapuia” supõe uma alteridade radical entre Tapuio (índios selvagens) e Tupi (índios civilizados) e, assim, entre natureza e cultura.

As narrativas expressam uma interessante apropriação dos Potiguara de um tipo de narrativa muito comum no nordeste indígena para aludir à origem nativa e, portanto, falar de si mesmo — “quem somos nós” — derivando-a da tapuia selvagem que mobilizou o trabalho de fundação do tempo histórico pelo índio caçador — herói civilizador — pautado no processo de se tornar civili-

zado. Por outro lado, a referida narrativa permite entender a concepção em torno da mata e os sentidos e alterações semânticas percebidas entre as categorias classificatórias “índio brabo”, “índio selvagem”, “índio puro”, “caboco brabo” e as classificações “caboco legítimo”, “caboco velho” e “caboco cismado”. Essa elaboração remete à construção do Tupi e de seu contraponto, o Tapuia, que quase sempre era definido a partir da negação — o não Tupi (MONTEIRO, 1996). A contraposição Tupi e Tapuia consiste em um recurso que tornava minimamente compreensível a diversidade cultural e linguística que marcava o Brasil indígena. Os tapuias eram tidos como inimigos e “representavam, em síntese, o traiçoeiro selvagem dos sertões que atrapalhava o avanço da civilização, ao invés do nobre guerreiro que fez pacto de paz e de sangue com o colonizador” (MONTEIRO, 1996, p. 16).

O rapto da índia tapuia, por sua vez, reforça o sentido de descontinuidade histórica com esse evento e com a tapuia selvagem. Tal descontinuidade se configura seguindo a ênfase na mistura praticada pelos próprios caboclos e nas tentativas de aproximação ou atração dos “brancos” por meio da afinização. A ideia de mistura é decisiva na compreensão do modo pelo qual os Potiguara se veem em relação ao passado (em descontinuidade com os índios puros e os tapuias selvagens) e ao presente, marcado pela diversidade de pessoas, famílias e experiências.

Para compreender o lugar da mistura nos povos indígenas, é preciso reconhecer que ela foi parte precípua de determinadas políticas do Estado nacional, visando a integração e assimilação dos índios. Não obstante, o modo como os indígenas traduziram tais políticas revela a apropriação da categoria *caboclo* no intuito de refundar a diferença. É importante lembrar que esta categoria foi criada no contexto da política colonial, que objetivava facilitar a mistura com índios de outras etnias. Com a política pombalina do século XVII, os casamentos inter-raciais foram fortemente estimulados, além de outras formas de integração com a pretensão de liquidar as terras das aldeias como a fixação de colonos nas aldeias. A mistura desembocaria inevitavelmente na assimilação e na transformação dos índios em não-índios, destituindo a especificidade dos chamados *caboclos* pelo esvaziamento da sua condição de “donos originários” da terra, ou autóctones. No século XIX, já foi observado processo semelhante de incorporação por parte das populações indígenas dos aldeamentos do Império como instrumento de diferenciação, a despeito da concepção original de tais equipamentos enquanto máquina de aculturação. A ênfase que os nativos deram foi menos na “aculturação” e “perda cultural” do que nas possibilidades de uma socialidade diferenciada de populações nativas que tinham histórias compartilhadas nestes equipamentos do Estado voltados para os índios. A categoria *caboclo* sintetiza, portanto, o sentido de uma pureza, por ser ‘legítimo’, dado a sua bravura, o seu ser arredo e de uma mistura que mantém sua tradição e a transforma em níveis de contato supralocais (interaldeias, interétnico, inter-regional).

A posição e oposição deslindadas nas narrativas em que enfatizam as descontinuidades históricas e culturais justificam o sentido das disputas reverberadas nas cantigas do toré entre os caboclos/índios misturados e os índios tapuios. Há uma semelhança da *Florzinha* com os *Encantados do brabio*, os da caatinga, em oposição aos dos fundos dos rios, que são agenciados no toré tumbalalá (ANDRADE, 2008), especialmente, porque correspondem aos antigos índios selvagens e, portanto, não amansados. Ao contrário do investimento dos Tumbalalá em relação aos *brabios* como “[...] prova da pertença ao seu universo (‘todo caboclo é índio’, *logo*, ‘eu sou do *brabio*’)” (2008, p. 253, *grifos do autor*), a *Florzinha* é pensada, nesse contexto, por meio da necessidade de estabelecer rupturas e descontinuidades.

O mesmo movimento pode ser identificado entre os Kiriri. Como mostrou Nascimento (1994), os encantados se assemelham à caracterização do “gentio brabio” (aparência de homens desconumais, ferozes e implacáveis, de feições rudes e olhos esbugalhados, verdadeiramente assustadores) que são os antepassados que ainda viviam no mato, e embora não sejam, em princípio, equacionados com esses últimos. A despeito disso, os encantados são prestativos e comunicam-se com os kiriri “na **camarinha** do Toré, mas também na **ciência do índio** e em sonhos” (NASCIMENTO, 1994, p. 14, *grifos do autor*).

Apesar de invisíveis, os encantados assumem formas humanas ou animais durante as experiências oníricas e, no mundo empírico, efetivando a semelhança com os humanos (os não encantados), por terem igualmente corpo e espírito. As experiências oníricas são relevantes para pensar uma das formas recorrentes de revelação dos encantados, como também um dos modos pelos quais, os mestres, ou os pajés, entram em contato com o mundo encantado. Como sugere Langdon (1996, p. 29), “O xamã interage com essas energias por meio da experiência estática, através dos sonhos, ou dos tranSES induzidos por substâncias ou outras técnicas, servindo como mediador entre os domínios humano e extra-humano”.

O sonho, a dança, o canto e outras técnicas promovem a interação com outros domínios, e assim, proporcionam aos especialistas atingir a mediação xamânica, revelando a potência de quem transita entre os mundos e as possibilidades de interpretação deflagradas pelos trânsitos. Como afirma Bastide (2006, p. 128, 133), “o sonho nunca é apenas sonhado, ele é interpretado no despertar, e interpretado mediante a cultura do grupo do sonhador [...] o sonho se alimenta do mito, o mito, reciprocamente, se alimenta do sonho”.

Ainda que apresentem feições distintas, os reinados da água e da mata estão situados, enquanto alteridade radical indígena, e convergem no campo das atitudes hostis, dado sua natureza arredia e cismada, e de amizade assumida por seus “donos”. Como sugeriu Andrade (2008) para os encantados tumbalalá, é incompatível concebê-los pela chave da dualidade moral (ser bom *ou* ser mau) e a partir da qualidade desses seres sem levar em conta a “natureza do xamanismo enquanto rito e pensamento, visto que encerra tanto práticas de cura e apoio quanto de agressão” (ANDRADE, 2008, p. 256).

Como mostra Neto (2011), para o contexto dos Atikum, alguns encantados passaram pela experiência da morte, sendo eles os antepassados mais distantes, ou até mesmo algumas pessoas da aldeia que possuíam a “ciência do índio” e que lutavam pelos direitos e cultura dos Atikum. Ele menciona o encantamento de duas pessoas: uma que havia sido assassinada na década de 1990 e a outra, um ex-pajé, que havia morrido afogado em um açude, mas que o motivo do afogamento teria sido o fato dele ser “levado” por outro tipo de encantado, a Mãe d’água.

Nos exemplos registrados em campo, foram comuns relatos da ação dos encantados. A partir da identificação de que os encantados se “engraçam” de alguém, as pessoas dizem que a pessoa foi “flechada” (pelo olhar) por um encantado, como a mãe d’água. A sedução, revelada através de sonhos ou de rezadores, é uma das principais maneiras desse encantado afetar as pessoas, como aconteceu na aldeia Laranjeira, quando uma criança foi “flechada”.

Segundo o relato da tia que estava cuidando da criança no momento da “flechada”, sua irmã pediu para que não a levasse ao rio, pois havia tido um sonho em que a mãe d’água revelava ter “se engraçado” dele. Contudo o menino teve momentos de choro intenso e o corpo ficou “molhado de suor”, então a tia levou-o até o rio. Ele chegou a sua residência com uma intensa febre.

A mãe procurou um especialista, ou seja, uma rezadeira. Ao iniciar o trabalho, a mãe d'água “manifestou-se” na rezadeira, com uma voz estranha, dizendo que o menino havia sido “flechado”, em seguida, ela saiu e veio um mestre que confirmou que a mãe d'água era a “dona” da criança, só que ela não iria levá-lo. Outra vez, a mãe d'água “baixou”, dirigiu-se ao menino, tirou uma pena azul de seu umbigo e disse que aquela pena era sua “flecha”.

Quando os encantados “se agradam” de alguém e leva-a para seu reinado, o corpo da pessoa passa por modificações. Foi o que ocorreu num caso narrado na aldeia São Francisco. A “flechada” de uma criança deu-se da seguinte forma: o pai da criança fez um pedido à mãe do rio que daria qualquer coisa em troca de uma boa pescaria, inclusive uma de suas filhas. Naquele dia, a pescaria foi abundante. Os peixes “oferecidos” pela mãe do rio foram em grande quantidade, vindo a encher vários cestos. Depois de deixar os peixes em casa, ele conduziu a filha ao rio e concluiu a oferenda. Na ocasião, a mãe da criança que a estava procurando, desconfiou da quantidade de peixes trazidas por seu marido e se dirigiu ao rio, impedindo que sua filha fosse jogada na água. A criança chegou em casa com febre e uma forte dor de cabeça. Levaram-na para um rezador. Ele analisou o estado da menina e disse que já era tarde e que ela já pertencia ao reinado da mãe d'água. No outro dia a menina morreu. Quando foram enterrá-la, as pessoas se surpreenderam com o odor de peixe dentro da casa, olharam para ela e disseram que aquela menina “nem parecia gente”, já que se encontrava com um corpo diferente, pois o rosto já apresentava algumas escamas e os olhos já estavam avolumados, como os de um peixe.

A concepção de “flechada” remete a uma ação perigosa que pode transformar a pessoa. Destarte, o contato com os encantados e os espíritos pode ser visto pelo viés da predação, na medida em que envolve a busca pelo diferente para assim refundar a diferenciação através do compartilhamento de corpos assemelhados. Em vista disso, as negociações com os encantados exigem a necessidade de trato e simpatia para conseguir pescarias e caçada abundantes. Nesse caso, o estabelecimento de uma relação de proximidade ou de troca, ao invés de uma relação baseada na identificação, pois “é de outro mundo *não sendo*, não é povo como a gente, é encantado”. O *não sendo* indica a possibilidade de o encanto deixar de existir quando alguém consegue “flechá-lo”, uma vez que “perde o sangue e fica civilizado”, isto é, torna-se um igual, assumindo outro ponto de vista e outra forma corporal idêntica ao humano. Essa é a possibilidade de reversibilidade dos seres invisíveis, efetivando o pressuposto de classificação dos encantados como seres selvagens, não domesticados.

Ora, como atingir um encantado com uma “flecha”? A resposta pode ser dada justamente porque os seres invisíveis “se viram” em peixe, em moça, no caso da mãe d'água (reinados do rio e do mar), em peixe e crustáceo, como ocorre com o pai do mangue, e em tatu, coelho ou veado, como a mãe da mata. É interessante notar que na visão dos não-índios, que moram nas aldeias, os encantados, em geral, não se transformam em pessoas ou em bichos.

Sobre a transformação, Langdon (1996) assinala que o poder xamânico está ligado ao sistema de energia global, em que um princípio de transformação suscita a eterna possibilidade das entidades do universo se transformarem em outras e os espíritos adotarem formas concretas, humanas ou animais e os xamãs tornam-se animais, ou assumem formas invisíveis como a dos espíritos e age como mediador, em benefício de seu povo. A comunicação ensejada permite, de um lado, compreender o ritual como instância de comunicação e ato de conjunção de diferenças (humanos e não humanos) e, de outro lado, perceber o xamanismo como um sistema de “comunicação mediadora” (SZTUTMAN, 2005), onde o xamã transita em um espaço que pode ser chamado de “cosmopolítico” permeado por relações multilocais em esferas sociopolíticas.

Em razão dos encantados poderem “flechar” as pessoas, as experiências descritas apontam para a definição da natureza do *perigo* no contexto do contato com esses seres invisíveis. Em muitas situações, as pessoas se recusam mencioná-los, porque envolve “coisa ruim” e “eles podem escutar” e, em último caso, chegam a negar sua própria existência. Corroborar-se, assim, a concepção de que o trânsito para o mundo invisível dos reinados é algo extremamente perigoso. Caso alguém acompanhe os encantados e entre em seu reinado, dificilmente voltará. Há o risco de se transformar em um deles, sobretudo, se provar seus alimentos, o que implica na produção de corpos (ou espíritos) aparentados, de maneira especial, porque o compartilhamento de comida supõe comer com e como alguém e, deste modo, participar de sua posição como sujeito dotado de agência. O especialista é capaz de não se deixar seduzir, pois ele é alguém que “entende”, no sentido de compreender o lugar e o ponto de vista, ou como sugere Nascimento (1994, p. 13, *grifos do autor*), “o significado da glossolalia das **manifestantes** em transe, ou receber mensagens dos **encantados** em sonho ou mesmo em estado de vigília”. Ao se transformarem e se apresentarem sob a forma animal, apenas as pessoas que têm a “ciência” – os especialistas – podem reconhecê-los sob esta forma, distinguindo-os dos simples animais.

ESPECIALISTAS RITUAIS E CORPORALIDADE

Os especialistas rituais administram as relações entre humanos e não humanos, assumindo um papel importante na interlocução, enquanto um mediador ou um tradutor. Sua ação implica em um modo de conhecer a partir do ponto de vista do outro, cuja interpretação é julgada pelo que consegue ver cada evento como uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Ao mesmo tempo em que cruza deliberadamente as barreiras corporais, o especialista age no intuito de um estado alterado de consciência que permite visões, através das quais “espíritos ou forças sagradas, de animais, seres da natureza, espíritos guardiões conferem um poder sobrenatural diretamente a pessoa vidente” (AMARAL, 2001, p. 56).

A partir da relação imediata e permanente com o mundo não humano que implica na mudança do próprio corpo, os especialistas rituais podem experimentar o ponto de vista das entidades com as quais mantêm aproximação. A repercussão disso pode ser percebida na fixação da alteridade de tais especialistas no corpo, podendo ser acessado: pelas marcas corporais, como ocorre, por exemplo, com dois especialistas rituais, classificados pelos indígenas como catimbozeiros (residentes no território potiguara), os quais são bastante procurados pelas pessoas que residem nas aldeias e possuem deficiência física e cegueira parcial; e pelos mecanismos processados por ocasião da morte, sobretudo, pela dificuldade do espírito em se separar do corpo⁶.

São representativos os elementos presentes nas narrativas a respeito de dois homicídios sofridos por especialistas rituais no território Potiguara, sendo um considerado “branco” e o outro indígena. Um deles foi morto com golpes de machado e o outro foi esquartejado e queimado. Os dois acontecimentos foram lidos como um sinal de “desgraça” e do destino traumático de todos eles. Em ambos, as justificativas apontaram para acusações de que os “trabalhos de cachimbo”, como são classificadas as práticas rituais de catimbó, contribuíram para o crescimento do número de conflitos entre as famílias da aldeia, o aumento das desconfianças entre as pessoas (vizinhos e parentes), gerando intriga e “olho

grande”, e as suspeitas de que as doenças e que acometiam as pessoas eram provocadas por eles.

As versões indicaram que o homicida, do primeiro caso, surpreendeu-se com a dificuldade de matar sua vítima. Apesar dos vários golpes, ele ainda conseguiu chegar com vida a um hospital em João Pessoa, e só faleceu depois de uma semana. A dificuldade de o espírito sair do corpo foi percebida, segundo a concepção, de que todo catimbozeiro é “duro de morrer”, uma vez que seu corpo é diferente, pois “incorpora”, e o espírito demora a abandoná-lo porque está protegido pelos encantados. Após a morte seu espírito fica vagando no mundo dos vivos como ser do mal.

O outro catimbozeiro foi vitimado por um genro com golpes de foice devido à inveja. Ao contrário do caso anterior, essa morte ocorreu rapidamente, já que seu corpo foi inteiramente destruído em pequenos pedaços, depois amarrados em uma rede e, em seguida, queimados. A desintegração e a incineração do corpo aceleraram a saída do espírito para o espaço etéreo.

As duas situações descritas trazem elementos que reforçam o argumento desenvolvido no tópico anterior quanto a diferenciação entre o encantamento e a morte e apontam para o lugar de liminaridade e especificidade do corpo do especialista ritual, notadamente dos catimbozeiros. A morte, como vimos, provoca a dissolução do corpo e as práticas espirituais a ela associada são classificadas como cultos não indígenas. Os dois homicídios promoveram uma ruptura involuntária do corpo, e revelaram a singularização dos corpos em termos de materialidade ou de substância devido a proteção dos encantados e das práticas rituais de transformação que eles oficiavam.

O corpo dos especialistas indica sua qualidade diferencial vinculada a sua condição de alteridade, especialmente, porque eles estabelecem comunicação com os encantados e, também com os espíritos desencarnados, visando à realização de cura e agressão. Seu corpo simboliza a natureza dos encantados, com os quais essas pessoas estabelecem relações efetivas, como recebê-los em seu próprio corpo por meio da possessão.

Os especialistas assumem uma posição que implica riscos, na medida em que são incorporados por completo, ou seja, no corpo e no espírito, e com isso, age como os espíritos através da “flechada” e da transformação em bicho. Tanto os espíritos desencarnados como os encantados continuam agindo como agentes dotados de vontade e autonomia em relação aos humanos, a quem estão associados por prestações mútuas, que podem desembocar em disputas, já que alguns espíritos se tornam inimigos a partir do agenciamento do catimbó.

As práticas e as agências acionadas no catimbó repercutem diretamente numa ética potiguara em torno da qual a relação com os não humanos é mediada pelos riscos do infortúnio e pela possibilidade de olhar para o outro e de precisar assumir tanto a posição como a visão dele. Entretanto, o que torna uma pessoa mais vulnerável é, sobretudo, olhar para o encantado, pois a pessoa priva-se do próprio olhar e é dominado pelo poder do olhar de encantamento e de sedução, isto é, pela subjetividade e pela agência do outro.

Assim, os especialistas, que incluem também rezadores, ao desenvolverem certas habilidades de “ver”, conseguem transitar, olhar e enfrentar os encantados, mesmo correndo o risco de assumir seu corpo e seu ponto de vista. Se esses seres encantados promovem predação e se o controle é realizado, principalmente, pelos especialistas, notadamente os chamados catimbozeiros, a concepção potiguara a respeito deles só pode ser apreendida a partir das acusações de malefícios, que reforça a associação dos encantados à noção de perigo, ao invés da realização de curas. Os catimbozeiros tiram a “flecha” das

pessoas vivas, mas não “flecha” os encantados, ao contrário, ele fala com eles, tem simpatia, mas não necessariamente os modifica. Logo, “ser catimbozeiro” é possuir uma habilidade ou uma capacidade para lidar com humanos e não humanos, mas também é uma maneira de agir por meio da predação.

Essa é uma das razões pelas quais as pessoas relutam em reconhecer ou admitir que procuram os catimbozeiros para reparar infortúnios e o uso do termo catimbozeiro consistir numa forma de agressão e um desqualificador moral. As pessoas costumam explicar os infortúnios pelas acusações de que foi “flechado” pelo catimbó e que possuem habilidades, disponíveis para todos, para lidar com seres invisíveis.

De maneira particular, os rezadores são acessados para a cura de problemas não resolvidos com tratamentos domésticos como dores no corpo, febre, “espinhela caída”, “ventre caído”, “mau olhado”, íngua, “terçol”, “cobreiro” (*herpes zoster*), quebranto, picadas de bicho (especialmente cobra) e “flechada de catimbó”, o que supõe, em alguns casos, a consulta aos chamados catimbozeiros, embora alguns rezadores também acionem o catimbó em seus trabalhos. Além disso, as pessoas preferem procurar pelos rezadores a se submeter ao tratamento médico. Eles dispõem de procedimentos terapêuticos, os chamados *benzimentos*, que acionam um tipo de conhecimento, a respeito de propriedades curativas de plantas, animais e minerais e são praticados por rezas realizadas com o auxílio de “ramos verdes” e, geralmente, acompanhadas pela prescrição de banhos, chás e compostos feitos à base de ervas medicinais e mel (conhecidos como lambedores), dentre outros. Em todas as atividades, os procedimentos são oferecidos gratuitamente, só que é comum o cliente oferecer algo em troca.

Os catimbozeiros, além de dispor dos mesmos procedimentos dos rezadores, diferenciam-se deles, em primeiro lugar, por estarem situados num plano relacional de maior distância e são, em geral, tidos como “de fora”. Em segundo, por acionar nas suas práticas as entidades do catolicismo (santos) e das religiões afro-brasileiras (como mestres e caboclos), o que decorre o uso pejorativo do termo catimbozeiro, frequentemente aplicado às pessoas que lidam com espíritos que compõem o panteão afro-brasileiro. E, por fim, pelo fato deles dialogarem com os encantados através de viagens e/ou os incorporarem por meio de melodias, que são chamamentos para “fazer o trabalho”, de orações fortes e do uso da defumação com fumo, diferentemente dos rezadores, que prescrevem banhos e medicamentos à base de mel.

Ao lado dessa compreensão, é comum a afirmação de que “todo índio é catimbozeiro” porque tem olho grande e inveja, sugere que, no limite, ninguém é catimbozeiro, apenas são acusadas enquanto tal. Ao assegurar que “todo índio tem catimbó”, sugere-se que tal propriedade está distribuída entre todas as pessoas. Os índios possuem a capacidade de se apropriar das qualidades dos cosmos, através de simpatias ou de experiências oníricas. Porém, ninguém se aventura a se auto afirmar publicamente como possuidor dela, nem se diz catimbozeiro sob pena de ser acusado de trabalhar com feitiçaria. Se uma pessoa tiver alguma experiência onírica com os seres invisíveis, tal sonho sugere um indício de que ela está fortemente associada à feitiçaria, pois como destaca Fausto (2001), ao vê-los é possível controlá-los e se os controlam é sinal de que eles estão sendo utilizados.

Reforça-se a ideia sugerida por Grunewald (1993, p. 73, apud NETO, 2011, p. 59) acerca da “ciência do índio”, que seria “um corpo de saberes dinâmicos sobre o qual se fundamenta o segredo da tribo. São saberes de caráter sagrado, de acesso restrito e proibidos a não-índios ou mesmo a índios de outros grupos étnicos” e que, ao mesmo tempo, indica trata-se de um saber de ciência específico que pode ser acionado individualmente.

A guerra estabelecida com as entidades do catimbó representa um combate contra a suscetibilidade humana à inveja e ao temor a ela associado. Ter “olho grande” significa pôr mau-olhado e este é um dos infortúnios mais comuns, que explicam o motivo pelo qual se procura um rezador para ser curado, ou um catimbozeiro quando se deseja além da cura, a vingança.

Assim, é possível discorrer sobre a negociação com os encantados implicada na predação contra outros humanos na forma de catimbó (ou feitiçaria) à maneira de uma guerra invisível através do ritual do toré, como delinearemos a seguir.

O TORÉ E A GUERRA (IN)VISÍVEL

A literatura etnológica tem apresentado, nos últimos anos, análises importantes e centrais para o entendimento e compreensão do ritual do toré entre os diversos povos indígenas do nordeste brasileiro. Não é o objetivo aqui fazer um percurso exaustivo sobre tal literatura, mas recuperar aspectos centrais do toré para tentar costurá-los com as interpretações acerca do catimbó dentro do universo das religiões de matriz afro-ameríndia. O interesse é propor uma interpretação que abranja o contexto da ação ritual e a esfera de atuação do que definimos como xamanismo potiguara, enquanto instância mediadora ligada a uma ação sociopolítica.

Antes de adentrar na análise propriamente dita, é importante salientar que o ritual do toré entre os Potiguara, segundo a tradição oral⁷, remonta o “tempo de antigamente”, que compreende o tempo “troncos velhos”⁸. Nas narrativas, é comum as indicações de que os “troncos velhos” realizavam rituais no meio da mata, nas furnas e neles eram acionados diferentes conhecimentos e habilidades no trato com os animais, com os espíritos e com os encantados. Os rituais de cura e os atos divinatórios são lembrados e mencionados como indícios da capacidade ritual dos indígenas em lidar com doenças, com atividades cotidianas de caça e pesca e com atividades políticas.

Um dos primeiros registros sobre o toré entre os Potiguara foi feito em 1938 pela equipe das Missões de Pesquisas Folclóricas do Departamento Municipal de Cultura de São Paulo⁹. Como mostra Carlini (1994, p. 130), a equipe foi atraída para Baía Traição/PB pela existência do toré “que não passava de um coco de praia dos índios descaracterizados que moram nas redondezas”. A equipe visitou a aldeia São Francisco e registrou um grupo composto por quatro instrumentistas — caixa, reco-reco, privâna (flauta) e bombo —, e gravaram três melodias de toré e uma de cabaçal, em um disco e um lado de disco de doze polegadas. A afirmação de que o toré, “que não passava de um coco de praia”, era praticado por “índios descaracterizados” revela, de um lado, o viés culturalista dos integrantes da Missão, a ser aplicado no exame e análise do folclore; a música era, sobretudo para Mário de Andrade, o principal elemento do nosso folclore e o objetivo era registrar e salvaguardar manifestações que corriam risco de acabar por conta de diversos fatores. E de outro lado, aponta para certa semelhança entre o toré o “coco de praia”, que ainda é muito comum entre os Potiguara. A despeito de tal visão, a equipe expressou em outras anotações das cadernetas de campo em que se afirmava que tentou “cinematografará e gravará os ‘Torés’, dança religiosa e guerreira dos índios que ainda existem naquela parte do território desse Estado do Sul” (CARLINI, 1994, p. 81) e o Toré enquanto “manifestação folclórica” (CARLINI, 1994, p. 83). Assim, o toré foi definido como uma dança indígena e uma manifestação folclórica.

Moonen e Maia (1992), Palitot e Souza Júnior (2005) apontam para outro registro sobre festas e manifestações culturais em 1913 feito por Alípio Bandeira, que era funcionário do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). No relato transcrito por Moonen e Maia (1992), o funcionário afirma que nas festas domésticas, nota-se o “apego dos Potiguaras aos seus hábitos ancestrais. Eles dançam e cantam como índios. Usam instrumentos de música, mas instrumentos indígenas” (MOONEN; MAIA, 1992, p. 85-86), como o ‘zambê’ e o ‘puita’ que acompanham suas canções e seus sambas. Alípio Bandeira (MOONEN; MAIA, 1992, p. 85-86) continua afirmando que o zambê “é um cilindro oco, fechado nas duas extremidades por couro curtido, no qual tocam com os dedos ou com baquetas. É um bombo alto”. Por sua vez, o puita é um cilindro oco fechado no fundo com couro e tendo no centro uma haste de pau com um buraco na parte inferior, por onde se prende ao couro”. A haste que é utilizada no puita fica “bamba e a execução consiste em friccioná-la com um pano molhado, o que produz um som cavo e fúnebre”. Ele trata a música como “elementaríssima [em que os índios] folgam noites inteiras, dando a quem os contempla, a impressão de um rito bárbaro em plena selva”

Para os Potiguara, o toré é definido como uma “brincadeira” em que se misturam diversão, alegria, respeito e reverência ao sagrado e ao mundo dos encantados, num contexto composto pela diversidade de cores, de traços das pinturas corporais inspiradas nos animais como os peixes, pássaros, tatus, etc.¹⁰, e de colares de sementes (e mais recentemente, de miçangas) e de plumagens. O toré é também uma linha de trabalho de mestres e de caboclos encantados, cuja ideia de ‘incorporar’ diz respeito, acima de tudo, ao fato do encantado “se encostar” e agir (“trabalhar”). A incorporação espiritual é reprovada por alguns participantes ou não do toré, sob o argumento de que o toré atua como mecanismo de controle de interferência de “inimigos” que querem desorganizar as pessoas e a própria “brincadeira”. Procede daí a concepção de que é indispensável “trancar as correntes para brincar o toré”.

A classificação como brincadeira remete a realização do ritual em um contexto de descontração, marcado pela alegria e espontaneidade, especialmente, em espaços públicos, denominando-se comumente de “representação da dança”. A brincadeira ou diversão articula-se à ideia de trabalho, que remete à noção de sagrado, tendo em vista que a representação envolve preparação espiritual para execução de certos atos a fim de que sejam evitadas as incorporações de encantados em público. Algumas linhas tidas como fortes, por potencializar o contato com os espíritos e os encantados, não são cantadas nos rituais realizados em espaços externos, fora das aldeias e mesmo dentro das aldeias, como as escolas, em que se evita a incorporação espiritual. Nascimento (1994) mostra que entre os Kiriri, assim como outros grupos indígenas do Nordeste, a diversão e o sagrado não implicam em contradição e revelam a maneira inventiva de articular manifestações e práticas de modo complementar.

Como mostrei alhures, nos momentos festivos, como na “brincadeira do toré”, o consumo de bebidas, como por exemplo a cachaça, está frequentemente associado ao “beber com mais gente” e opera como indicador de uma prática relacional alargada, na medida em que envolve momentos de convivência, conversação e relacionamentos. Assim, compartilhar bebida manifesta a positivação da vida em sociedade. A ingestão de cachaça e de outras bebidas alcoólicas atua na construção de vínculo social e se constitui numa manifestação importante de sociabilidade inter e intragrupal. As pessoas ligam as bebidas ao sagrado, ao divertimento, à reciprocidade e, em certos casos, à política.

No toré, por exemplo, o uso da cachaça e outras bebidas, como o “pau do índio”¹¹, torna as pessoas capazes de agenciar e serem também agenciadas por seres invisíveis, tais como os encantados, mestres e caboclos, que direta-

mente se relacionam com o universo de crenças das religiões afro-brasileiras. As “linhas” e a beberagem frequentes deixam os participantes da dança mais vulneráveis, devido à “abertura do corpo”¹² provocada pela bebida, na medida em que esta deixa a pessoa “fora de si”, podendo, assim, ser agenciada por espíritos. O valor do corpo se expressa na potencialização da comunicação entre as pessoas e os espíritos quando o corpo se abre e permite, por meio da ciência da jurema, produzir o trânsito por lugares encantados, pela terra e pelo mar, e como afirma Amaral “[...] em ser Encantada, folha e flor, Mestra, vinho e fumo, cura e punição” (AMARAL, 2009, p. 03). Essa mesma jurema possibilita “[...] trazer de volta os Tupinambás para guerreamos contra o mal, o rei Salomão para aconselhar, os Mestres e Mestras Encantados, que transitam entre o bem e o mal, para curar com suas ervas.” (AMARAL, 2009, p. 03).

É o que observamos em algumas linhas do toré Potiguara:

*Quem pintou a louça fina foi a flor da maravilha
Pai e filho e espírito santo / filho da virgem Maria
Eu bem disse à laranjeira que ela não botasse a flor
Ela passa sem laranja eu também passo sem amor
Os Potiguara estão rezando apresenta nosso irmão
Me dê força Deus Tupã com meu seis Salomão
Jurema, oh Jurema, minha Jurema, Jurema
Somos as caboca de pena, filhas de Tupinambá*

As formas de lidar com o invisível, como descritas acima, aliadas aos predicados dos encantados e dos “donos dos reinados”¹³ repercutem significativamente nas concepções e práticas nativas ligadas à esfera ritualística, especialmente, no toré. Neste, há o envolvimento do catolicismo, através das referências aos santos e outras entidades cristãs e dos cultos afro-brasileiros, como o catimbó. Dado o limite tênue entre rezadores e catimbozeiros, cujo índice de diferenciação ou de alteridade, como vimos, pode ser verificado no corpo, no toré, a figura do mestre, tido como “dono da brincadeira”, também passa pelo questionamento sobre a natureza do seu corpo e a forma de agenciar os espíritos.

O referido limite entre os especialistas (rezadores, catimbozeiros e mestres do toré) supõe a distância entre os dois sistemas: o toré e o catimbó. Entendo-os como parte integrante de um mesmo complexo xamânico representado pelo toré, que funciona paralela e transversalmente na política dos humanos e chega em determinadas situações a se cruzarem. As conexões entre o toré e o catimbó e a associação deste último com a feitiçaria são dados principalmente pela operacionalidade de sinais ou de elementos presentes em ambos como: a concepção de encantamento, enquanto processo que envolve, sobretudo, disputas por perspectivas, e a dupla pertença de entidades como “caboca de pena”, “caboco velho”, “cabochinha da jurema” e a jurema, que é elemento central da cosmologia indígena do nordeste, por possibilitar o estabelecimento de contato com o mundo dos encantados.

Circula uma leitura entre os indígenas que ora acentua a identificação de ambos, segunda a qual o toré é catimbó por ter linhas, mestres e por acionar a jurema como força para o ritual, ora realça a distinção de que o toré é a “religião” ou a “cultura” do índio e o catimbó é uma expressão religiosa dos negros e “brancos”. O toré é acionado como marcador de fronteiras simbólicas, daí a necessidade de separá-lo das práticas rituais existentes, especialmente do catimbó que é continuamente associado à feitiçaria e à religião dos negros.

O temor e a discrição em torno das práticas rituais do catimbó são marcantes nas narrativas e no modo como cotidianamente as pessoas se referem à esfera dos encantados e os tratos com os seres invisíveis. Moonen e Maia (1992) destacaram que os Potiguara não gostam de falar sobre o catimbó e que embora as práticas rituais tenham sido, em grande parte, abolidas ou esquecidas, as crenças no catimbó persistem. Segundo eles, o receio e o esquecimento decorreram significativamente do contexto de perseguição violenta dos cultos de origem africana e indígena por parte do governo da Paraíba¹⁴.

Ao lado do contexto de repressão por parte do estado às práticas rituais afro-brasileira e ameríndias, é preciso considerar, a persistência da crença no catimbó, na leitura de Moonen e Maia (1996), e o modo pelo qual os indígenas criam estratégias para tal persistência, como por exemplo, silenciar sobre o tema, que indica o segredo ritual como forma de resistência. O segredo é uma construção coletiva que envolve a relação com o sobrenatural, estando esta experiência ligada direta ou indiretamente com a jurema (SILVA, 2000), marcando e reforçando o sagrado e sua manutenção protegeria os indígenas por parte de eventuais intrusos desrespeitosos (REESINK, 2000). Nascimento (1994, p. 123) aponta também para a conservação das crenças em segredo, “na medida e em função, naturalmente, da persistência dos vínculos étnicos”.

O qualificador catimbozeiro é a maior ofensa dirigida aos “mestres do toré”. Pois estes se colocam justamente no trabalho de controlar os poderes de outrem (dos espíritos), “trancando as correntes”, como forma de garantir a organização das pessoas e da própria “brincadeira”. Nos momentos em que participei do ritual do toré em que as pessoas se “manifestaram”, observei atitudes de apreensão dos que viram a cena (dançarinos ou não). Os presentes teceram comentários que aquela pessoa não tinha força para “se segurar”, já os mestres usaram defumação, imposição de mãos e cânticos, numa demonstração de destreza para “afastar” o espírito da pessoa. A propósito, as “linhas do toré”, que orientam toda a performance ritualística, constituem-se como mecanismos que buscam impedir a manifestação espiritual de seres que demonstram um comportamento descontrolado, os quais são ritualmente vistos como coisa ruim, daí a associação de toda possessão com as práticas de catimbó. Há, portanto, uma relação tensa quando a representação do toré desemboca na “manifestação espiritual” e no trabalho com os espíritos e encantados, gerando especulações de que o toré tem se misturado com outras práticas e crenças não indígenas, como o catimbó. Está em jogo a definição do que é ritual ou trabalho de índio em detrimento do ritual e trabalho do branco (espiritismo) ou do negro (catimbó, umbanda, candomblé).

Assim como Andrade (2008) sugere para os Tumbalalá no tocante à relação específica entre o toré o xangô, nos Potiguara, as operações de distanciamento e aproximação, realizadas sobre o toré e o catimbó, recaem mais na interpretação do que propriamente na qualidade do rito.

Aqui sigo a intuição de Andrade (2008) para quem a analogia entre o xangô e o toré, no caso dos Tumbalalá, é *a posteriori*, e não resulta de um viés sincrético, que supõe a fusão entre os sistemas religiosos indígena e africano no nordeste indígena, pois [...] noções nativas para práticas mágicas africanas vieram a ocupar o lugar pré-existente da agressão do xamanismo [...]. O xangô [ou o catimbó] seria uma transformação ocorrida dentro do próprio xamanismo indígena e, a transformação simbólica da feitiçaria ameríndia para a magia africana, o resultado da relação entre diferentes que, por fatores contingenciais e imperativos, viraram próximos (ANDRADE, 2008, p. 209). Nesse sentido, o acesso aos dois sistemas enseja disputas por práticas rituais mais “puras” ou mais tradicionais, e por performances bem mais convincentes, que passam pela introdução e incorporação de elementos rituais de grupos indígenas nordestinos.

Por outro lado, é possível considerar, a partir da proposição de Nascimento (1994), que o toré e o catimbó pertenceriam ao *complexo ritual da jurema* e os contatos com ambos, através de fluxos culturais, permitem aduzir o fato de que condutores de rituais de jurema trabalham com elementos do catimbó ou de outras religiões de matriz africana, seja na composição musical, na performance ritual, seja no uso de substâncias ou bebidas. As mudanças ensejadas nas práticas por meio das trocas rituais, também com outros grupos indígenas, podem ser verificadas tanto no plano ritual, quanto no plano étnico. Portanto, a criatividade e a capacidade de reelaboração cultural dos agentes são marcas desse contexto, que conferem novos significados à representação e aos trabalhos, propiciando aos especialistas, experiências religiosas múltiplas e marcadas por práticas assimiláveis (NASCIMENTO, 1994).

O complexo ritual da jurema perpassa as eventuais fronteiras étnicas que se constroem no interior de um campo de interações sociais no qual os indígenas não são agentes isolados. São promovidas alterações importantes na forma como são apreendidos e agenciados os encantados e os mortos e é ampliada as concepções sobre os não humanos.

Em 2007, participei de um ritual do toré na aldeia São Francisco dentro das comemorações do dia do índio. Antes de iniciar a dança propriamente dita, três elementos ganharam notoriedade: a defumação de uma borduna fincada no centro do círculo e das pessoas ali presentes; a invocação dos “Irmãos de Luz”, através de um canto dirigido por duas médiuns, no qual foram pedidas proteção e força; e a ingestão de jurema por alguns indígenas, que foi trazida por um dos mestres do toré de um encontro denominado “Terra toré: territorialidade, religião e identidade”, realizado nos Pankará na Serra do Arapuá, município de Carnaubeira da Penha-PE, sem propiciar transe mediúnico, ou “manifestação” espiritual.

Quando indagados sobre o sentido da defumação da borduna, alguns mestres e dançarinos do ritual afirmaram que o toré se tornou cada vez mais potente em razão do restabelecimento de práticas como a defumação do terreiro e das pessoas, a introdução de cantos espiritualistas (características da umbanda) e o consumo “restrito” de jurema. Já outros expectadores, apontaram, num certo sentido, para o oposto, uma vez que a incorporação (a “mistura”) de algo “de fora” diminuiria a eficácia do ritual. A chave principal de tal avaliação está no reconhecimento de que os indígenas estão aprendendo práticas rituais de outros grupos indígenas, que se aproximaram da religião dos negros, como o catimbó e a umbanda para demarcar uma atitude de resistência.

A repercussão disso no toré pode ser percebida, de acordo com tal visão, na performance da dança e na introdução de cantigas animadas que fazem apologia à jurema aproximando-se dos “trabalhos de cachimbo”. Por sua vez, a introdução da jurema se associou as intenções do ritual ao estabelecer momentos lúdicos, daí ser ele uma “brincadeira”, e por representar a hostilidade com os “tapuiocanindé”. A jurema entra como elemento significativo na economia simbólica da predação, atuando no combate aos Tapuio, e se mesclando, nas cantigas, às “caboca de pena”, que constituem uma espécie de encantadas do bem, habitantes das matas no reinado encantado do “juremá” e se opõem aos espíritos do mal, como o dos catimbozeiros.

Na visão de três compositoras do toré (as chamadas irmãs Caranguejeiras Edileuza, Ieda e Zuleide), as “cabocas de pena” sempre revelaram cantigas para o toré e segredos sobre os encantados através de experiências oníricas. Em algumas cantigas, as “índias encantadas”, como as “cabocas de pena” são admitidas como filhas de Tupinambá, e deste modo, exprimem uma ideia de ancestralidade, projetam a definição de “índios guerreiros” e produzem um

duplo distanciamento: em relação aos Tapuio, que se apresentam como encantados da mata, e, portanto, selvagens, e a “caboca de pena”, enquanto entidade dos cultos afro-brasileiros.

As pessoas assinalaram a semelhança do ritmo dos passos com os verificados nas rodas de umbanda, bem como na invocação de divindades dos cultos afro-brasileiros, como a “cabocinha da jurema” e a “caboca de pena” e de cantigas que enaltecem a força da jurema. A “cabocinha da jurema” e a “cabocla índia” são invocadas para proteger e ajudar os índios a derrotar os “tapuios Canindé”. Assim, é possível pensar o toré como uma guerra contra aqueles que são vistos enquanto seres descomunais, típico de um espírito/gente selvagem que vagam pelas matas, tabuleiros, grutas ou águas e uma maneira de afirmar a agência dos indígenas civilizados. Ao serem situados na esfera da selvageria, os selvagens (tapuios e as gentes selvagens) ocupam a posição de inimigo, que aciona uma rede de agressões movidas pela feitiçaria ou pelo catimbó, como se verifica em cantigas do toré, já mencionada anteriormente, na qual é lançado o desafio para vencer a “tapuia do canindé” e “amarrar o catimbó”.

As leituras dos “mestres” do toré Francisco Vital (que trouxe a jurema de Pernambuco), Sandro (do Forte que atuou na defumação da borduna), Zita (iniciada na umbanda que invocou os espíritos) e Sandro (de Jaraguá, iniciado na umbanda e tocador de zabumba) sobre a introdução de outras práticas rituais no toré apontaram para a necessidade de “limpar” o espaço representado ali pela borduna (concebida como arma de guerra), que estava fincada na terra, cuja intenção era manter as pessoas vinculadas, livrando-as de suas “correntes”.

Quanto à ingestão da jurema, argumentaram que ela potencializa o trabalho e protege a “brincadeira” contra as forças dos inimigos, no caso os Tapuio e os catimbozeiros. Para os mestres do toré, os cantos direcionados aos “Irmãos de Luz” objetivaram pedir proteção aos espíritos auxiliares que, diferentemente dos encantados descritos anteriormente, passaram pela morte e se mantiveram próximos aos vivos, os auxiliando. Por outro lado, eles foram inseridos nas práticas e nas representações sobre o encantamento, de acordo com o modelo de gestão com os seres invisíveis, especialmente, com os mortos. Esse modelo se constitui por meio da evitação, do contato e através de experiências oníricas (já apontadas anteriormente) e da relação de trato e simpatia.

O mesmo se observa com relação aos “irmãos de luz”, que são lideranças indígenas, mestres do toré e rezadores que se transformaram em encantados e foram recentemente incluídos no domínio dos espíritos, ampliando, assim, a ideia de encantado, deixando mais nítidas as diferenciações entre os mortos. De um lado, estão os “espíritos bons”, agora definidos como “espíritos de luz”, que são vistos como encantados com quem passam a partilhar experiências cotidianas, conviver, manter proximidade espacial e genealógica. E de outro, encontram-se os “espíritos maus”, que são principalmente pessoas praticantes de feitiçaria ou de catimbó e reforçam que a morte trágica dos catimbozeiros, como descrita alhures, é o parâmetro de leitura usado para interpretar o destino dos mesmos e é importante destacar que o uso desse termo é uma tentativa de produzir distâncias genealógicas e identitárias.

A compreensão de morte sugere duas chaves de interpretação. A primeira aciona a concepção do catimbó de que a identidade do mestre não se dissolve com a morte, pois como sugere Bastide (1945, p. 205) “A morte, longe de destruí-lo, dá-lhe mais uma vantagem. Pode ele se transformar em *encantado*”. A segunda aponta à concepção de que o espírito do morto se desprende do corpo e “fica no mundo”, ou seja, permanece nos lugares onde viveu e continua a realizar as mesmas atividades, alimenta-se do que estiver ao seu alcance e prefere erva do mato, fruta e mel. A alma peregrinará entre os vivos como

forma de penitência, por ter praticado algo reprovável, como por exemplo, o catimbó. Os corpos são levados ao cemitério e lá são plantados; sob a sepultura, são plantados galhos de flores como forma de embelezá-la.

Os “irmãos de luz” são definidos como “espíritos bons”, e vistos como encantados com quem passam a partilhar experiências cotidianas, conviver, manter proximidade espacial e genealógica. Já os “espíritos maus” são principalmente pessoas praticantes de feitiçaria ou de catimbó que continuam a atuar junto ao mundo dos vivos.

No mesmo toré de 2007 descrito anteriormente, uma cantiga nova foi entoada. Na cantiga exaltava-se a figura do cacique Daniel Santana que tendo descido da serra vestido de pena (como “caboco de pena”), ele era o “cacique da jurema”. A atribuição das qualidades de encantamento a Daniel, por meio das referências são “caboco de pena” e a jurema regida por um cacique, explicita a constituição de uma unidade cosmopolítica, que condensa as pessoas em suas práticas político-rituais e as relações com a esfera do sobrenatural-espiritual. Ela induz o movimento de “inclusão” dos mortos no reino dos encantados, dominado por caciques, que são concebidos como os protetores da aldeia, e em vista disso, promove a ampliação da concepção de encantamento (compulsório), enquanto ato de captura, tal como foi verificado nas versões da mãe do mato e da água.

O uso de bebida no toré (mas não apenas), como a cachaça, potencializa as pessoas a estabelecer o contato com os seres invisíveis e a falar com mais abertura sobre os encantados e a morte, por meio das lembranças do passado, evocadas pelos mais velhos, e do contato com os espíritos nas situações de “incorporação”. É sobre isso que o toré procura agir, ou seja, prender as correntes porque, como se costuma ouvir dos mestres, todo índio possui uma magia ou um tipo de conhecimento ou sabedoria “que vem da mata, da água, da natureza” (Sandro, mestre do toré, residente de Jaraguá), reforçando a expressão corriqueira, já assinalada acima, de que “todo índio tem catimbó”.

A utilização da palavra magia, em analogia ao catimbó, sugere mais uma vez a aproximação entre o toré e este último. Ambos são referenciados a partir dos mecanismos de controle e proteção, que agenciam a “força do pensamento e da oração numa magia só” (Pajé Sandro), e do fato de possuírem as mesmas “linhas”, que são os cantos de invocação dos encantados, dadas por estes através de sonhos ou podem ser de autoria pessoal.

No tocante ao sentido de magia, diversos estudos sobre catimbó (BASTIDE, 1945, VANDEZANDE, 1975; CASCUDO, 1978), definido como “magia do nordeste” (RIBEIRO, 1992), indicaram tratar-se: de uma “antiga festa da Jurema, que se modificou com o contato com o catolicismo, mas que, assim transformada, continuou a se manter nas populações mais ou menos caboclas” (BASTIDE, 1945, p. 222); de feitiço, coisa-feita, sortilégio e como prática não religiosa (CASCUDO, 2000) e resultante do encontro das tradições indígenas e africanas e como cerimônias de feitiçaria, sendo a prática do catimbó e feitiçaria paralela ao “adjunto de jurema” (CASCUDO, 1978). São centrais no catimbó nordestino, a jurema e o contato com o catolicismo, a crença na existência de um mundo sobrenatural — outro mundo — povoado por reinos encantados, os quais são dirigidos por “mestres” — que são a entidade espiritual central dos catimbós — os quais individualmente tem uma linha. Os reinados encantados são formados “por chefes indígenas, almas das pessoas mortas, antigos catimbozeiros, espíritos católicos e espíritos negros” (ASSUNÇÃO, 2006, p. 80) e “a linha de cada mestre resume a ação sobrenatural, as excelências do poder e a sua especialidade técnica” (ASSUNÇÃO, 2006, p. 81).

A defumação para curar doenças, por meio do cachimbo, e o emprego do fumo para entrar em estado de transe são outros elementos constitutivos das práticas rituais do catimbó que exprimem o envolvimento do “mestre” com os processos de cura e representações de encantados e outras entidades espirituais. Como mostra Ribeiro (1992, p. 24), os mestres “são os guias, orixás sem culto, acostando, espontaneamente ou invocados para servir”, os quais possuem fisionomia própria, gestos, maneiras diferentes de atuação. *É esse catimbó* que personaliza espíritos que habitam os vegetais em entidades antropomórficas, os caboclos (VANDEZANDE, 1975).

Alguns dos elementos acima referidos apresentam-se também na prática ritual do toré. A despeito do controle da manifestação espiritual nas apresentações públicas do toré, os transe quando acontecem são produzidos por processos físicos, com fumo e jurema, e o trabalho dos encantados tomando o corpo das pessoas que estão na roda. Os mestres do toré sempre dirigem o ritual com as cantigas, pois “sem canto não há encanto” (CASCUDO, 1978), com os instrumentos musicais e com os cachimbos; além de chupar a fumaça, os mestres sopram com força para fazer defumação do ambiente, dos objetos e dos participantes do ritual. A ciência da jurema, que é praticada por mestres viventes e do além e esses são “donos dos bons saberes” (CASCUDO, 1978, p. 165) e verdadeiros detentores desta *ciência, é concomitante com a “Ciência do Cachimbo”* (BRANDÃO; NASCIMENTO, 1998, p. 83), a qual *é dada através do sopro invertido do cachimbo e este é catimbó e vice-versa* (CASCUDO, 1978, 2000). Como sugere Araújo (1961), o toré *é o mesmo catimbó, pajelança, sendo denominações de uma dança e de uma cerimônia que variam regionalmente*; em Piaçabuçu (Alagoas), o Toré é o mesmo que o catimbó “onde além das funções medicinais fitoterapêuticas *são encontrados os elementos fundamentais deste, herdadas do índio: a jurema e a defumação curativa*” (ARAÚJO, 1961, p. 76).

Porém, a diferença entre ambos diz respeito à natureza do trabalho: no catimbó, os encantados são chamados a proceder na cura ou na agressão, já no toré, o foco recai na tentativa em bloquear o “catimbó” das pessoas para que os espíritos não sejam atraídos ou se “encostem” nelas e desorganizem a “brincadeira”, isto porque a aproximação com tais agências torna as pessoas mais vulneráveis à interferência dos mesmos, por meio da “manifestação” espiritual e da potencialização das habilidades em lidar com o mundo extra-humano. Assim, o controle envolve desde uma batalha contra tais agências, até o estabelecimento de relações de trato e simpatia por meio do toré.

XAMANISMO, RESISTÊNCIA E TRADUÇÃO

A partir dos elementos acima descritos, é possível identificar uma dupla tentativa no toré, qual seja, estabelecer vínculos no intuito de exercer sobre os encantados um controle e apropriar-se de sua agência, de acordo com uma “política cosmológica de prevenção” (ANDRADE, 2008). Os encantados tornaram-se espíritos com quem os vivos podem contar para a proteção da aldeia e para seu agenciamento nas resoluções de conflitos.

O toré pode ser encarado como um ritual voltado mais para os encantados do que para os mortos, embora a lógica relacional esteja ancorada na tentativa de produzir disjunção com esses seres. Tais movimentos foram feitos a despeito dos encantados não terem passado pelo imperativo da morte. Semelhante aos encantados, os mortos apresentaram uma qualidade diferenciada de corpo e de espírito e passaram a integrar um coletivo delineado pela regência de um “dono”, com o qual é possível estabelecer relação de aproximação, mas

também de distanciamento dada à ruptura provocada pela morte. O dilema colocado a partir disso é que os mortos, apesar de encantados, descolaram-se do mundo dos vivos, tornaram-se diferentes ao se aproximarem da condição de selvagens, o que justifica a imprevisibilidade de suas ações, tal como ocorre com os encantados anteriormente descritos.

A posição do mestre do toré, assim como dos rezadores e catimbozeiros, sugere sua atuação como uma espécie de “dono”, cujo significado semântico recobre tanto o plano sociológico quanto o cosmológico. No primeiro, a palavra recompõe o sentido atribuído aos sujeitos que iniciam atividades, convocam e convidam pessoas para participar de festas, conseguem agregar e manter familiares sob sua proteção e controle, assegurando-lhes bem-estar, e o fato de atrair parentes e não-parentes. Desse modo, são garantidas a reprodução e a mobilidade do grupo doméstico, como também o desenvolvimento de um princípio de autoridade.

Se considerarmos que a ação dos “donos” envolve sempre proteção, controle e cuidados, é inevitável conceber as relações baseadas, sobretudo, nas amizades e lealdades que eles agenciam, como sendo assimétricas, as quais se constituem enquanto uma forma social decisiva na própria configuração do domínio do político. Ainda que suas ações sugiram a produção de uma singularidade, a atualização das diferenciações internas ao grupo não deixa de ser expressa, como pode ser identificadas nos reiterados jogos da política indígena, marcados pelas divisões, conflitos e configuração de grupos políticos distintos.

Os “donos”, portanto, desenvolvem uma atividade de tradução e de diplomacia, como sugere Carneiro da Cunha (1998) sobre o xamanismo, o que remete a ideia de maestria como uma nova linguagem que “enquanto mecanismo de produção de pessoas magnificadas, que contém tanto os dispositivos de produção da potência, como os de solapamento do poder” (FAUSTO, 2008, p. 342), é capaz de cobrir um *domínio* da liderança, ao invés de um campo de *dominação* (SZTUTMAN, 2012)¹⁵.

Ao mesmo tempo, identificamos uma reelaboração das concepções xamânicas tradicionais que não estão restritas a um saber cosmológico, mas passam a incorporar e dar visibilidade ao discurso étnico. A ação política propiciada pelo xamanismo revela, de um lado, a resistência à assimilação das práticas tidas como indígenas às práticas e crenças concebidas como de negros (o catimbó, a umbanda e a jurema). E, de um outro, o acionamento de uma linguagem do ponto de vista étnico que possibilita a comunicação interétnica a partir da definição da etnicidade como linguagem (CARNEIRO DA CUNHA, 2014). A escolha dos tipos de traços culturais e de quais traços culturais serão realçados que poderá assegurar e marcar a distinção do grupo depende, em primeiro lugar, “dos outros grupos em presença e da sociedade em que se acham inseridos, já que os sinais diacríticos devem poder se opor, por definição, a outros de mesmo tipo”, e, em segundo lugar, “das categorias comparáveis disponíveis na sociedade mais ampla, com as quais poderão se contrapor e organizar em sistema” (CARNEIRO DA CUNHA, 2014, p. 238). Essa visão aproxima-se da proposição de Overing (1990) sobre o xamã como construtor de mundo, em que as formas de construção do mundo são recorrentemente baseadas em verdades parciais, cujas versões estão sempre associadas a marcos de referência. O xamã desenvolve a capacidade de traduzir e interpretar visões de mundo outras, parciais, de modo a tornar inteligíveis os conhecimentos e as percepções através da adoção de uma linguagem que expressa um ponto de vista parcial, suspendendo a linguagem ordinária e ativando o esotérico.

Portanto, o toré pode ser entendido na perspectiva do xamanismo como sistema de comunicação e mediação, dentro do modelo histórico de

relações sociais, cujo funcionamento responde, dentre outras coisas, pelo cuidado das relações estabelecidas com os encantados mais do que uma “espécie de clínica xamânica sem remédios”, voltando-se, portanto, para uma “política cosmológica da prevenção” (ANDRADE, 2008). Ao observar o toré potiguara, verifico o trabalho preventivo do toré, tal como sugerido por Andrade (2008) para os Tumbalalá, como também observo uma intenção de gerir a relação com os espíritos dos mortos e dos encantados por meio do amansamento ou de sua domesticação.

NOTAS

¹ É possível falar da temporalidade dos Potiguara a partir de três momentos: o “tempo muito antigo” que remete a um tempo marcado pela domesticação de uma tapuia selvagem por um caçador civilizado, cujas referências recaem ao um tempo mítico; “o tempo de compartilhamento” que é o dos troncos-velhos, com os quais há relatos ou testemunhos de compartilhamento de experiências, levando a compreender como um tempo histórico; e o “tempo de hoje” que se conecta a ambos, mas é efeito do processo histórico e político de continuidade pela ideia de autoctonia e de descendência e descontinuidade pela concepção de que são “índios misturados”.

² Tal concepção se assemelha a do povo Pankararu de Pernambuco, para quem os encantados são os espíritos de índios que não morreram, mas abandonaram voluntariamente o mundo por “encantamento”, passando a compor o panteão virtualmente indeterminado de espíritos protetores de cada grupo (ARRUTI, 1996).

³ Os Atikum diferenciam também os “encantados da terra” e os “encantados do ar” (ou “encantados de luz”).

⁴ A amesca é uma planta da família da *Burseraceae*, espécie *Protiumcaraiiba* (DC), que produz um tipo de resina usado pelos mestres do toré para purificar o terreiro onde a dança é realizada. Os Kariri-Xokó de Alagoas utilizam-na juntamente com o fumo e outras ervas para a purificação do corpo material e o encontro com os seres espirituais. Disponível em: https://www.indiosonline.net/historico_dos_xucuru_kariri/. Acesso em: 15 fev. 2019.

⁵ Agradeço à sugestão muito apropriada e pertinente do/as pareceristas *ad hoc* sobre a importância de se discutir as categorias utilizadas no processo de colonização, articulando-as com os termos e categorias nativas a partir de interpretações históricas, étnicas e identitárias.

⁶ Usarei catimbozeiro para se referir às pessoas classificadas pelos Potiguara como especialistas rituais, cujas práticas envolvem o uso da jurema, o contato com espíritos e entidades como mestres e caboclos, as manifestações espirituais e os trabalhos com cachimbo, maracás dentre outros elementos. Remete, em alguns contextos, a uma categoria pejorativa, tendo em vista ser acionada na definição de trabalhos com viés negativo, já que supostamente busca fazer o mal às pessoas.

⁷ Tomamos a definição de tradição oral de Vansina (2010), que afirmar ser a tradição como história, um testemunho transmitido oralmente de uma geração à outra, formando um elo através de cada narrador, relator ou informante e a oralidade é uma atitude diante da realidade. As tradições orais consistem de todos os testemunhos verbais/orais que são relatos sobre o passado, definição que implica que relatos falados e cantados entrem em consideração na tradição oral.

⁸ Os troncos velhos correspondem aos núcleos comuns de antepassados, em torno dos quais ocorreu a composição de famílias, formando a base de uma “comunidade de sangue” ou “comunidade de parentes, cujos descendentes são tratados como “pontas de rama” (no “tempo de hoje”). Do ponto de vista genealógico, os “troncos velhos” correspondem à geração dos avós; há casos, não tão comuns, que incluem os bisavós e os tataravós, parentes de terceira e quarta gerações acima de *ego*.

⁹ Grunewald (2005) assinala que a mesma equipe das Missões registrou a jurema no catimbó.

¹⁰ O vermelho e o preto são as cores presentes nas pinturas corporais. O vermelho vem do urucum e o negro vem do fruto jenipapo que combinadas com colares, plumagem e modelos de pintura corporal propiciam múltiplas formas de enfeitar, embelezar e construir corpos.

¹¹ Trata-se de uma bebida produzida artesanalmente, especialmente, por homens, feita à

base de cachaça misturada com várias ervas, raízes e cascas de árvores. É recomendada ainda a adição de frutas como o caju, a mangaba, dentre outras, por acreditar que com essa mistura, a bebida fica “forte” e deixa as pessoas mais alegres, expansivas, e, sobretudo, viris. Após a mistura desses ingredientes, a garrafa é enterrada por, no mínimo, três dias. Na visão dos preparadores e de grande parte dos consumidores da bebida, a garrafa “fica tampada e a gente enterra, falta o ar e aí ela fica apurada, fica no ponto” para garantir a “força”.

¹² A dimensão da corporalidade ocupa centralidade nos múltiplos rituais afro-indígenas no Brasil. Grünewald (2005) indica que os índios do Nordeste “são os depositários da ancestralidade buscada desde as religiões extáticas brasileiras como o Catimbó, a Umbanda e o Candomblé de Caboclo, até pelo experimentadores pós-modernos” (GRÜNEWALD, 2005, p. 240), sendo o índio o “sujeito fundador do conhecimento xamânico sobre a planta e sua bebida” (GRÜNEWALD, 2005, p. 240). Por outro lado, a jurema possui uma importância fundamental em formas religiosas como o Xangô e a Umbanda, não podendo ser entendido “como uma forma secundária de religiosidade ou prática mágico-curandeirística” (BRANDÃO; NASCIMENTO, 1998, p. 89).

¹³ A categoria “dono” remete a “capacidade de conter — apropriar-se ou dispor de — pessoas, coisas, propriedades e de constituir domínios, nichos, grupos” (SZTUTMAN, 2005, p. 261).

¹⁴ A partir da mobilização de povos de terreiro foi aprovado, em 1966, o livre exercício dos cultos africanos pela Lei n. 3443 de 1966, a qual, entretanto, nada especifica sobre os cultos de origem indígena, como o catimbó. A lei vinculava a realização dos cultos à autorização da Secretaria de Segurança Pública e obrigava as casas religiosas a regularizarem seu registro e os responsáveis pelos cultos deveriam fazer prova de idoneidade moral e de ‘perfeita sanidade mental’, consubstanciada em laudo psiquiátrico. No dia 13 de novembro do mesmo ano, foi criada a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros da Paraíba, em João Pessoa.

¹⁵ Fausto (2008, p. 329) salienta que a relação maestria-domínio não pode ser reduzida a uma “simples categoria ontológica, a dos donos ou mestres da natureza”.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, Leila. *Carnaval da Alma*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.
- AMARAL, Rita. A fina ciência da Jurema. *Ponto Urbe*, Ano 3, n. 4, p. 01-06, 2009. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1738>. Acesso em: 05 nov. 2019.
- ANDRADE, Ugo M. *Memória e Diferença: Os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco*. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2008.
- ARAÚJO, Alceu M. *Medicina rústica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- ASSUNÇÃO, Luiz C. de. *O Reino dos Mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- ARRUTI, José Maurício A. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, p. 229-277, 1996.
- BASTIDE, Roger. Sociologia do Sonho. In: *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- _____. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.
- BRANDÃO, Maria do Carmo; NASCIMENTO, Luís F. R. Catimbó-Jurema. *Clio Arqueológica*, n. 13, p. 71-94, 1998.
- CARLINI, Álvaro. *Cante lá que gravam cá: Mário de Andrade e a Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938*. Dissertação. (Mestrado em História), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, p. 235-244, 2014.

_____. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 9. ed. São Paulo: Global, 2000.

_____. *Meleagro*: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

CRUZ, Henrique A. C. *Tapuyas e mestiços nas aldeias e sertões do norte*: conflitos, contato e práticas “religiosas” nas fronteiras coloniais (1680-1761). Tese. (Doutorado em História Social), Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

_____. *Inimigos Fiéis*: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia. São Paulo: EDUSP, 2001.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. Sujeitos da Jurema e o Resgate da ‘Ciência do Índio. In: LABATE, B.; GOULART, S. (orgs.). *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas: Mercado de Letras, p. 239-278, 2005.

LANGDON, Ester J. M. Introdução: xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: _____. (orgs.). *Xamanismo no Brasil*. Florianópolis: Editora da UFSC, p. 09-37, 1996.

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

LÉO NETO, Nivaldo A. “*Na lição da abeia-mestra*”: Análise do complexo simbólico e ritualístico do mel e das abelhas sem-ferrão entre os índios Atikum. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

MOONEN, Franz; MAIA, Luciano M. *Etnohistória dos Índios Potiguara*: ensaios, relatórios e documentos. João Pessoa, PR/PB - SEC/PB, 1992.

MONTEIRO, John. As ‘raças’ indígenas no pensamento brasileiro do Império. In: MAIO, M; SANTOS, R. V. (orgs.). *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, p. 15-22, 1996.

PALITOT, Estevão; SOUZA JÚNIOR, Fernando B. Todos os pássaros do céu: o toré potiguara. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (org.). *Toré*: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Massangana, p. 187-219, 2005.

MOTA, Clarice Novaes; BARROS, José Flávio P. de. O Complexo da Jurema: representações e drama social negro-indígena. In: _____. ALBUQUERQUE, U. P. (orgs.). *As muitas faces da Jurema*: de espécie botânica à divindade afro-indígena. Recife: Bagaço, p. 19-60, 2002.

NASCIMENTO, Marco Tromboni. “*O Tronco da Jurema*”: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – o caso Kiriri. Dissertação. (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1994.

OVERING, Joanna. *The Shaman as a Maker of Worlds*: Nelson Goodman in the Amazon. *Man*, v. 4, n. 25, p. 602-619, 1990.

REESINK, Edwin. O Segredo do Sagrado: o Toré entre os índios no Nordeste. In: ALMEIDA, L. S.; GALINDO, M.; ELIAS, J. L (orgs.). *Índios do Nordeste*: temas e problemas – II. Maceió: EDUFAL, p. 315-346, 2000.

RIBEIRO, José. *Catimbó*: magia do Nordeste. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

SILVA, Christiano Barros Marinho da. Os Índios Fortes: aspectos empíricos e interpretativos do xamanismo Kariri-Xocó. In: ALMEIDA, L. S.; GALINDO,

- M.; ELIAS, J. L (orgs.). *Índios do Nordeste: temas e problemas – II*. Maceió: EDUFAL, p. 315-346, 2000.
- STENGERS, Isabelle. The Cosmopolitical Proposal. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter Weibel (Eds.). *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Cambridge MA: MIT Press, p. 994-1003, 2005.
- _____. *Cosmopolitiques I: la guerre des sciences*. Paris: La Découverte, 1997.
- SZTUTMAN, Renato. *O Profeta e o Principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: EDUSP, 2012.
- _____. Sobre a ação xamânica. In: GALLOIS, D. T. (org.). *Sociedades indígenas e suas fronteiras na região sudeste das Guianas*. São Paulo: Humanitas, p. 151-226, 2005.
- VANDEZANDE, René. *Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica*. Dissertação. (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1975.
- VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. (Ed.). *Metodologia e Pré-História da África*. Brasília: UNESCO/Ministério da Educação, v. 1, p. 138-166, 2010.
- VIEIRA, José Glebson. *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. São Paulo: Humanitas, USP, 2012.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

PENSANDO COM AS FLORESTAS: UMA EXPOSIÇÃO DE QUESTÕES DO ANTROPOMORFISMO À LUZ DAS PALAVRAS DO XAMÃ DAVI KOPENAWA

THINKING WITH THE FORESTS: AN EXPOSURE OF ANTHROPOMORPHISM QUESTIONS ENLIGHTENED BY THE WORDS OF SHAMAN DAVI KOPENAWA

Pedro Paulo Valerio Vaz

pedroovalerio@gmail.com

Graduado em Direito pela Universidade de Brasília. Mestrando em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9617-8580>

RESUMO

Este artigo tem o objetivo de fazer uma reflexão junto às palavras do xamã yanomami Davi Kopenawa, contidas na obra *A queda do céu*. O texto em questão foi construído mediante o trabalho conjunto do antropólogo francês Bruce Albert e o xamã yanomami Davi Kopenawa. Esta pesquisa busca cooperar na exposição das consequências que esse trabalho “a quatro mãos” vem causando à teoria antropológica, principalmente aquela ligada ao xamanismo. A frase de Davi Kopenawa “a floresta é inteligente, ela tem um pensamento” será o centro de irradiação deste artigo, e se buscará friccioná-la com diferentes textos antropológicos contemporâneos, para que caminhos e desvios surjam e para que as faíscas desses encontros sejam expostas.

Palavras-chave: Xamanismo. Antropomorfismo. Florestas.

ABSTRACT

This article aims to engage a reflection regarding the words of the yanomami shaman, Davi Kopenawa, contained in the book *The falling sky*. The book in question was a result of a joint work between the French anthropologist Bruce Albert and the yanomami Shaman Davi Kopenawa, and this research seeks to cooperate in exposing the consequences that this "four hands" work has been causing to anthropological theory, and especially to the anthropological theory linked to shamanism. David Kopenawa sentence "the forest is intelligent, it has a thought" will be the point of dissemination of this article, and we will try to friction this sentence with different contemporary anthropological texts so that paths and deviations arise, and sparks are exposed.

Keywords: Shamanism. Anthropomorphism. Forests.

INTRODUÇÃO

O que fazer com o texto *A queda do céu*, construído em uma parceria entre o xamã Davi Kopenawa e o antropólogo Bruce Albert? Ou melhor, o que os antropólogos podem fazer com as palavras do xamã *yanõmami tẽpẽ*¹? Essa ainda é uma pergunta muito nova², à qual este artigo busca trazer alguma cooperação. A presente pesquisa tem como principal intenção explorar as palavras, os *insights*, do xamã Davi Kopenawa, escritas na obra *A queda do céu*, e junto às palavras do xamã, mas não menos importante, expor também questões ligadas ao antropomorfismo da teoria antropológica *napẽ*³. Resumidamente, o que se tenta fazer aqui é friccionar o texto xamânico com outros textos ocidentais, de forma que surjam caminhos em comum, desvios, ou mesmo para que seja possível descrever as faíscas do atrito desses encontros. Busco menos fazer os textos ocidentais convergirem para as afirmações de Kopenawa, e mais expor as divergências entre os vários autores que serão apresentados, pensando os possíveis efeitos, tremores e tensões que as afirmações xamânicas implicam à tradição moderna antropológica escrita.

O centro de irradiação dos problemas deste artigo é a simples frase: “A floresta é inteligente, ela tem um pensamento” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 497). Porém, isso não significa que este artigo irá começar por essa frase do xamã, ou mesmo que irá se manter sempre próximo a esse centro. O artigo, aliás, desenvolve-se primeiramente a partir de considerações sobre as bases teóricas da modernidade, que servem para situar o momento histórico no qual a frase do xamã aparece. Feito isso, iremos a pontos da teoria antropológica sobre o xamanismo, problematizando-os para, após esse percurso, chegar diretamente às palavras de Kopenawa.

As palavras do xamã são diferentes. Elas vêm de muito longe e falam de coisas desconhecidas pelas pessoas comuns [...]. Se quisermos conseguir essas palavras de sabedoria, temos que responder aos espíritos [...] estudando sob a orientação de nossos xamãs mais velhos não temos a menor necessidade de olhar para as folhas de papel. [...] Nós somos habitantes da floresta, nosso estudo é outro (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 458, 460-461).

A floresta, junto ao seu pensamento e ao seu lado espiritual, foi encarada desde cedo pela antropologia em meio às questões da antropomorfia⁴, ou seja, se a floresta pensa, ela deve pensar como o humano, ela deve ter algo de humano. Dentro dessa problemática, imagina-se uma floresta que pensa, sobretudo, por intermédio de características humanas. Somando-se a isso, vê-se também a afirmação de que “uma floresta pensa” enquanto um erro de cálculo dos povos indígenas, que confundem partes que na verdade são separadas, a humanidade e a natureza.

O animismo enquanto conceito de uma certa tradição antropológica se alicerça na ideia básica de que existe animação, pensamento, agência⁵, para além dos humanos, e, assim, contém dentro de si as questões sobre o antropomorfismo (BENSUSAN, 2017, p. 11). E o conceito vem sendo repensado atualmente por influentes escritores, como os antropólogos Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro e Eduardo Kohn, e também por filósofos brasileiros, como Hilan Bensusan e Marco Valentim⁶. Esses autores deram um novo fôlego à problemática que o conceito envolve e trouxeram-no de novo para o centro dos debates antropológicos. Para situar as discussões sobre o antropomorfismo neste artigo, acompanharemos as relações de concordância e discordância entre esses diferentes arranjos teóricos. Os autores citados conversam entre si em seus próprios textos, o que tanto facilita quanto torna a sua análise conjunta mais potente.

Afinal, pensa o moderno convicto: por que levar em conta que uma floresta pensa? Por que especular que/com uma floresta pensa? Isso não seria assunto de contos de fadas ou crenças de um passado longínquo? Enquanto primeira provocação, a resposta mais simples e direta a essas questões é: devemos levar em conta que as florestas pensam, justamente porque elas pensam (KOHN, 2013, p. 22). Os espíritos sabem disso, Kopenawa (2016) sabe disso, outros xamãs também sabem disso, outros vários povos também sabem disso, e de acordo com as previsões do xamã yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 508), logo o branco será obrigada a saber disso.

Para Albert (2016), o xamã realiza uma “contra-antropologia histórica do mundo branco, a partir da comparação de esferas culturais que, em suas viagens, ele percebera como pontos de embate cruciais entre o seu mundo e o nosso” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 542). A estratégia de escrita desenvolvida neste artigo se desenvolve apoiada em uma diferença marcante entre os Yanomami e os *napë*, “forasteiros, inimigos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 610). Ou seja, há de um lado o povo da floresta (índios, xamãs, outros), e do outro os brancos (ocidentais, cidades, modernos).

Para realizar essa posição, a aposta deste artigo começa por tratar o xamanismo como algo prioritário, sobretudo, de forma que suas prioridades sejam tratadas enquanto prioritárias. O artigo busca caminhar mais próximo dos espíritos, dos xamãs, da magia, das bruxas, da *yãkoana* e do tempo dos sonhos do que dos estados-nações, do cristianismo e do direito-constituição. Trataremos tratar o mundo moderno como uma parte do mundo xamânico, uma parte que hoje se mostra grande e destruidora, mas nem por isso deixa de ser apenas uma parte (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b).

Este artigo se apoia, então, na inspiração de um ataque reverso à tradição ocidental, uma espécie de desconstrução reversa (HOLBRAAD; PEDERSEN, 2017, p. 294). Reverso, pois as intervenções traçadas neste artigo partem de caminhos apontados pelo xamã Davi Kopenawa. Então, são intervenções de fora para dentro, do mundo do xamã para o mundo dos *napë*. Como indica o conceito “contra-antropologia” de Albert (2016), grande parte do discurso de Kopenawa (2016) se dá seguindo uma estratégia de uma comparação de culturas/mundos, que parte de um mundo a priori xamânico, para então realizar uma comparação com o mundo *napë*.

Assim, a intenção não é a de impor ao texto do xamã Kopenawa uma ideia já predeterminada e fixa sobre o assunto, as convicções de algum sistema ocidental sobre o que pode ser uma floresta que pensa. Partiremos de uma circunscrição do que significa uma floresta para os modernos, mas apenas para que o contraste deixe ver melhor o que realmente importa aqui, que é como a floresta se constitui nos próprios termos do xamã. Buscaremos, nas palavras de Kopenawa, a organização e a composição da floresta, para repensar o que ela é ou quem ela é. Em suma, o que acontece quando o xamanismo empurra os argumentos dos antropólogos para lugares ainda desconhecidos? Ou, o que acontece quando as palavras do xamã incidem nos argumentos dos antropólogos, de modo a gerar efeitos sobre esses argumentos? (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 115).

QUEM É O MODERNO? AS BASES TEÓRICAS DA MODERNIDADE

A exposição das bases teóricas fundamentais da modernidade tem como objetivo, nos planos deste artigo, possibilitar que se veja além dela.

Tentaremos colocar nos termos mais simples o que é a modernidade, para que se torne possível perceber o que está para além do moderno. Neste artigo não se busca pensar essas bases enquanto a única verdade, sequer busca-se confirmá-las ou reforçá-las. Pelo contrário, a intenção é de revirar e torcer essas bases para que se vislumbre coisas novas, para que coisas diferentes apareçam e possam ser vistas.

A constituição teológica-política moderna neste artigo é definida como aquela que busca construir uma fronteira entre os humanos e a natureza, entre o futuro e o passado, uma fronteira que separa completa e irreversivelmente esses dois polos (BENSUSAN, 2017, p. 35). Um esforço de bifurcação entre o cosmos/universo/natureza e os humanos/cultura/pensamento marca a constituição moderna. Em suma, a modernidade é uma ruptura (LATOURE, 2013, p. 15). A origem da palavra *modernus* se encontra no século V, sendo utilizada para marcar a separação entre uma nova Roma cristã, que estava então surgindo, e a antiga Roma pagã, que estava sendo ultrapassada (HABERMAS, 2001, p. 169). O que há em comum entre as definições da modernidade, que são muitas, é que todas se referem a uma passagem no tempo, a uma ruptura, que de um lado deixa aqueles que perderam a disputa, que são os antigos, o passado, a natureza, e do outro lado coloca aqueles que venceram, os humanos, o novo, o futuro (LATOURE, 2013, p. 15).

A maioria dos modos de agir e pensar do ocidente apresentam uma separação entre os humanos (política) e a natureza (ontologia) (BENSUSAN, 2017, p. 35). O lado dos humanos é o campo do *quem*, enquanto o lado da natureza é o campo do *quê*. De um lado está a política, o pensamento, a humanidade, a cultura, o sujeito, a subjetividade, o interior, a alma, o eu, todos aqueles que podem conhecer, o campo do *quem*. Do outro lado está todo o resto, aquilo que apenas pode ser conhecido, a ontologia, o não-humano, o objeto, a natureza, o ambiente, o campo do *quê*. Um em primeiro plano, o outro em segundo. Um protagonista, o outro coadjuvante. Conhecer é um ato de mão única nesse paradigma, sempre partindo do sujeito para o objeto, ou, do humano para a natureza (BENSUSAN, 2017, p. 39).

No entanto, nas últimas décadas, a desconfiança sobre esses modos de pensar e agir modernos, que separam perfeitamente o time dos humanos e o time da natureza, vem aumentando exponencialmente. Pois, enquanto as teorias mais comuns da modernidade buscam uma imagem de uma natureza enquanto coadjuvante, enquanto em um passivo segundo plano, o que se vê com a presente crise ambiental planetária é que todo o “resto” que foi colado do lado natural não se encaixa mais nas idealizações modernas (BENSUSAN, 2017, p. 41). A natureza não é mais um pano de fundo, sempre ali equilibrada e serena, por onde os humanos desfilam sua superioridade, pois subitamente ela se tornou raivosa e descontrolada (STENGERS, 2015, p. 46), assim assumindo o protagonismo da situação. E também, essa natureza que se revolta apresenta já muitas marcas causadas pelos humanos, e a separação entre os polos, que um dia já foi tão clara, vem se mostrando confusa.

A ideia do “Antropoceno”⁷ vem ganhando relevância na comunidade científica nos últimos anos, e ela marca o início de uma nova era geológica na qual a destruição humana descontrolada sobre a natureza tem um impacto decisivo. Essa nova era geológica aponta que a separação, o afastamento entre a natureza e os humanos já não é tão clara como um dia já, pois o humano se transformou em uma espécie de força geológica (CHAKRABARTY, 2013, p. 17), e assim o horizonte humano vem perdendo sua definição. O cheiro de plástico no ar atmosférico já é forte demais, para que a separação entre a natureza e os humanos seja uma imaginada como perfeita (BENSUSAN, 2017, p. 35).

A FLORESTA QUE PENSA

“A floresta é inteligente, ela tem um pensamento” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 497), diz o xamã yanomami. Essa é uma afirmação que leva ao curto-circuito os dois lados separados inteiramente pelos principais e mais influentes modos de pensar/agir do ocidente. É uma afirmação que repente aproxima subitamente o humano do não-humano, tornando-os próximos demais, parecidos demais, causando assim um súbito mal-estar para a tradição ocidental. Ter a floresta como algo que pensa — então alguém e não mais algo — liga polos que no ocidente foram afastados para que a própria humanidade pudesse ser definida, pois neste caso separar é definir, e como já foi visto, é determinante para a tradição ocidental que a natureza não pense, não tenha agência. Nós — humanos — somos aqueles que pensam, têm alma, interior, agência, e, então, definimo-nos em contraste com aquilo que não pensa.

A afirmação xamânica incide diretamente no limite traçado pela tradição moderna para definir o nós (humanos), incide no limite do *anthropos*, e assim, ataca o limite no qual os modernos se apoiam para reconhecer os humanos (BENSUSAN, 2017, p. 18). O limite parece não ter valor para o xamã, ou mesmo não existir. Se não existe limite, então o pensamento está espalhado por todos os cantos, e o nós (humano) alcança muito mais que os humanos, levando-se a imaginar que o pensamento pode alcançar tudo o que existe. Assim, estamos diante de uma cosmopolítica (STENGERS, 2005, p. 995), uma política cósmica (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 120), de forma que tudo aquilo que se acreditava estar para fora do limite político, ou seja, a natureza, apresenta-se enquanto um ou vários agentes políticos que acenam para além dos humanos. Sendo assim, longe de ser uma exclusividade dos humanos, a política é disseminada em tudo e todos.

O pampsiquismo enquanto intuição/*insight* que alicerça as palavras xamânicas, que a frase citada expressa, traz à tona um universo onde tudo pensa, onde qualquer coisa é um *quem*, onde o todo são todos, onde tudo é política (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b). E o que o xamã quer dizer, quando diz que tudo é político/todos são políticos, não é o mesmo que um jovem que mora em algum centro de uma grande cidade quer dizer quando diz o mesmo. Não é difícil ouvir, da boca de uma pessoa da cidade, que “tudo é política”, no sentido de que qualquer conversa entre dois humanos já é um ato político, um comportamento político. Nesse aspecto, fazer política é basicamente a comunicação entre dois pontos de vistas distintos (humanos), que defendem seu respectivo lado, seus próprios argumentos, na busca de convencer o outro a mudar de ideia, ou de chegar a um acordo em que ambos abram mão de algo para alcançar um ponto intermediário.

“Para nós, a política é outra coisa. São as palavras de *Omama* e dos *xapiri* que ele nos deixou” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 37). Para o xamã, tudo é político porque até o que não é humano, ou está para além do humano, faz política. Tudo é política justamente porque a política não está só entre os humanos. Os humanos, assim, são como atravessados por políticas exteriores. A política dos humanos está dentro de um cenário maior, o que torna os humanos apenas uma das partes dos seres potencialmente políticos. A constatação de que tudo é político do xamanismo leva a modernidade a uma intensificação expansiva paradoxal de sua restritiva base política (humana), o que faz a máquina que cria os humanos na modernidade desviar para um limite impossível, no qual nada mais seria excluído.

No recente livro *Linhas de animismo futuro*, o filósofo Hilan Bensusan (2017) explora diferentes autores, inclusive da antropologia, que vêm repensando o animismo e seus possíveis desenvolvimentos futuros. A afirmação

pampsiquista de Kopenawa (2016) pode ser vista como responsável por gerar um efeito de dilatação do *nós* (humanos) para as doutrinas da modernidade (BENSUSAN, 2017, p. 18), argumenta o filósofo. O *nós*, então, englobaria não só os humanos, mas a floresta, englobando também o que não é humano. Isso abre a possibilidade de se pensar em uma politização de tudo, de pensar direitos para tudo o que há, e não apenas em direitos humanos. O gesto xamânico espalha o protagonismo político por toda parte, e pode ser visto como um condutor da dilatação sucessiva das esferas do *nós*, como se espalhasse vários protagonistas políticos para além do humano, indicando assim outra possibilidade de distribuição da agência.

O movimento proposto por Bensusan (2017) abre espaço para que o limite que separa os humanos do resto seja deslocado, movido para diferentes pontos. E a partir do momento que se pensa um aumento do raio político, é-se levado a pensar até onde essas esferas podem ser dilatadas. Ainda na obra de Bensusan (2017), no primeiro capítulo denominado *Animismo, Anciã Ciborgue*, tem-se os rascunhos de uma possível política animista. A questão é que a divisão moderna entre os humanos e a natureza se dá primeiramente com a criação de um *nós* ainda mais restrito e limitado que todos os humanos, um *nós* (humano) dentro do *nós* (humano), formado pelos humanos verdadeiros, os homens, brancos, ricos, adultos, héteros e cissexuais (BENSUSAN, 2017, p. 18), que continuam sendo a essência do humano ocidental nos dias de hoje. E então, quando se diz que existe agência, ou política, ou direito, para além deste restrito círculo, já se tem uma semente de uma política animista. No entanto, o gesto animista é realmente alcançado quando a agência é levada para além das fronteiras dos humanos (BENSUSAN, 2017, p. 18).

As esferas dilatantes do animismo podem ser vistas como se estivessem realizando o movimento de tornar capacitado para fazer política tudo aquilo que não era (BENSUSAN, 2017, p. 53). Começam, assim, por um movimento para além do homem branco que vai em direção às minorias entre os humanos, que são os “imigrantes, negros, índios, mulheres, população trans, crianças, loucos, doentes” (BENSUSAN, 2017, p. 53). Depois, seguem para os não-humanos, “o alimento, o animal, a paisagem, as populações vegetais, os ecossistemas, a biodiversidade, a terra” (BENSUSAN, 2017, p. 53).

Esse modo de analisar o efeito que o animismo causa na modernidade tem a força de implodir a divisão entre os humanos e o resto, e não apenas conservá-la. Permite, assim, questionar a opção que mantém que apenas alguns seres sejam “o lócus exclusivo de toda política” (BENSUSAN, 2017, p. 53). O movimento animista causa uma implosão nas fronteiras ocidentais permitindo, de relance, observar o íngreme penhasco que se abre.

Ou seja, um mundo com capacidades conceituais, propósitos, agências, alianças políticas ou senso de importância, ainda que não sejam as capacidades conceituais, propósitos, agências, alianças políticas ou senso de importância humanos. Os animistas invocam a possibilidade de uma animação não humana, e isso é o que provoca muito desconforto, já que invocar a possibilidade não é apenas uma outra animação, é também uma animação dos outros (BENSUSAN, 2017, p. 23).

Se aquilo que não pensava agora pensa, talvez ele não pense exatamente igual àquilo que pensava sozinho antes. Ou seja, pensar em outros pensamentos implica também pensar o pensamento dos outros. O que é importante destes argumentos é provocar o leitor para uma interpretação do animismo que não seja uma simples projeção do humano por tudo. Descobrir algo novo, para depois dizer que já se sabia o que estava lá, ou então dizer que as novas políticas são políticas humanas, não é o fim da linha. Pois o movimento de dilatação,

conforme vai se intensificando, torna a política cada vez mais estranha ao se imaginar o seu movimento gradativo de expansão. Por exemplo, imaginar uma expansão da política para os macacos parece fácil, para todos os mamíferos ainda continua parecendo fácil. No entanto, para formas mais simples de vida, como os vírus, a expansão da política começa a se mostrar atordoante, e ao se pensar nas pedras, por exemplo, a situação se torna difícil de compreender. Ao que parece, quanto mais se dilata a fronteira, mais o movimento nos inclina a imaginar uma política estranha o suficiente para conseguir vislumbrar uma política não humana, uma política dos outros (BENSUSAN, 2017, p. 19).

OS LIMITES DO ANTROPOMORFISMO; ANIMISMO E PERSPECTIVISMO

Então, chegamos no ponto das discussões do antropomorfismo dentro da Antropologia. Há tempos os índios são considerados povos próximos ao antropomorfismo, mas de um modo caricatural e simples, em uma visão que os compara a crianças, que ainda não sabem diferenciar os objetos dos sujeitos (MORRISON, 2014, p. 38). A cosmologia apresentada por Kopenawa (2016) será neste artigo o principal instrumento para negar esse preconceito, sempre lida junto aos antropólogos que já discutiram o tema. O antropomorfismo vulgar/moderno, ou seja, a simples projeção, baseia-se na concepção do Ocidente do que é o humano. Mas, para o xamanismo, a questão se mostra outra, e o que pensamos ser o humano não é a mesma coisa que eles pensam ser o humano, pois, “uma das características que os tornam ‘outros’ consiste, precisamente no fato de que seus conceitos de ‘humanos’ são outros” (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 90). A questão é mais complexa que uma simples projeção do humano sobre a natureza, como se vislumbra nas palavras de Bensusan (2017), e como também mostrarão as palavras de Kopenawa.

Daí o modelo que desenvolvi de um sujeito transcendental — mais uma vez, é uma ficção totalmente eurocêntrica, mas pouco importa — que vai detectar ou não continuidades ou descontinuidades entre si, como sujeito dotado de um aparelho de detecção, cognitivo, simples, e o que ele observa à sua volta. E isso ele pode fazer graças a duas ferramentas principais que denominei ‘interioridade’ e ‘fiscalidade’ (DESCOLA, 2013b, p. 6).

Descola (2013a) foi talvez o maior responsável por guiar a palavra animismo para novos caminhos e dar mais fôlego às discussões que envolvem o termo na atualidade. O livro *Beyond nature and culture* é o ponto inicial da teoria antropológica animista contemporânea, uma nova fase do conceito antropológico, que passa a não mais ser visto enquanto um erro de cálculo dos povos antigos, também não enquanto uma patologia, mas enquanto uma alternativa ontológica de povos que ainda hoje são animistas. Para Descola (2013a), existem quatro tipos de ontologias, pois, dentro do modelo desenvolvido pelo antropólogo, são possíveis quatro “*systems of the properties of existing beings*” (DESCOLA, 2013a, p. 67), que convivem juntas ainda nos dias de hoje. Para se formar esses quatro sistemas relacionais, basta uma combinação entre as opções: (1) contínuo ou descontínuo; e (2) interioridade ou fiscalidade. Como resultado das diferentes combinações, se apresentam quatro sistemas, a saber: o totemismo (continuidade de interioridade e fiscalidade), o animismo (continuidade de interioridade, e descontinuidade de fiscalidade), o analogismo (descontinuidade de interioridade e de fiscalidade) e o naturalismo (continuidade de fiscalidade e descontinuidade de interioridade).

O animismo é uma das quatro ontologias possíveis, e a que mais interessa neste artigo. São várias as regiões do mundo por onde o animismo está espalhado, como na Amazônia, na América do Norte, e na Ásia (DESCOLA, 2013a, p. 22). O animismo é aquele no qual a relação com o não humano é de semelhança de interioridade e de distinção dos corpos. O animismo é o inverso completo do naturalismo (modernidade) para o autor, pois enquanto um vê fisicalidade (contínua) em tudo, o outro vê interioridade (contínua). Em suma; animismo é aquilo que proporciona um interior, uma subjetividade, um sujeito (eu), a todo o mundo físico. Sendo assim, qualquer relação com o mundo é uma relação também humana, e então a humanidade é uma condição universal (SÁ JUNIOR, 2014, p. 19). Na floresta animista do autor, por onde se olha, veem-se humanos. Eles estão por todos os lados, de forma que uma planta aparece para as outras plantas enquanto humana, assim como uma pedra vê um humano ao olhar para uma outra pedra. Se todos têm o mesmo interior, o que diferencia os seres é o corpo, que muitas vezes é visto como descartável, como trocável (DESCOLA, 2013a, p. 72)

Para Descola (2013a), os não-humanos são percebidos no animismo como fazendo parte de grupos diversos, mas que se assemelham aos grupos humanos. A diferença mais importante na floresta não é então entre humanos e animais, mas sim entre diferentes tipos de humanos (DESCOLA, 2013a, p. 72). Neste caso, a onça para o humano é percebida como fazendo parte de um grupo que se comporta como os humanos, ou seja, com uma interioridade, pois como já visto, a semelhança de interioridade é a chave do animismo. Então, é como se houvesse “contratos sociais” entre os animais, que dotados com interioridade podem agir como humanos nas relações em grupo.

A questão é que o animismo não viabiliza expulsar tudo o que não é humano para o lado da natureza, um lado inferior e aberto aos abusos dos humanos. Assim, também impede que a única relação possível com ela seja a de dominação, que parte de um diagnóstico de que a natureza é constituída enquanto uma falta, como se algo a faltasse para que fosse humana. Isso porque, nesse sentido, ser parte da natureza é não ter uma interioridade, é não ter algo. Uma “natureza social” requer uma espécie de cooperação, de conversa, de negociação entre os seres cósmicos. Se o não-humano é considerado mais como sujeito do que qualquer outra coisa, fica difícil expulsá-lo, expulsar a natureza, o natural, o objeto, tudo que não é humano, para o lado dominado eternamente pelas leis matemáticas (DESCOLA, 2006, p. 457).

Os não-humanos formam grupos sociais para o animismo de Descola (2013a), e assim não são questões do *quê*, mas, sim, do *quem*. Ou seja, é como se por trás de todo *quê*, precipitasse um *quem* na floresta encantada. Os não-humanos têm interioridade, então sentem fome, frio, conversam, discutem, gostam de beber, de fumar, basicamente se relacionam “socialmente” com os outros não-humanos (DESCOLA, 2006, p. 114). Então os animais se relacionam com os outros animais assim como os humanos se relacionam com outros humanos. Ou melhor, os animais parecem aos próprios animais o que os humanos parecem aos humanos. Mas como um não-humano vê um humano? Ou, como o não-humano do humano vê aquele que se “autodetermina” humano? Em suma: como o animal vê o humano? Para o animismo de Descola (2013a), o animal vê o humano como um humano, ou seja, assim como o humano o vê. É nesse ponto que acontece a diferença entre o perspectivismo de Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro, e o animismo de Descola, pois aquele é um passo analítico além deste.

Se os salmões parecem aos salmões o que os humanos parecem aos humanos – e isto é o animismo – os salmões não parecem humanos

aos humanos, nem os humanos aos salmões – e isto é o perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 371).

O fato de o humano não ser visto como humano pelo não-humano (salmão) pode parecer à primeira vista apenas um detalhe sem importância, mas é um desvio fértil que leva a múltiplas consequências, que Viveiros de Castro (2002) explora intensamente em seus argumentos. A reflexão de Viveiros de Castro, o passo analítico que o antropólogo dá para além do animismo, leva a humanidade de fundo pressuposta no sistema ontológico de Descola (2013a), a continuidade de interioridade, a humanidade pacificada que circula os humanos, a se inclinar, a se desequilibrar. Propõe, assim, uma humanidade mais instável, que se esconde, que recusa de todo jeito se fixar, e que junto com ela arrasta o mundo também para uma alta temperatura de transformações (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 379).

De acordo com o exemplo já clássico do mundo perspectivista, o que para a onça é cauim, para o humano é sangue. Também, o que para o humano é um buraco na terra, para a anta é uma luxuosa casa (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 379). Essas afirmações indicam que todos os seres veem o mundo “da mesma maneira” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 378), e o que muda são os mundos que são vistos. Mas é exatamente esse pressuposto que a modernidade não apresenta, pois esta coloca a possibilidade de representações diferentes sobre o mesmo único mundo. É como se a realidade no perspectivismo fosse menos um código normativo do que uma jurisprudência (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b, p. 46), ou seja, ela está sempre aberta a constantes transformações e adições em seu corpo, sempre sendo refeita e discutida de acordo com a adição de novos agentes possíveis, é uma realidade sempre em questão.

O xamã é exatamente aquele que pode ver como uma cultura o que para alguns é natureza, ver “um evento, como sendo, em verdade uma ação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 359), ou também é aquele que pode ver para qual sujeito o objeto aponta, dentro de uma “ontologia flutuante”. O xamã se mantém no limite entre as diferentes perspectivas e tem o “papel de interlocutor ativo no diálogo transespecífico” (VALENTIM, 2018, p. 358) entre os diferentes personagens cósmicos. O xamã é aquele então que vai para os diferentes lados, para os diferentes pontos de vista, podendo sempre retornar para trazer as palavras desses outros mundos para os não-xamãs. O xamã enquanto coringa da política é aquele que se relaciona com tudo e todos, é uma figura do limite, que sempre está em um movimento incessante de tradução dos lados desse limite. E nesse encontro dos diferentes lados, o que se coloca em jogo é também a qual mundo pertence naquele momento o xamã, e estar no mundo dos outros pode ser muito perigoso.

Como Viveiros de Castro (2002) diz em alguns momentos de seu artigo, a sua intenção com o perspectivismo é a de contrastá-lo com o seu “oposto polar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 359), o pensamento moderno. Para o autor, existem dois pontos de vista político-cosmológicos possíveis, que são o ameríndio e o ocidental. Ser relativista (ocidental) é acreditar que os humanos têm o poder de “representar” sempre parcialmente a natureza (no singular). Já ser um perspectivista (ameríndio) é acreditar que humanos e não-humanos possuem uma “unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente a uma diversidade real” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 379), são então diversas “naturezas”, e apenas uma “cultura”. Mas a questão não se resume a isso, e pode-se ir mais longe, explorando as epistemes que Viveiros de Castro (2002) desenha para cada um dos lados.

O sujeito, na epistemologia ocidental, é aquele que conhece, e para que o conhecimento seja realizado, ocorre um processo de *dessubjetivação*,

que deve se empenhar em retirar o sujeito do objeto que busca conhecer, por fim, separadamente, enquanto só um objeto. Ou seja, deve-se diferenciar aquilo que é intrínseco ao objeto daquele que é o sujeito que o conhece, através do próprio ato de conhecer. É como se o objeto a ser conhecido estivesse de alguma forma contaminado pelo olhar daquele que o descreve, e por trás de todo objeto existisse um sujeito inicialmente, que ao fim do processo deve sumir para restar apenas objeto. Esse manual é o da objetivação. Assim, o outro — o objeto — ao final do processo é visto com a forma de uma coisa, com a forma de um *quê*. A epistemologia ocidental manda reduzir o sujeito ao ponto que todo o mundo seja um *quê*, e não um *quem* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 358).

Já o xamanismo é uma vontade contrária à episteme ocidental, não uma *dessubjetivação*, mas sim uma *hipersubjetivação*, ou uma *pan-subjetivação*. O xamã não busca isolar o objeto, ou seja, reduzir qualquer subjetividade a um mínimo, mas sim “visa a revelação de um máximo de intencionalidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 359). O xamã busca “tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 358), e dessa forma transformar qualquer *quê* em *quem*. Aquilo que está sendo conhecido requer “ser entendido como outras pessoas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 360). Conhecer é uma espécie de reconhecimento que outros também conhecem, ou seja, o que está sendo conhecido sempre também conhece. O sujeito conhecedor cria outros sujeitos para conhecer, e o sucesso do processo está ligado diretamente a saber “personificar”.

Do lado moderno então temos o antropocentrismo, que faz do humano uma espécie atravessada pela transcendência, marcado com a exclusividade, que o torna como o centro da natureza. Já o antropomorfismo (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 94) xamânico funciona em um regime inverso, de forma que tudo o que existe é tão “pessoal” quanto nós (humanos), e há então uma expansão da psique por todos os cantos, e o pampsiquismo é sua arma. O xamã tem uma espécie de generosidade psíquica com tudo, ou melhor, com todos. Se no antropocentrismo o humano tem que ser bem dividido do resto, de tudo, para então poder alcançar seu status exclusivo, no antropomorfismo tudo tem que virar todos para que o conhecimento seja desenvolvido, e assim é preciso estar ciente que tudo na verdade são todos, ou seja, que a floresta pensa.

Ao invés de um pensamento restrito a pouquíssimas coisas, construído por meio de um movimento de limitação, que então reserva ao humano um lugar especial e o diferencia de todo o resto. No xamanismo se tem um movimento de expansão pampsiquista, que afirma que vários outros seres pensam como os humanos. Ao invés da redução materialista ocidental que só pode aproximar os humanos do resto do mundo quando diz que eles também são, no fundo, feitos de natureza, de “pura matéria”, o xamanismo realiza, por sua vez, a aproximação de outro modo, pois é a natureza, a matéria “morta”, que pensa como os humanos (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 97).

“A floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 497). Essa frase que já foi citada em sua primeira parte na introdução, agora sofre a adição das palavras “ao nosso”, e assim o xamã soma informações importantes ao quebra-cabeça que este artigo tenta montar. A floresta não só tem um pensamento, mas tem um pensamento igual ao nosso, diz Kopenawa (2016). Diante dessa afirmação xamânica, o passo mais óbvio do pensamento moderno é ponderar: se a floresta pensa, logo ela pensa igual ao humano, pois só o humano pensa. Uma vez que “nós” para o Ocidente são os humanos, a questão é dar à natureza um pensamento idêntico ao humano, ou seja, bastando projetar aquilo que só o humano tem para o lado de fora, mas mantendo bem demarcada a divisão entre os humanos e a natureza. No entanto, a questão é mais complexa que uma simples projeção de

pensamento, pois a primeira afirmação do xamã — a floresta pensa — coloca em xeque exatamente quem são os humanos, como já foi problematizado antes.

O nome do artigo de Viveiros de Castro (1996) que apresenta o perspectivismo de forma articulada pela primeira vez é *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. E para se entender o perspectivismo é preciso também apreender a diferença entre os nomes próprios e os pronomes. Viveiros de Castro (1996) diz o seguinte:

Assim, as auto-referências de tipo ‘gente’ significam ‘pessoa’, não ‘membro da espécie humana’; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios. Dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de ‘agência’ que definem a posição de sujeito (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 126).

Como o antropólogo carioca explica, a palavra ameríndia que o moderno traduz como “ser humano”, para os ameríndios não indica a humanidade “como espécie natural, mas a condição social da pessoa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 71). Sendo assim, em vez de tomar o nome “gente” para o nome de alguma etnia de forma exclusiva, revela-se um “a gente”, que funciona de forma posicional. O “nós”, então, refere-se a nós (humanos) que estamos na mesma posição. Mesmo que tenha “a gente”, existem muitos outros “agente(s)”, pensa o perspectivismo. E assim, ser um humano revela, acima de tudo, a capacidade de ser de um coletivo (BENSUSAN, 2017, p. 65). Para o perspectivismo, de cada ponto de vista “há sempre nós e eles, nós e os demais — e chama-se de humanos apenas aqueles que estão entre nós” (BENSUSAN, 2017, p. 65).

A máquina posicional ameríndia mais que produzir humanos, produz grupos, coletivos, posicionamentos, sejam eles humanos ou não-humanos (BENSUSAN, 2017, p. 65). A humanidade nesse cenário é sempre “relacional; sendo condição e não espécie ou essência” (VALENTIM, 2018, p. 192). Sendo assim, o que os modernos chamam de humano, em contraste com todo o resto natural, é apenas como uma das posições “pessoais” possíveis, que são muitas. A exclusividade que caracteriza o humano moderno se desmancha no cosmos. Para o xamanismo, de um lado tem-se o *nós* (humanos), e do outro lado também tem-se outros *nós* (humanos).

É de suma importância para a máquina posicional que a humanidade possa ser perdida de acordo com os diferentes cenários de relações entre os diferentes grupos. A humanidade nesse cenário pode ser perdida por meio da influência e da exigência de agentes cósmicos sobrenaturais. A questão é que, nessa máquina, quando algum lado está se tornando humano, o outro lado está deixando de ser, e vice-versa, em um movimento sempre aberto a se reverter (VALENTIM, 2018, p. 194). Para quem não é xamã, um dos perigos da floresta é o de ter a humanidade como que roubada por outro agente cósmico que se posicionou oportunamente. A influência dos outros seres do cosmos tem o poder de colocar em dúvida quem você é, ou melhor, colocar em dúvida se você é um humano naquele momento e, junto a essa imposição, pode colocar em xeque a que mundo você pertence.

É um equívoco acreditar que o que está em jogo na afirmação de que a floresta pensa é a possibilidade de um mundo onde os animais vivem como os humanos modernos, sob uma constituição de leis que os coloca em um estado de paz eterna, em que todos estão protegidos pelos direitos humanos e são iguais perante o estado. Afinal, a floresta não se parece com uma espécie de Disneylândia, onde os diferentes animais são todos amigos e igualmente humanos. Uma

marca da humanidade ameríndia, dessa humanidade dos outros, é a instabilidade da posição humana (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 349), pois na floresta a humanidade parece sempre estar em questão, prestes a se mostrar outra coisa se olhada com mais atenção.

A FLORESTA XAMÂNICA

Depois de tomar o poder alucinógeno de suas árvores, nós vemos. Fazemos os espíritos da floresta, os espíritos xamânicos, dançarem suas danças de apresentação. Vemos com nossos olhos. Depois de ‘morrer’ sob o poder do alucinógeno, vemos a ‘imagem essencial’ da floresta. Vemos o céu sobrenatural! (ALBERT, 2002, p. 249).

O xamã yanomami utiliza a palavra “floresta” constantemente em suas narrativas, e a tradução mais simples, e comumente utilizada pelos brancos para a palavra “floresta” que o xamã sempre utiliza, é o que os modernos chamam de “natureza”. Porém esta tradução simples esconde um sério problema, pois o xamã expressa que, aquilo que os brancos chamam natureza, para os Yanomami pode ser dividido em duas palavras. Kopenawa diz que parte daquilo que os brancos chamam de “natureza” tem o nome na língua yanomami de *Urihi a* (KOPENAWA, ALBERT, 2016, p. 475), que é a parte visível a todos, seja para os índios não xamãs, ou mesmo para os brancos, e também para os xamãs. A “*Urihi a*, terra-floresta” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 475), é aquilo que se vê em um estado ordinário de percepção, sem a utilização da substância psicoativa *yãkoana*. E existe também a *Urihinari* (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 475), que então só os xamãs podem ver, uma parte da floresta que é visível só para os xamãs, que é o “espírito da floresta”. A *Urihinari* “são as inumeráveis imagens das árvores, e das folhas” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 475), e também dos animais, do vento, dos rios, da lua, em suma, são os espíritos de tudo que existe na floresta, que estão “circulando por toda a mata” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 475). É o *sobrenatural*.

O “céu sobrenatural” (ALBERT, 2002, p. 249) é acessado através do consumo da substância psicoativa *yãkoana*, que abre as portas para o “tempo dos sonhos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 77), o tempo onde os espíritos aparecem para os xamãs, e conversam com eles. A *yãkoana* é inalada na forma de pó, que é produzido através de um processo de preparação, que envolve o aquecimento e a mistura de diversos tipos de plantas (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 612). Porém, basicamente a *yãkoana* é produzida da “resina tirada da parte interna da casca arvore *Virola Elongata*” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 612), que contem alta concentração do alcaloide dimetiltriptamina (DMT), que apresenta efeitos parecidos com os da conhecida substância LSD (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 612). Para se tornar um xamã, é um pré-requisito que grandes quantidades de *yãkoana* sejam inaladas por semanas.

Logo, para o xamã yanomami, o que os brancos dão o nome de “natureza” é apenas uma parte do que os xamãs podem conhecer, é a *Uriria*, porém existe uma outra parte, que é a *Urihinari*, que é visível apenas para os xamãs já iniciados. E aliás, os espíritos que habitam a floresta são sua parte mais importante, uma parte que mantem a vitalidade, a fertilidade, e a temperatura habitável da floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 475). Então, traduzir a palavra “floresta” usada por Kopenawa, como “natureza”, é perder a parte mais importante da floresta, que é a multidão de espíritos que que os brancos, e os índios não xamãs, não tem acesso. Os *xapiri* (espíritos) é que são “os verdadeiros donos da floresta, e não os humanos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 475), e estes espíritos passam despercebidos pelos brancos, que não foram

treinados através do xamanismo para vê-los. Em suma, a floresta que os xamãs têm acesso tem algo para além daquilo que os brancos chamam de “natureza”.

O que o xamã expõe sobre o “céu sobrenatural” (ALBERT, 2002, p. 249) vai contra a supervalorização comum dos modernos, da cultura sobre a natureza, onde então a cultura sempre aparece acima da natureza. O sobrenatural apresentado pelo xamã yanomami se passa como um terceiro termo, que não é a natureza e também não é a cultura, o que impede o passo analítico moderno que supervaloriza a cultura. Para o xamã, existe algo para além da noção de natureza, algo sobrenatural, e “essa ‘sobrenatureza’ está tão incontestavelmente acima da cultura quanto a própria natureza está abaixo dela” (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 353).

“A floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso. Por isso ela sabe se defender com seus *xapiri* e seus seres maléficos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p.497). Kopenawa continua a somar informações à frase que vem servindo como guia deste artigo. Agora, o xamã adiciona novos personagens para que o pensamento da floresta seja compreendido. Os *xapiri* e os seres maléficos (*ně wāri pě*) fazem parte do conjunto maior de seres supervisíveis/invisíveis (*yai thě pě*) (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 616), e são personagens de difícil ou impossível representação dentro dos modos de pensar predominantes na modernidade, que buscam incessantemente separar perfeitamente os humanos do resto. Isso porque estes personagens dificilmente são classificados como pura humanidade ou como pura natureza, sendo assim ao mesmo tempo não-humanos e também estranhamente humanos. São seres nem inteiramente humanos, nem inteiramente animais (VALENTIM, 2018, p. 194), ou são seres “*other-than-human and yet all-too-human*” (KOHN, 2013, p. 5).

Outra informação de suma importância dada nessas novas palavras do xamã é que a floresta não está sozinha, mas em uma relação de cooperação com outros seres, que também são coletivos políticos. Essa soma de seres pensantes à floresta, trazida por Kopenawa (2016), abre espaço para se pensar não em uma floresta vazia ou mesmo no “meio do nada”, mas sim em uma floresta permeada por relações de diferentes seres, uma floresta que se mostra inundada da presença de infinitos espíritos. O xamã diz:

Os *xapiri*, apesar de serem sem número, habitam todos no topo dos morros e das montanhas. É sua morada. Não pensem que a floresta é vazia. Embora os brancos não os vejam, vivem nelas multidões de espíritos, tanto quanto animais de caça [...] São as imagens de todos os seres que andam pelo solo, sobem pelos galhos, ou possuem asas [...] Os espíritos que vivem nela são muito mais numerosos do que os humanos e todos os demais habitantes da floresta os conhecem (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 118).

Se é possível dizer que a obra *A queda do céu* tem um personagem principal, este personagem está no plural, e são os *xapiri*. Os *xapiri* são infinitos (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 622), e estão por todos os cantos da floresta e também do livro. A palavra *xapiri* é traduzida (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 161) pelo próprio xamã como “espírito” para que os brancos o entendam. Também, a palavra *xapiri* se confunde com a palavra xamã na língua yanomami, pois xamã se diz *xapiri thě pě* (gente espírito), enquanto os índios não xamãs, as “pessoas comuns” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 615), são chamadas de *kuapora thě pě* “(literalmente ‘gente que simplesmente existe’)” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 615). Os xamãs são então aqueles mais próximos dos *xapiri*, que além de manter contato com eles em conversas diretas por exemplo (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 492), também se confundem com eles, o que se mostra exposto na própria palavra que designa ambos.

Os *xapiri* são como os espectros dos primeiros seres, dos ancestrais animais (*yarori*), mas que continuam ainda dispersos pela floresta. Os primeiros seres então não desapareceram, mas sim se tornaram *xapiri*. Na verdade, a parte interior desses seres se tornou os *xapiri*, enquanto a outra parte, o exterior, a pele, se tornou os animais de caça (*yaropë*) (KOPENAWA; ALBERT, p. 613). A palavra *yarori* vem de “*yaro* (animal de caça) seguido do sufixo *-ri* [...] que denota superlativo, monstruoso, ou de extrema intensidade” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 614), e se refere à primeira humanidade⁸, que era extremamente instável e sempre na inclinação de se tornar um animal. Era como uma forma humana em constante metamorfose, e que devido a constantes comportamentos extravagantes, se transformou parte em animal de caça, e outra parte em *xapiri*.

Os *xapiri*, por exemplo, consideram os animais de caça da floresta iguais a eles mesmo, pois sabem que ambos já foram humanos um dia, quando eram juntos parte da primeira humanidade, dos ancestrais animais (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 117). Então, os *xapiri* convivem com os animais de caça e os reconhecem enquanto também humanos, assim como os xamãs reconhecem ambos enquanto humanos (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 118). Os *xapiri*, então como os xamãs, também sabem que os animais que hoje vivem na floresta são em parte ainda humanos (VALENTIM, 2018, p. 194), pois são uma transformação dos primeiros seres. “Os animais também são humanos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016 p. 206), diz o xamã, o que talvez seja melhor compreendido pensando-se que eles são também em parte humanos (VALENTIM, 2018, p. 194).

Então, pensando a tríade que forma a base cosmológica de Kopenawa (KOPENAWA, 2016, p. 616), primeiro tem-se os *yānomami thëpë*, os “seres humanos”, que de uma forma geral contrastam com outras duas categorias. Essas, por sua vez, são os *yaropë*, os animais de caça, que, porém, são também humanos, e os *yai thëpë*, os seres invisíveis, nos quais os *xapiri* estão inclusos, que também são parecidos com os humanos; segundo o xamã (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 111). Essas informações podem levar, em uma leitura rápida, a uma estabilização humana do cosmos, segundo as palavras de Kopenawa. Mas o xamã diz mais coisas sobre esses espíritos. A questão é que, além de aproximar esses agentes dos humanos, o xamã também diz que os *napë* chamam os *xapiri* de espíritos, mas eles são outros, pois não são completamente iguais aos humanos, não têm as mesmas características (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 111). Se Kopenawa (2016) indica uma antropomorfia de tudo em um primeiro instante, essa antropomorfia vem sempre acompanhada de uma teriomorfia (VALENTIM, 2018, p. 195), de uma transformação da humanidade em besta, de um excesso monstruoso do sobrenatural: em suma, os *xapiri* são humanos, mas também são outros, então eles são humanos que sempre estão relacionados a um fora não-humano (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 326)

Primeiro, é importante ressaltar que os *xapiri* apresentam diferenças corporais em relação aos humanos, como órgãos genitais pequenos, mãos com menos dedos e são muito pequenos (minúsculos) (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 111). Essas são características aquém das humanas “normais”, são como traços de forma diminuta, traços anormais. Os *xapiri* são também imortais, e em vez de andar pela floresta, eles podem contemplá-la voando em alta velocidade, lembrando luzes cintilantes dispersas pelo ar. São ainda muito cheirosos e “a brisa de seu voo espalha perfume tão intenso quanto dos perfumes dos brancos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 112)⁹. Além disso, são muitos, são infinitos, e mesmo todos os brancos juntos ficam em pouca quantidade perto deles (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 118). Possuem, assim, também características para além do humano “normal”, algo como superpoderes. Os

espíritos são seres estranhamente humanos, são híbridos, mesclados, pois apresentam características humanas, mas sempre acompanhadas de uma deformação, seja para mais ou para menos.

Os *xapiri* são marcados pelo “excesso, monstrosidade ou não-humanidade (sobrenaturalidade)” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 225). Como Viveiros de Castro (2006) argumenta, o que determina os espíritos “é a sua capacidade intrínseca de ser outra coisa” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 324), ou seja, eles sempre são usados nas narrações xamânicas para depois serem trocados, substituídos, transformados. Estão assim sempre inclinados a serem outra coisa, inclinados para além da própria humanidade. O que marca os espíritos é a “auto diferença” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 324), ou seja, sua capacidade de “(trans-) figuração” (VALENTIM, 2018, p. 221). Pode-se pensar neles enquanto um “potencial de alteração” (LEITE, 2010, p. 220). Os *xapiri* são seres prontos para assumir outra forma, são seres sempre na eminência de se tornarem outro. Pode se pensar junto com Valentim (2018), que diz que o xamã ao dizer que os *xapiri* são parecidos com os humanos, mas também são outros, diz isso no sentido de que os espíritos são humanos e mais algo além dos humanos, são como *extra-humanos* (VALENTIM, 2018, p. 200).

A HUMANIDADE FINGIDA

Embora sejamos humanos, eles (animais de caça) nos chamam pelo mesmo nome que dão a si mesmos. Por isso acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, fingindo sê-lo (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 473).

Nestas palavras de Kopenawa, a humanidade é caracterizada enquanto um fingimento, enquanto uma aparência exterior que dissimula a interioridade. Como já foi expresso neste artigo, os *xapiri* são sempre levados a analogias de identificação com humanos, pois eles são como os humanos, mas, em outros momentos, o xamã destaca que eles não são exatamente como os humanos, pois são outros também, carregados de uma anomalia, de uma irregularidade, de algo incomum para o humano “normal”. Agora ele soma à situação uma humanidade que aparece como um disfarce, enquanto dissimulação. Um modo de encarar esta situação é pensar na chave de um (interior)extra-humano/(exterior)corpo-humano-ou-outro, e não na chave (interior)humano/(exterior)corpo-humano. Ao invés de um interior humano invisível, junto a um corpo visível e exposto, com a soma que tudo que tem o interior humano tem o corpo também humano, o que se tem no xamanismo é um interior de forma meio humana e meio não-humana (extra-humana/além-humana), que é supervisível para os xamãs e invisível para os não xamãs, e um exterior visível para qualquer um, que pode ser um corpo humano ou mesmo um outro corpo não humano.

Pode-se então pensar que o lado humano interno é realmente só um lado, pois o outro lado desse interior é para além da humanidade. Sendo assim, a antropomorfia “seria apenas parcial, ela constitui apenas um dos lados da moeda” (VALENTIM, 2018, p. 194), e deste modo nada é humano completamente. No jogo de posições do xamanismo, “a antropomorfia de uns corresponde à teriomorfia de outros (e vice-versa)” (VALENTIM, 2018, p. 194). Tudo então é parecido com o humano, mas tudo também mantém uma vida escondida não-humana (VALENTIM, 2018, p. 194). E também, como já analisado, a alta intensidade que a humanidade ameríndia apresenta sempre se dá em mão dupla, pois enquanto alguém se torna humano, o outro deixa de ser, e assim a humanidade nunca é ocupada simultaneamente por todos. Se no xamanismo

tudo é humano, nem todos são completamente humanos, e também nem todos são ao mesmo tempo humanos.

Para o moderno o que é comum a tudo e a todos que existem é um corpo “natural” exterior, visto por todos, ou seja, tudo/todos têm um corpo, enquanto uma alma interior é o que diferencia os humanos do resto, já que os humanos apresentam excepcionalmente uma interioridade. Para o xamanismo, por sua vez, o que é comum a todos, sejam eles humanos ou não, é uma essência (além) extra-humana — espiritual (*utupē*) — encontrada em todos que existem, nem totalmente humana, nem totalmente não-humana, algo antro-terio-mórfico (VALENTIM, 2018, p. 195), enquanto a humanidade seria apenas uma aparência corporal que varia, e que pode ser trocada de acordo com as relações e encontros que se estabelecem com os outros seres extra-humanos. O conceito de antro-terio-morfia, criado pelo filósofo brasileiro, é importante para que a instabilidade enquanto característica marcante da humanidade xamânica seja transportada para o interior do conceito de antropomorfia, assim implodindo o antropocentrismo que o termo carrega em seu próprio nome.

O conceito de antro-terio-morfismo é apresentado no livro *Extramundandidade e sobrenatureza*, no qual é realizada uma longa discussão para pensar os limites do antropomorfismo. Mais exatamente, discute-se o antropomorfismo proposto por Viveiros de Castro no perspectivismo, o “corolário (etno)epistemológico do animismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 122), que já foi apresentado neste artigo. As questões de Valentim (2018) incidem no antropocentrismo que a palavra antropomorfismo carrega consigo, mais diretamente sobre o *anthropos* do antro-terio-morfismo. Como já foi exposto, o perspectivismo aponta para uma instabilidade humana em alta temperatura, e para o filósofo, o conceito antropomorfismo não leva em conta esse ponto, ou melhor, não leva até as últimas consequências a instabilidade humana. A argumentação do filósofo aponta que, caso isso ocorresse, exigiria uma transformação do próprio nome do conceito. A hipótese do filósofo propõe que se transporte para o interior do conceito antropomorfia a instabilidade que alguns argumentos do próprio perspectivismo indicam, então em vez de antropomorfismo, se tem um antro-terio-morfismo¹⁰. Valentim (2018) leva o perspectivismo para além do próprio perspectivismo, e assim o transforma em uma espécie de *extraperspectivismo*, e assim, na teriomorfia, a instabilidade do humano proposta pelo xamanismo alcança seu ponto mais intenso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão que pulsou neste artigo envolveu os problemas que são criados quando a separação entre os humanos e aquilo que está para além dos humanos é provocada, tirada do conforto, tirada do ponto ideal moderno. A expansão do restrito círculo humano para coisas que estão predeterminadas enquanto fora dos humanos leva a um terreno íngreme e escorregadio, que apresenta avalanches difíceis de se transpor, e no qual é fácil cair em contradições, e a antropologia — já em seu nome — revela que parte desta problemática é essencial para seu futuro.

Este artigo focou em diferentes respostas, de diferentes autores, para os problemas que se abrem quando se pensa nas diferenças entre aqueles e aquilo, entre os *quê(s)* e os *quem(s)*, e todas estas respostas foram sempre escritas com as palavras de Kopenawa logo à espreita. Se alguém mais pensa — quem são eles? Dizer que esse novo pensamento é igual ao dos humanos não parece muito criativo, para dizer o mínimo. Uma saída está em repensar quem são outros e, por consequência, em quem somos nós (humanos), e não em colar o

que estava dentro do círculo humano para o lado de fora. Como visto, quanto mais se amplia a esfera humana, mais difícil fica de pensar o que poderia ser um mundo todo humano, já que quando expandida em seu limite, a diferença desvanece nas mãos daquele que a controla, pois se todos pensam, já não podemos diferenciar o todo do tudo.

A intenção durante todo o artigo foi a de construir pontes entre as palavras do xamã e as palavras dos *napë*, para que, assim, a vontade de Kopenawa de que os brancos escutem as vozes dos espíritos da floresta, dos *xapiri*, fosse ao menos impulsionada. Ao invés de buscar os textos antigos da Antropologia/Filosofia, a minha busca foi a de me manter próximo dos últimos textos publicados sobre o assunto, o que envolveu a tríade de antropólogos, Philippe Descola, Viveiros de Castro e Eduardo Kohn, e também principalmente dois filósofos brasileiros Hilan Bensusan e Marco Valentim. Este artigo se formou basicamente de um mosaico dos argumentos destes diferentes autores, que deram fôlego para que a floresta xamânica fosse enfrentada e conhecida.

Quem é o *quem*? E o que é o *quê*? São perguntas que a floresta impõe a quem dá uma volta por ela. Se quase tudo, ou mesmo tudo ali pensa, é inteligente, tem alma, agência, consciência, tem uma *utupë*, uma volta pela floresta causa uma vertigem ao pensamento dos brancos que se acostumou a ver os humanos sozinhos no mundo, como aqueles únicos que pensam. A pergunta que perturbou este artigo foi aquela que nunca deixou os humanos se sentirem especiais, sozinhos, pois a floresta é muito mais que um cidadão da cidade pode imaginar. O xamanismo, neste sentido, é um atalho para explosão da parede da soberania humana imposta pela modernidade que rebaixa tudo o que não é humano para o porão da casa.

Como Viveiros de Castro provoca no posfácio de *Extramundandade e sobrenatureza*, este livro é a contribuição mais original que a filosofia brasileira já deu, e grande parte desta contribuição se deve à força das palavras do xamã Davi Kopenawa, que serviu para o filósofo brasileiro como um dia Sócrates serviu para Platão. A influência de Kopenawa nos pensadores ocidentais acaba de começar, e o crescimento da leitura do livro entre os brancos se encontra em crescimento exponencial, o que é um bom sinal. Se os brancos não conseguirem levar a sério os *insights* do xamã, logo a obra xamânico-antropológica se tornará mais um artigo exótico na prateleira dos brancos, uma simples “coisa”, e então permanecerá sempre citada enquanto um estranho artefato não articulado às ideias da Antropologia. Mas, caso contrário, se levados a sério, o livro será decisivo para a Antropologia enquanto um exemplo raro de um encontro bom entre um antropólogo e um xamã, com o poder de desviar a modernidade para um futuro que promete ser atordoante.

NOTAS

¹ “Yanomami” é uma simplificação da palavra *yanōmami tēpë*, que significa “humanos”, e é utilizado por algumas sociedades ameríndias, inclusive por parte dos Yanomami.

² A obra *A queda do céu* teve sua primeira transcrição para uma língua ocidental na França, no ano de 2010. O trabalho de construção a “quatro mãos” da obra se baseou em um “pacto etnográfico” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 520), no qual o antropólogo serviu como um “intermediário, a favor deles, na comunicação entre os dois mundos” (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 521). O trabalho de transcrição e tradução das narrativas do xamã durou quase vinte anos para ser realizado e seguiu o imperativo de “fazer justiça de modo escrupuloso à imaginação conceitual” (KOPENAWA; ALBERT, 2016 p. 520) do xamã.

³ A palavra *napë* é utilizada pelo xamã para se referir aos brancos, aos modernos, aos invasores da floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2016, p. 610).

⁴ As questões que envolvem o antropomorfismo atravessam a antropologia desde seu

início até os dias atuais. Maiores detalhes podem ser encontrados na coletânea de texto *The handbook of contemporary animism*.

⁵ Nos debates atuais, a definição da palavra agência se aproxima à definição de um indivíduo consciente, um agente consciente, ou seja, como aquilo que pode ser a fonte de uma ação, a origem de uma ação. “Atribuir agência a algo seria, nesse sentido, atribuir mente ou intuição, não importa se a pessoas ou coisas” (SZTUTMAN, 2005, p. 75).

⁶ Esses são dois filósofos brasileiros, que não por acaso, lançaram livros nos últimos anos sobre o animismo/xamanismo e tudo o que o tema envolve, e também são filósofos que acompanham de perto o desenvolvimento da Antropologia. Iremos expor algumas de suas ideias que têm influência direta nos debates atuais da antropologia.

⁷ Aqui me refiro à ideia “Antropoceno” que foi proposta pelo biólogo Eugene F. Stoeimer e pelo químico Paul Crutzen no ano de 2000, enquanto um novo período geológico que aponta para a catástrofe ambiental.

⁸ Na mitologia yanomami são dadas três humanidades sucessivas. A primeira humanidade se transformou na caça dos dias de hoje, uma segunda humanidade foi extinta devido a uma chuva cataclísmica e a terceira é a humanidade a qual os Yanomami de hoje pertencem (LEITE, 2010, p. 41)

⁹ Temos o interessante filme *Xapiri*, dirigido por Leandro Lima, Gisele Motta, Laymert Garcia, Stella Senta e Bruce Albert, no qual se busca mostrar as visões que os xamãs alcançam após alterarem a consciência através da *yãkoana*.

¹⁰ Como Valentim (2018) coloca, o antropo-*terio*-morfismo é resultado das consequências dos argumentos do perspectivismo; é como se o perspectivismo fosse antropo-morfista só na aparência, mas na verdade ele já é antropo-*terio*-morfista em sua essência.

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Eds.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: IMESP/IRD/Ed. UNESP, p. 239-274, 2002.

BENSUSAN, Hilan. *Linhas de animismo futuro*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2017.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. *O nome e o tempo do Yaminawa: etnografia história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

CAMPOS, Raquel; DAHER, Andrea. A antropologia da natureza de Philippe Descola. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 27, p. 495-517, dez. 2013.

CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. *Sopro*, São Paulo, n. 91, p. 1-22, jul. 2013.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: Relações Jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

_____. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: The University of Chicago, 2013a.

_____. A antropologia da natureza de Philippe Descola. [Entrevista concedida à] Andréa Daher, Rio de Janeiro, *Topoi*, v. 14, n. 27, p. 495-517, dez. 2013b.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera-Mundi, 2001.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University press, 2017.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

LEITE, Tainah Víctor. *Pessoa e humanidade nas etnografias Yanomami*. Dissertação. (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 21-47, out. 1996.
- KOHN, Eduardo. *How forests think: toward an Anthropology beyond the human*. Los Angeles/London: University of California, 2013.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 2016.
- MORRISON, Keneth M. Animism and a proposal for a post-Cartesian immediacy. In: HARVEY, Graham. (Eds.). *The handbook of contemporary animism*. New York: Routledge, 2014.
- SÁ JUNIOR, Luiz César. Philippe Descola e a virada ontológica na antropologia. *ILHA*, v. 16, n. 2, p. 7-36, ago./dez. 2014.
- STENGERS, Isabelle. The cosmopolitical proposal. In: LATOUR, Bruno; WEIBEL, Peter. (Eds.). *Making thing public: atmospheres of democracy*. Cambridge: MIT Press, p. 994-1003, 2005.
- _____. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese. (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social) Departamento em Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- VALENTIM, Marco Antônio. *Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Pronomes Cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996.
- _____. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- _____. *A floresta de cristais: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos*. Cadernos de campo, v. 14/15, n. 14/15, p. 319-338, 2006.
- _____. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015a.
- _____. Conferência de Encerramento. In: *Variações do corpo selvagem*: Eduardo Viveiros de Castro, 2015b, São Paulo. Conferência. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=neWz33m6dgl>. Acesso em: 10 mar. 2019.

SUBMETIDO EM: 16/03/2019

APROVADO EM: 15/10/2019

XAMANISMO E REDES DE RELAÇÕES INTERINDÍGENAS: AMAZÔNIA E NORDESTE BRASILEIRO

SHAMANISM AND INTER-INDIGENOUS RELATIONSHIP NETWORKS: AMAZON AND BRAZILIAN NORTHEAST

Ugo Maia Andrade

ugomaia@ufs.br

Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade Federal de Sergipe. Doutor em Antropologia/USP.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0359-3214>

RESUMO

Trata-se de produzir considerações a partir de dois contextos etnográficos distintos de relações de trocas interindígenas baseadas no xamanismo: o submédio São Francisco (divisa BA/PE) e o baixo Oiapoque e rio Uaçá (fronteira Brasil/Guiana Francesa). Caracterizadas por suas respectivas literaturas etnológicas como antigas zonas de contato entre índios e entre índios e não índios – experimentando densamente as presenças colonial e missionária – as regiões em pauta apresentam ainda hoje relevantes circuitos de trocas xamânicas que vão da complementaridade ritual à dissensão provocada por acusações de feitiçaria, modulando relações políticas intra e intercomunitárias. Essas permutas estão conectadas a outras de tipos matrimonial, comercial, etc., não configurando um domínio autônomo de relações intersociais. Contudo, dada a importância dos intercâmbios rituais nos registros das relações interindígenas em ambas regiões, faz-se necessário indagar e cotejar os princípios que os ordenam e suas transformações nas respectivas histórias regionais.

Palavras-chave: Xamanismo. Submédio São Francisco. Baixo Oiapoque e rio Uaçá.

ABSTRACT

It is about producing considerations from two distinct ethnographic contexts of interindigenous relations based on shamanism: the sub-middle São Francisco River (BA-PE limits) and the lower Oiapoque River (Brazil-French Guiana border). Characterized by their respective ethnological literatures as ancient zones of contact between Indians and between Indians and non-Indians, densely experiencing the colonial and missionary presences – the regions on the agenda still present relevant circuits of shamanic exchanges that range from ritual complementarity to dissension caused by sorcery accusations, establishing intra and inter-community political relations. These exchanges are connected to matrimonial and commercial exchanges, not configuring an autonomous domain of inter social relations. However, given the importance of ritual exchanges in both regions, it is necessary to inquire and compare the principles that order them and their transformations in respective regional histories.

Keywords: Shamanism. Sub-middle San Francisco River. Lower Oiapoque River and Uaçá River.

INTRODUÇÃO

Este artigo tem por tema relações interindígenas de trocas baseadas no xamanismo em dois contextos etnográficos distintos onde há vinte anos venho pesquisando: submédio rio São Francisco e baixo rio Oiapoque e rio Uaçá, respectivamente na divisa Bahia/Pernambuco e fronteira Brasil/Guiana Francesa. Em ambas as regiões os intercâmbios interindígenas excedem o âmbito do xamanismo, mas encontram aí um dos principais vetores a sustentar redes de relações regionais, transnacionais e de longa duração (ANDRADE, 2007; 2008; 2012b; 2018) que colocam em evidência múltiplas dinâmicas intra e intercomunitárias, de maneira que as trocas entre os coletivos indígenas acontecem simultaneamente e nos mesmos circuitos das trocas estabelecidas com os espíritos auxiliares dos pajés (*Karuãna e Encantados*).

Penso o xamanismo como sistema de idéias e práticas, ou de pensamento e ação (BUTT, 1966), cujo propósito precípua é produzir, por meio de técnicas e teorias diversas, a comunicação controlada entre distintos mundos, domínios ou camadas do cosmos a fim de permitir a continuidade da sociedade humana em meio a uma série de sociedades não humanas (de animais, de plantas, de artefatos, de mestres de espécies, de mortos, etc.), todas relacionadas em fluxos transformacionais que, simultaneamente, reafirmam as diferenças objetivas e a unidade na pessoa (sujeito) a elas subjacente (DESCOLA, 2013, pp. 5-13), possibilitando que o conhecimento produzido pelo xamanismo almeje “assumir o ponto de vista do que deve ser conhecido” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 468), uma vez que “é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 360). O xamanismo enquanto instituição social se ocuparia dos efeitos dos fluxos de energias, representadas pelas sociedades não humanas, sobre o bem estar dos humanos, procurando interferir em tais fluxos (LANGDON, 1992, p. 13). As dimensões ritual, política, terapêutica e religiosa do xamanismo revelam estratégias diferentes de gestão de relações com não humanos e necessitam ser analisadas de forma integrativa a fim de possibilitar que o xamanismo seja compreendido holisticamente (ib., p. 20)

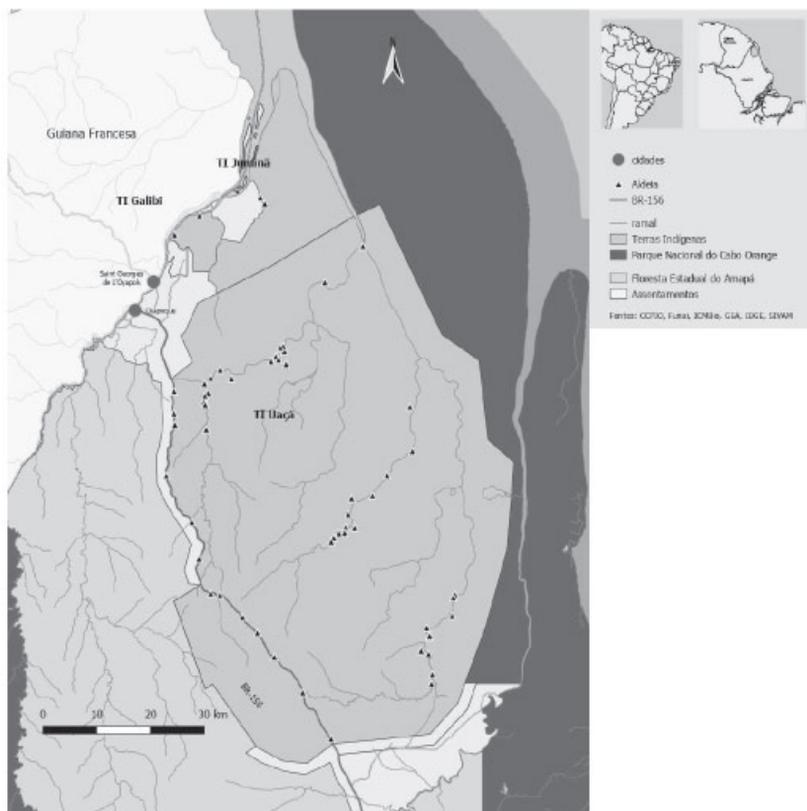
O BAIXO RIO OIAPOQUE E BACIA DO RIO UAÇÁ

Na área compreendida entre os rios Oiapoque e Cassiporé, a BR-156 e o Parque Nacional do Cabo Orange, no extremo norte do estado do Amapá, estão as Terras Indígenas Uaçá, Galibi e Juminã, habitadas pelos índios Palikur, Galibi-Marworno, Galibi-Kali’na e Karipuna. São falantes, respectivamente, das línguas parikwaki (arawak), patois (*pidgin* originário da Guiana Francesa), galibi (karib) e patois, esta a língua franca da região, mais falada entre os índios que o português. O baixo Oiapoque passou a constar do território brasileiro apenas em 1900 a partir de um arbítrio internacional a favor do Brasil que pôs fim a uma antiga contestação francesa dos limites de seu território Ultramarino na América do Sul, estipulando-se o rio Oiapoque como fronteira natural entre as duas nações. Durante o longo tempo de vigência do território contestado – cujos limites longitudinais iam do rio Branco (RR) ao Oceano Atlântico – a área em litígio esteve completamente aberta ao fluxo de pessoas originárias de

diferentes nacionalidades e etnias que ora agiam politicamente como unidade autônoma, ora subordinavam-se a interesses do governo francês.

Essa região inclui a baía onde deságua o rio Oiapoque e a bacia do rio Uaçá, formada pelos afluentes Curipi e Urukauá e por uma rede de igarapés que alimenta lagos e lagoas. A foz do rio Uaçá, caracterizada pela presença de grandes manguezais, manifesta singular importância para a cosmologia dos Karipuna, Galibi-Marworno e Palikur, além de ser forte referência na obtenção de caranguejo e caramujo, proteínas complementes à caça e ao peixe.

Figura 1 – Localização das Terras Indígenas do Oiapoque, com suas respectivas aldeias



Fonte: CCPIO (2019, p. 18-19)

No que concerne à morfologia social, os Galibi-Marworno e Palikur tendem a seguir um padrão de residência uxorilocal, com o ideal de autonomia do núcleo familiar. Sem adotarem o mesmo padrão de residência, os Karipuna vêm ocupando novas áreas ao longo do rio Curipi e da BR 156 a partir da formação de assentamentos motivada pelo ideal da dispersão dos grupos locais com tendência pendular ao fechamento (adotando o casamento avuncular ou com primos patrilaterais como preferenciais) e à abertura (casando os homens com mulheres Galibi-Marworno ou as mulheres com brasileiros e franceses vizinhos das TIs Uaçá e Juminã) (TASSINARI, 2003). Os Palikur, com descendência patrilinear regida por regras de casamento entre seis clãs exogâmicos, proibem, implicitamente, uniões entre todos os primos, exceto os paralelos patrilaterais, restando somente dois grupos casáveis para cada clã que poderão repetir as uniões entre si após quatro gerações (CAPIBERIBE, 2007, p. 67). Os clãs palikur são provavelmente oriundos de povos multilíngues (PASSES, 2006, p. 76; GALLOIS-CEDI, 1983, p. 27) que passaram a adotar a organização social do grupo majoritário, de língua arawak. No passado esses clãs eram treze e hoje estão reduzidos a seis, mas preservando a descendência patrilinear e a regra de casamentos fora do clã (CAPIBERIBE, 2007, pp. 67-69).

Os núcleos domésticos Galibi-Marworno são denominados de *hã* (VIDAL; TASSINARI, 2002, p. 4; TASSINARI, 2006, p. 19) e constituem-se de um casal α , suas filhas casadas, seus maridos e os filhos desses casais, além dos filhos solteiros de α . É definido pelos Galibi-Marworno como “um mutirão de pessoas” ou “um grupo que trabalha junto” (TASSINARI, 2006, p. 19) e podem manter-se unido até em ocasiões de escolhas eleitorais (VIDAL; TASSINARI, 2002, p. 6). Corresponde à unidade doméstica matrilocal presente na região das Guianas que conforma a autoridade dos sogros sobre os genros mediante o controle sobre suas filhas, sendo a uxorilocalidade “o meio pelo qual a família natal pode manter controle sobre as capacidades produtivas e reprodutivas de suas mulheres jovens” (RIVIÈRE, 2001, p. 68). Os pais da mulher do casal α podem ainda integrar o conjunto doméstico, mas é comum que passem a habitar uma outra residência quando velhos, de modo que dificilmente haverá quatro gerações co-habitando a mesma casa. Para os Galibi-Marworno, e também para os Palikur do Urukauá (CAPIBERIBE, 2007, p. 56), um casal recém formado e sem filhos habita a casa dos pais da mulher temporariamente, período em que o genro terá seu comportamento matrimonial “avaliado” pelos sogros e receberá do pai de sua esposa instruções complementares sobre como desempenhar com eficiência as atividades de subsistência necessárias à manutenção de sua família.

SOBRE O XAMANISMO NAS RELAÇÕES REGIONAIS

Dentre as múltiplas qualidades de trocas intra e inter regionais, as xamânicas mobilizam, com força e eloquência, fluxos de colaboração e agressão. Relativamente às permutas xamânicas de colaboração, os primeiros registros etnográficos para a região foram realizados por Nimuendaju (1926) no contexto das interações entre Palikur, Waiãpi, Emerillon (Teko) e *créoles*¹ da Guiana francesa. Com os índios Waiãpi e Emerillon (ambos Tupi) do Camopi, região do alto rio Oiapoque, a cooperação é sublinhada pela transformação de espíritos de pajés desses povos em *Yumawal*² (ib., p. 47) homenageados com danças durante o turé (ib., 50). Os *créoles* do rio Oiapoque, ainda hoje reputados como bons feiticeiros e curadores, igualmente assistiam os antigos pajés palikur, “o que não raras vezes acontecia” (ib.; p. 49), durante sessões de cura e cantos. Inversamente, dinâmicas entre pajés palikur eram, até pouco antes da chegada de Nimuendaju à região do baixo Oiapoque e rio Uaçá, em 1925, lastreadas em acusações de feitiçaria que mobilizavam tensões entre os clãs palikur e terminavam, quase sempre, em assassinatos de pajés.

Por ocasião da presença de Nimuendaju, os Palikur frearam os atos belicosos motivados por acusações de feitiçaria, mas não esconderam as tensões intracomunitárias, uma vez que, sob a “*atmosfera de harmonia e paz digna de nota*” (ib., p. 40) que o etnólogo lá diz ter encontrado, persistiam o ódio e o desejo de vingança, em especial dirigidos aos grandes pajés locais, como Lexan Chevalier, exilados compulsoriamente com suas famílias nas ilhas do rio (ib., p. 48). A reputação desses pajés alcançava os índios galibi do rio Uaçá³ que se deslocavam com frequência ao Urukauá em busca de serviços xamânicos, hospedando-se com suas famílias na casa do pajé durante todo o tratamento, conforme testemunho de Nimuendaju (ib., p. 48).

Nos anos de 1960, Expedito Arnaud empreende, na qualidade de funcionário do SPI, incursões aos rios Urukauá, Uaçá e Curipi, sublinhando a tensão nas relações entre grupos locais palikur, galibi e karipuna devido às acusações de feitiçaria que produziam uma enorme desconfiança em relação aos pajés, mas não em relação ao xamanismo propriamente (ARNAUD, 1996,

pp. 316-317). Arnaud corroborava, quarenta anos depois, as observações de Nimuendaju sobre o papel da agressão nas permutas xamânicas intracomunitárias na região. Os anos de 1950 e 1960 coincidem com o esgotamento dos tradicionais mecanismos de mitigação das tensões geradas pelas acusações de feitiçarias, em especial o exílio de pajés em novos assentamentos longe dos focos de tensão, conduzindo a assassinatos de pajés palikur ou de seus parentes. Esse tempo antecede à evangelização em massa dos Palikur, iniciada em meados dos anos de 1960 por um casal de missionários norte-americanos do Summer Institute of Linguistics (SIL) que, por doze anos, desenvolveu um trabalho de tradução da Bíblia para o parikwaki (CAPIBERIBE, 2007, pp. 166-167).

As permutas de agressões xamânicas e os serviços terapêuticos se estendiam para a vizinhança não-indígena, tanto da Guiana Francesa quanto do rio Cassiporé. Da Guiana vinham acusações de pajés Saramaká - ainda hoje procurados por índios brasileiros do baixo Oiapoque e rio Uaçá devido à reputação de deterem conhecimentos superiores de agressão e cura - contra pajés palikur, galibi e karipuna que habitavam as mesmas aldeias (ou vizinhas) de seus consulentes (ARNAUD, 1970, p. 15), acirrando as tensões intracomunitárias no baixo Oiapoque e rio Uaçá. As relações entre populações do baixo Oiapoque e da Guiana Francesa envolveram os Saramaká desde, provavelmente, a época em que esses chegaram ao rio Oiapoque, passando, em seguida, a explorar ouro na bacia do rio Uaçá e a comercializar aviamentos com os índios. Simultaneamente, alargavam as relações para as trocas matrimoniais e, certamente, xamânicas (ANDRADE, 2007, p. 105).

No que concerne às relações com os ribeirinhos do Cassiporé, no limite leste da TI Uaçá, elas concentram-se atualmente nas trocas comerciais, a exemplo dos batelões que, de dezembro a abril, quando a pesca do pirarucu é suspensa, adentram o rio Uaçá a fim de vender nas aldeias o peixe salgado. Os índios, por sua vez, vendem farinha, goma e beiju a esses atravessadores que, buscando os produtos nas aldeias, tornam-se uma interessante alternativa ao comércio nas distantes cidades de Oiapoque e Saint Georges (ANDRADE, 2007, p. 105). Tais relações comerciais contemporâneas foram precedidas pela prestação de serviços terapêuticos por pajés galibi que atendiam nas vilas ao longo do rio Cassiporé, expediente vantajoso para eles, uma vez que recebiam pagamentos em dinheiro ou em bens materiais, não usuais no Uaçá (ARNAUD, 1970, p. 11). Aqui os serviços dos antigos pajés galibi do rio Uaçá foram, provavelmente, o motor para outros contextos de permutas com as comunidades ribeirinhas do Cassiporé, atualizados em especial pelo comércio sazonal de peixe salgado e pelo intercâmbio esporadicamente realizado entre as escolas da aldeia galibi-marworno Tukay, na BR-156, e da vila do Cassiporé.

Relato ainda outros dois cenários de permutas interregionais ensejadas pelo xamanismo e que relacionam os Karipuna, Palikur, Saramaká e índios do alto Oiapoque. O primeiro desses contextos refere-se à iniciação, no final dos anos de 1950, do grande pajé karipuna Aniká pelos pajés Panô (Saramaká, de alta reputação), Kaimã, Anapi e Chandele, índios waiãpi ou emerillon do rio Camopi (ANDRADE, 2018, pp. 216-217). O segundo cenário é sobre a amizade entre o pajé palikur Guiome e Kaimã, iniciada com o deslocamento dos índios do alto para o baixo Oiapoque, conforme narrativa de Uwet, neto de Guiome:

Ele ficou quase dois anos aqui. Quando ele chegou foi lá com meu vovô (o pajé *Guiome*), ficou lá com ele trabalhando, fazendo farinha muita aqui. Teve muita pessoa que veio aqui. Kaimã chegou com maracá grande dele, de manhã cedo, do Oiapoque. Foi pra casa de meu vovô e pediu licença pra cantar. Tirou o maracá dele e cantou (*Uwet imita o som grave de um canto monotônico*). Meu vovô ficou escutando ele (in ANDRADE, 2007, pp. 120-121).

Uwet segue contando que Kaimã desceu o rio Oiapoque com mais 25 pessoas, em fuga de ataques de índios inimigos que destruíram sua aldeia e os fizeram perder o conhecimento das etapas de produção da farinha de mandioca. Daí eles terem ido parar no rio Urukauá no intuito de “*procurar aqui como fazia farinha para levarem pro pessoal deles*”⁴ (in ANDRADE, 2007, p. 121).

No tempo atual, as permutas xamânicas inter-regionais são desempenhadas por pajés galibi-marworno e karipuna e tendem a dar mais espaço à agressão (na forma de feitiços, doenças, ataques de espíritos auxiliares, etc.) oriunda do alto Oiapoque, não obstante conservarem a cooperação por intermédio da presença de *Karuãna*⁵ waiãpi (ou emerillon) no plantel de espíritos auxiliares dos pajés da região. A atividade xamânica continua atuante nas aldeias principais do rio Curipi (Manga, Espírito Santo e Santa Izabel) e do rio Uaçá (Kumarumã); todavia, o uso dos *potás* ou *suflé*, espécie de *breathng sorcery* ou *evil spells* (WRIGHT, 2004, p. 89; BUCHILLET, 2004, p. 111), é comum entre os índios do Oiapoque (até entre os evangélicos Palikur), sendo normalmente associado à prática da feitiçaria. Como prescindem de relações com os *Karuãna*, posto ser, basicamente, uma técnica mnemônica cuja eficácia decorre da conjunção do sopro com a recitação em segredo de fórmulas incantatórias, os *potás* não configuram atividade xamânica clássica, não obstante rivalizarem com o xamanismo enquanto recurso de agressão.

Se o xamanismo continua operante na região do baixo Oiapoque e bacia do rio Uaçá, experimenta nos dias de hoje o arrefecimento das sessões de cantos e cura (*xitotós* ou *cantarolas*), tradicionalmente de ocorrência regular nas principais aldeias galibi-marworno e karipuna, em função, sobretudo, do avanço das igrejas evangélicas nos rios Uaçá e Curipi. Tais igrejas, de denominações diferentes, arrebanham os assistentes dos pajés (incluindo as *koiaminãs*, mulheres cantadoras, e os *palikás*, assistentes principais) e suas famílias, dificultando a realização do rito. Como o *turé*⁶ goza de prestígio e reconhecimento geral entre os povos indígenas do Oiapoque, sua realização vem sendo preservada e mesmo aquecida pelo interesse dos jovens, alguns deles estudantes da licenciatura indígena do campus de Oiapoque da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Esse interesse pelo xamanismo foi recentemente ilustrado durante o VI Encontro dos jovens indígenas do Oiapoque, realizado na aldeia karipuna Santa Isabel em agosto de 2019. Na ocasião houve a encenação de uma cura xamanística e invocação dos espíritos auxiliares, realizada com o apoio de um pajé local, apresentação denominada pelos atores de “chamamento dos *Kahuan*”. Como costuma acontecer com o *turé* realizado no dia do índio e em outras datas comemorativas, seguiram-se especulações sobre ser ou não, do ponto de vista dos *Karuãna*, apenas uma “encenação”, agravada pela tempestade que interrompeu o resto da programação e foi logo interpretada como possível reação dos *Karuãna*.⁷ Esse novo interesse no xamanismo regional (talvez, apenas mais um ciclo de sua revigoração) pode ensejar a emergência de jovens pajés em conflito com as tradicionais lideranças rituais e seu controle sobre o processo de iniciação. Somente o tempo poderá dizer se esses jovens oficiantes fixar-se-ão enquanto pajés ou não

Vejamos agora o segundo contexto etnográfico em tela neste artigo.

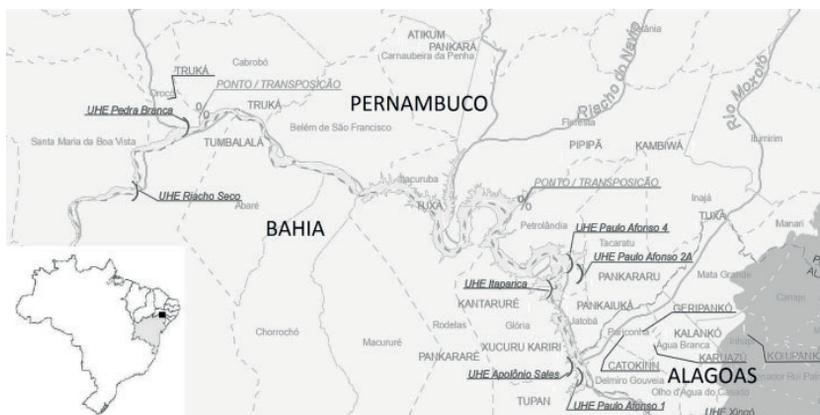
O SUBMÉDIO SÃO FRANCISCO

Utilizarei aqui um recorte do universo das relações interindígenas na região do submédio São Francisco, próximo à divisa BA/PE/AL, focando os Tumbalalá como um dos vários pontos densos de um complexo regional de redes de trocas vigentes na longa duração. Enquanto uma nova alteridade,

esse coletivo é produto da confluência de tal complexo com um campo multi-institucional contemporâneo no qual o poder de definição nas narrativas sobre sua história é controlado pelo capital simbólico – convertido em poder de enunciação (BOURDIEU, 1998[1989]) – acumulado por algumas famílias tumbalalá ao longo da história de permutas com os Truká (PE), Tuxá (BA), Atikum (PE), Fulni-ô (PE) e famílias do Caxoi e Ilha das Vargens (PE), hoje autodenominadas Tuxí.

A vasta região do submédio rio São Francisco é coabitada por diversos coletivos indígenas cujas histórias estão, quase sempre, associadas às missões insulares aí instaladas a partir do século XVII e extintas em períodos distintos, corroborando e reinventando circuitos de reciprocidades interindígenas que provavelmente já existiam antes da presença colonial. Se a presença colonial na América indígena produziu novos arranjos sociais, i. e., ensejou e decantação de coletivos fluidos em “grupos” organizados segundo critérios étnicos, como é, por exemplo, a leitura de BOCCARA (2001) – simultaneamente à fulminação de outros coletivos, sobretudo com a escravização e a atividade missionária – é porque ela foi agregada às dinâmicas de relações interindígenas, e não porque foi a sua causa (ANDRADE, 2008). Assim, são as redes de relações sociais de trocas multiquantitativas que ressaltam uma história regional de longa duração, motivo pelo qual os coletivos indígenas na região do submédio São Francisco devem ser *dentro e a partir* delas compreendidos em suas trajetórias e multitudes contemporâneas (ANDRADE, 2008).

Figura 2 – Localização dos povos indígenas na região do submédio rio São Francisco



Fonte: Mapa da bacia hidrográfica do rio São Francisco - Povos indígenas e barragens / Secretaria de Meio Ambiente e recursos hídricos da Bahia (modificado).

Partindo dos Tumbalalá da região de Pambu (BA), considerarei as reciprocidades historicamente instituídas com os Truká da Ilha da Assunção (PE) e os Tuxá de Rodelas (BA), concentrando-me nas de ordem ritual que gravitam em torno do complexo do *toré*.⁸ Essas estão associadas a outras qualidades de trocas, de modo que são mutuamente determinantes, e o recorte aqui produzido é tão somente analítico. As relações de permutas rituais entre Truká e Tuxá são mais fortes, pois lastreadas no parentesco por ambos reconhecido. Tal ligação sustentaria a continuidade de trocas matrimoniais, rituais e políticas:

Para começar, a minha avó era descendente dos Truká. Meu avô casou com ela e trouxe pra'qui, para os Tuxá. Mas daí então quando meu avô começou a procurar o direito dele, aí ele ia até o Rio de Janeiro. Eu não era nem nascido. Minha mãe já era nascida, só que era criancinha. Quando ele foi a primeira vez para o Rio, a velha estava doente, a mãe de minha mãe, e ele foi com ela e deixou lá com a família, nos Truká”

(ORMANDO, TUXÁ, NETO DO EX-CACIQUE E “CAPITÃO” JOÃO GOMES. In: BATISTA, 2001, p. 54-55).

Lá tem os Proká-Truká do tronco da jurema, são os cabocos de lá da Assunção. São amigos dos Tuxá. Podemos conviver bem. Eu mesmo já morei lá 12 anos. Conheço tudo, da ponta da ilha de cima até a parte de baixo (CACIQUE TUXÁ DOS ANOS 70. In: SAMPAIO-SILVA, 1997, p. 173).

No início, as relações de permutas rituais e de solidariedade entre os Tumbalalá e Tuxá foram mediadas pelos Truká; foi também por meio deles que os Tumbalalá acessaram as redes de relações com outros povos do submédio rio São Francisco, a exemplo dos Atikum. No tempo atual as relações dos Tumbalalá com os Tuxá são sustentadas pelo reconhecimento de contigüidades culturais entre ambos:

A gente foi a Tumbalalá depois que tomamos conhecimento do pessoal Tumbalalá procurando sua reivindicação. Como nós somos de uma aldeia, a terceira aldeia reconhecida desse nordeste e a primeira na Bahia, tomamos conhecimento que Tumbalalá pode até fazer parte da nossa tribo (BIDU, CACIQUE TUXÁ DE RODELAS. In: BATISTA, 2001, p. 53).

Não obstante o caráter coletivo das representações formuladas pelos Truká, Tuxá e Tumbalalá a respeito das permutas rituais, elas não são totais e alcançam um número restrito de núcleos domésticos ou indivíduos que efetivamente participam das redes regionais de trocas interindígenas, constituídas, por sua vez, por níveis de redes (ou subredes) que incluem imediatamente os Pankararu, Pankaru, Fulni-ô e Pankararé, mas expandem (ou contraem) na seqüência dos vários circuitos de comunicação dos quais participam os povos indígenas do Nordeste, a exemplo de encontros nacionais, manifestações e movimentos em defesa de direitos territoriais organizados por entidades como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e a Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME).

Tais movimentos constituem níveis mais inclusivos de redes, com a presença de coletivos indígenas de praticamente todas as regiões do Brasil, e representam ocasiões oportunas para o início, consolidação ou ampliação de trocas multiquantitativas, em especial de apoio, de solidariedade (sobretudo no que concerne a ameaça de direitos territoriais em situações específicas) e de cantos xamânicos, conforme assinalou certa vez o mestre de toré tumbalalá Aprígio Fatum – que frequentara algumas assembleias, reuniões e manifestações indígenas em Brasília, Paulo Afonso, Salvador e Porto Seguro – a fim de explicar-me como aprendera cantos de origem Pataxó e de índios do Parque do Xingu. Uma parte desse repertório dinâmico de cantos trocados durante interações nas mobilizações do movimento indígena é incorporada ao toré tumbalalá quando um participante, no momento apropriado do rito, *tira uma linha* de seu gosto, seguindo-se de comentários sobre o canto novo e que poderão aprová-lo ou não, definindo a possibilidade de ser cantado por outrem nas ocasiões rituais subsequentes. No que concerne à memória da origem de um canto de toré, os Tumbalalá do núcleo do São Miguel, cuja história das trocas rituais é mais antiga e robusta, não apresentam objeção alguma à idéia de que o seu toré possui linhas e *Encantados* oriundos de diferentes povos do submédio rio São Francisco ou de fora desta região. Ao contrário: parecem ciosos de que quanto mais cantos e *Encantados* de fora e de longe melhor, posto que a presença de ambos no

complexo xamânico desse núcleo político-ritual revela a participação antiga e intensa da família Fatum e aliados nas redes regionais interindígenas de trocas.

Entretanto, o diálogo mediante as trocas históricas entre os Tuxá, Truká e Tumbalalá mostra que suas relações configuram muito claramente representações pontuais a cerca da contigüidade entre estes povos e – invertendo-se os atributos, mas mantendo-se a mesma lógica da reciprocidade – das rupturas. A memória dessas contigüidades é exemplificada de forma eloquente nos desempenhos rituais, conforme se vê no seguinte trecho de uma linha de toré truká:

Adeus, Casa Grande
Adeus sentinela
Eu vou buscar minha tribo
Dentro da aldeia de Rodelas.

Embora as relações de apoio estejam evidentes tanto no presente quanto no passado da história das relações entre estes grupos, a disputa por capital ritual é a contrapartida imediata delas. O ensinamento de segredos rituais e a antiguidade de uma aldeia revelada na comunicação com os *Encantado* podem estimular um grupo a ocupar a posição de tronco (matriz) dos galhos ou ramos, novos grupos detentores de uma ciência (conhecimento do toré) menos elaborada. Tal concorrência é mais presente entre os Truká e Tumbalalá, provavelmente devido à proximidade geográfica, histórica e matrimonial, dispondo as rupturas circunstanciais sob o mesmo estatuto de reciprocidade que comanda as relações de contigüidade (ANDRADE, 2008, p. 196). Na rede de comunicação da qual fazem parte, dentre outros povos, os Tumbalalá, Truká e Tuxá, as relações pacíficas e hostis se sobrepõem e dependem de dois fatores fundamentais: os contextos em que elas se desenrolam e os atores envolvidos (quais famílias ou indivíduos).

FINAL: CONSIDERANDO REDES XAMÂNICAS REGIONAIS

Tendo apresentado, sinteticamente e em seus respectivos recortes, as redes de trocas lastreadas no xamanismo do baixo rio Oiapoque/rio Uaçá e submédio rio São Francisco, tentarei agora considerá-las conjuntamente, refletindo sobre elas e olhando-as com atenção em suas possíveis semelhanças e singularidades. Não se trata, entretanto, de compará-las, processo mais refinado e que demandaria espaço maior do que dispomos aqui, uma vez que, enquanto método analítico, a comparação – e em especial, a comparação etnológica – deve construir os comparáveis por meio do movimento de “desmontar e remontar lógicas parciais de pensamento” (DETIENNE, 2004, p. 16), destoando das crenças na independência, em relação ao observador, das propriedades de objetos previamente comparáveis.

O primeiro ponto em comum a se destacar é que não convém pensar em relações entre grupos enquanto unidades sociais coesas e acabadas. Grupos sociais são abstrações socio-lógicas restritas e operadores conceituais enquanto que as relações de trocas são travadas no campo da prática de sujeitos concretos que apresentam formas diversas de classificar e representar as mesmas alteridades (ANDRADE, 2008, p. 198). Os agentes de trocas são indivíduos ou grupos de indivíduos baseados quase sempre no parentesco e não unidades sociais vis-à-vis (GALLOIS, 2005, p. 25).

O segundo ponto está direcionado aos elementos das trocas ou aos conteúdos do diálogo interindígena. Em um gradiente qualitativo, as trocas no baixo Oiapoque e rio Uaçá e no submédio São Francisco podem ser tanto de apoio político, mulheres, bens, conhecimentos rituais, cantos xamânicos, etc. quanto de acusações de feitiçaria ou de inépcia ritual que muito raramente resultam em agressões mais significativas, o que, de resto, corrobora largamente os exemplos disponíveis em outras regiões etnográficas. O terceiro ponto mostra que a comunicação interindígena desenvolve-se em planos complexos, circunstanciais e coextensivos, haja vista que, como se disse, elas são fruto de trocas entre famílias, indivíduos ou grupos de indivíduos e não um diálogo uníssono entre unidades sociais fechadas e delimitadas. Indivíduos e parentelas participando de redes de trocas alargam suas próprias fronteiras e produzem uma cultura regional como um processo ou fluxo não estruturado de símbolos (HANNERZ, 1992).

No baixo Oiapoque e rio Uaçá as permutas situadas no xamanismo são, a semelhança do que ocorre no submédio São Francisco, de ordens que poderíamos chamar de “positivas” e “negativas” (LIMA; CÓRDOBA, 2011, p. 16), não obstante serem ambas constitutivas do próprio xamanismo e, a rigor, sintetizada pelas capacidades de cura e de agressão da empresa xamânica (ANDRADE, 2016, p. 185). Estas competências não podem ser exercidas separadamente, uma vez que apenas no discurso etnificado sobre o xamanismo regional é que a feitiçaria e a cura emergem como domínios autônomos e separados, discurso cuja versão “nativa” é encontrada nas declarações públicas de pajés e mestres de toré que afirmam acionar seus conhecimentos apenas para promoverem curas de doenças e “fazer o bem”, ao mesmo tempo que acusam oficiais rivais, próximos e individualizados ou distantes e difusos, de promoverem a feitiçaria e o mal. Tal discurso etnificado é, entretanto, confrontado pela prática ritual que corrobora a complementaridade entre agressão e cura, conforme ilustram as narrativas a seguir:

[...] o índio, ele tem uma parte tola, não sabe? Ele tem uma parte tola. [Podia trabalhar com xangô⁹], mas quando estivesse tudo regimado [...] Ele (Acilon Ciriaco, cacique Truká) não trabalhava, ele não trabalhava nisso não. Ele é que dizia, quando estivesse tudo regimado, a aldeia estivesse bem prosperada, estivesse com todo... podia ser, não era? Aí o índio podia trabalhar no outro trabalho pra se defender. (APRÍGIO FATUM, MESTRE DE TORÉ TUMBALALÁ. In: ANDRADE, 2008, p. 222).

[...] Em português você já sabe que é feitiçaria, mas para nós é *piiai*, pajé que chama. [...] *Piaii*, faz bem e faz mal. É a mesma coisa. Tem canto pra fazer bem, tem pra fazer mal. É como um enfermeiro. É a mesma coisa, pode anotar. Um enfermeiro, se quiser curar a pessoa, tem remédio para fazer bem; se ele quiser lhe matar, dá uma injeção de calmante e acaba com você na hora. É um *piiai*, é um pajé. É um curador e pode lhe matar também. Assim é a mesma coisa conosco aqui. Sabe assoprar pra fazer bem e na mesma hora pode lhe matar. (GETÚLIO, CANTADOR GALIBI-MARWORNO. In: ANDRADE, 2007, pp. 87-88).

As permutas “positivas” e “negativas” – correspondendo, respectivamente, às trocas de conhecimento, cantos, grafismos, iniciação no xamanismo, etc., de um lado e às agressões entre pajés, acusações de feitiçaria, etc., do outro – estão presentes como marcadoras do próprio xamanismo. No pólo das permutas negativas, as acusações de feitiçaria e de inépcia ritual são as formas prevalentes, seguidas de roubos de cantos e de padrões gráficos (para o baixo Oiapoque e bacia do rio Uaçá). Cantos e grafismos importam porque eles são

dádivas, senhas e registros de relações com os *Encantados* e *Karuãna*, sendo apropriados diferentemente em ambas as regiões etnográficas, uma vez que, enquanto no baixo Oiapoque e rio Uaçá os pajés são ciosos de seus repertórios particulares de cantos, no submédio São Francisco investem tanto nos repertórios locais – representados por dádivas de *Encantados* de um terreiro de toré, de uma aldeia ou de um coletivo indígena em geral – quanto nas linhas de toré aprendidas com outros povos, empenhando-se em sublinhar que seus respectivos núcleos rituais participam de circuitos regionais de comunicação formados por humanos e não humanos de diferentes povos/lugares no cosmos.

No que concerne aos Tumbalalá em geral e em especial às famílias do núcleo do São Miguel, a prática ritual espelha, ou melhor, ela é a facilitadora de permutas de apoio político ao longo da história das relações interindígenas no submédio rio São Francisco. Aqui, em função dos movimentos por identidade – que remontam aos anos 40 do último século – os desempenhos rituais passaram a operar como o principal componente de fronteiras, função ensejada (e desejada) pelo próprio Estado. Por conta disso, a mediação cosmopolítica da ação xamânica foi depurando-se em mediação política, a ponto do toré ser “reduzido”, em certas circunstâncias, a “expressão de indianidade”, transformando-se a política dos rituais em rituais da política de identidade. Essa redução, entretanto, ocorreu mais por conta de escolhas analíticas sobre o xamanismo no Nordeste indígena que por ação dos atores sociais nele envolvidos, uma vez que sendo o xamanismo regional a forma de relação entre humanos e *Encantados*, ele se impõe enquanto modelo co-extensivo de relações interhumanas, importante menos a qualidade dos termos relacionados (*Encantados* e humanos) que o próprio fato da relação. O xamanismo regional, operando por meio das redes de comunicação interindígenas, é uma espécie de consciência histórica de relações cosmopolíticas, de tal forma que, sendo um modelo fractal de produção do alter e do mesmo, encontra-se presente nas escalas micro e macropolíticas, conferindo-lhes unidade (CARNEIRO DA CUNHA, 1998, p. 9). Assim, das acusações de inepcia ritual trocadas entre famílias tumbalalá à solidariedade nas mobilizações por território e identidade que articulam-se nas redes de trocas interindígenas regionais ou nacionais, das quais fazem parte os povos do submédio São Francisco, há uma completude subjacente que permite pensar nesses diferentes níveis de redes em termos homólogos, conforme ilustra o diálogo abaixo que mantive no ano de 2000 com três pessoas do núcleo tumbalalá do São Miguel:

Áurea Fatum - Os Encantados das outras aldeias, os Encantados das outras aldeias vêm trabalhar aqui.

Cícero Marinheiro - É, nós trabalhamos com os Encantos da aldeia daqui e de outras aldeia também.

Áurea Fatum - Essa linha aí mesmo, que Cícero cantou, é do Encanto de outra aldeia, não é? Ele vem trabalhar aqui.

Aprígio Fatum - É, é daí da Serra do Umã [...]

Áurea Fatum - A quatrinha que eles cantam lá no Belém, canta aqui também [...]

Cícero Marinheiro - Belém, São Francisco, tem uma ilha (da Vargem), que é uma aldeia...

Áurea Fatum - Tem, mas eles (os *Encantados*) vêm aqui [...]

Aprígio Fatum - Oh Cícero, essa aldeia do Caxoí, tá continuando?

Cícero Marinheiro - No Caxoí, no Caxoí o pessoal diz que tem um toré no Caxoí, dizem que tem, mas deve ser sobre a ilha da Vargem, não é? Que a ilha da Vargem é que é aldeia.

Revelando unidade em torno da relação cujos termos são humanos e não humanos, o diálogo flui entre a circulação de *Encantados* e linhas de toré e a seqüência de tradições por meio das sociogêneses regionais, algo marcante na pergunta de Aprígio Fatum sobre a continuidade da “aldeia do Caxoi”, ligada à antiga missão do Beato Serafim na ilha das Vargens ou da Vargea (ANDRADE, 2008, pp. 140 e 376), em Pernambuco, e que hoje abriga os autodenominados Tuxí, um dos últimos “emergentes” nessa porção do rio São Francisco. Passar do micro ao macro, das relações estritamente rituais (se é possível assim dizer...) às geradas no âmbito das políticas de identidade não é um problema, uma vez que esses distintos níveis de, às vezes, uma mesma rede são transformações uns dos outros. Tais transformações sinalizam que a “conexão evidente e imperativa entre homens e *Encantado* sublinha que qualquer possibilidade de produção contingente de conteúdos culturais passa pelas trocas simbólicas reativadas com a sobrenatureza, demonstrando o lugar das cosmologias nas etnogêneses no nordeste indígena. É a elas que se retorna a fim de (re)produzir a cultura e se desvencilhar do hiato estabelecido com elas mesmas” (ANDRADE, 2008, p. 310).

Relativamente às trocas xamânicas “negativas”¹⁰ – basicamente associadas às acusações de feitiçaria, de roubos de cantos e de grafismos e de inépcia ritual – no submédio São Francisco elas tendem a se concentrar nas acusações de inépcia ritual, serem de natureza intracomunitárias (i.e., acusa-se alguém próximo) e, assim, compõem redes ou subredes distintas, uma vez que, em geral e não como regra, os circuitos das acusações são diferenciados daqueles das solidariedades, transcorrendo que entre parceiros de trocas “negativas”, obstam-se trocas “positivas”, não obstante acusações de inépcia ritual e aliança matrimonial serem possíveis para os mesmos parceiros. A excessão também vale para acusações de feitiçaria (trabalho de *xangô*) dirigidas aos Tuká da ilha da Assunção, defronte ao território dos Tumbalalá. Todavia, tais acusações não são feitas aos Truká em geral, mas a segmentos ou subgrupos político-rituais, da mesma forma que os acusadores não são os Tumbalalá em geral, mas pessoas vinculadas, por descendência ou fidelidade ritual, a um de seus núcleos. O mesmo pode-se afirmar sobre os Truká: dirigem acusações ou não de inépcia ritual aos Tumbalalá conforme a pertença aos subgrupos político-rituais. Portanto, no submédio São Francisco, as relações em torno das trocas “negativas”, assim como em torno das trocas “positivas”, são entre segmentos intracomunitários lastreados no parentesco e na atividade ritual, revelando a inocuidade de se considerar “grupos étnicos” enquanto sujeitos de tais relações.

No baixo Oiapoque e rio Uaçá as acusações de feitiçaria, de inépcia ritual e de roubos de cantos e de grafismos circulam conjuntamente às trocas “positivas”, de maneira que todas elas podem ser dirigidas aos mesmos parceiros concretos ou potenciais. Aqui é necessário distinguir duas formas de agressão por feitiçaria: aquela produzida por ação de um *Karuãna* que age como patógeno canibal enviado por um pajé e aquela produzida por meio dos *potás*, fórmulas incantatórias para múltiplas finalidades, recitadas em segredo e assopradas. A primeira é típica do xamanismo regional e utiliza o consórcio com os espíritos auxiliares, enquanto a outra consiste em uma técnica de produção de efeitos por meio do sopro e da manipulação da intencionalidade da palavra (ANDRADE, 2012a, p. 980). Apenas os pajés estão habilitados a manterem relações com os *Karuãna*, de modo que a feitiçaria por este meio é sua prerrogativa, quase sempre associada à geração de doenças. Os *potás*, por outro lado, exigem apenas recursos mnemônicos para decorar as fórmulas incantatórias, além, é claro, de alguém que as ensine. Tais fórmulas, quando visam à feitiçaria, aludem a coisas perigosas, a exemplo de animais peçonhentos, e podem constituir repertórios privados transmitidos dentro do grupo de descendência (BUCHILLET, 2004, pp. 118-119) ou serem de domínio mais amplo (VIDAL;

WHITEHEAD, 2004, p. 63; WILBERT, 2004, p. 38; WRIGHT, 2004, p. 89). Seja como for, a recorrência e facilidade de uso desse tipo de *breathing sorcery* faz com que os *potás* e os sopradores (seus praticantes) sejam temidos no baixo Oiapoque e rio Uaçá, evitando-se aldeias da região com fama de concentrarem tais atividades; algumas, dizem, a ponto de crianças aprenderem as fórmulas ao escutarem, involuntariamente, sendo transmitidas a terceiros. No entanto e conforme os Galibi-Marworno, os mais perigosos *potás* vêm de longe, em especial do Suriname, onde são oferecidos de porta em porta ou circulam facilmente, sendo vendidos na rua “como picolé”.

Da diferença entre essas duas modalidades de feitiçaria decorre que um feitiço pode vir de perto ou de longe, a depender de como foi gerado.¹¹ Os que utilizam patógenos canibais têm a sua autoria quase sempre associada a pajés de povos distantes, tais como os Waiãpi e os Saramaká da Guiana Francesa e os Wayana e Aparai do Suriname. Feitiços gerados por *potás* são mais complicados, devido à facilidade em produzi-los, e há grande possibilidade, para os Galibi-Marworno, de seus autores serem do próprio grupo de residência matrilocal. Nesse caso, a agressão emergirá entre pessoas ligas por relações dos tipos WF-DH / WM-DH / ZH-WB e mais raramente WZH-WZH, manifestando-se, portanto, entre aqueles com afinidade concretizada, diferentemente do que se passa para os Tumbalalá, cujas trocas de acusação de inépcia ritual ocorrem entre afins potenciais (os que, preferencialmente, moram em aldeias diferentes), tendendo a arrefecer com a consumação da relação de aliança.

Note-se ainda que no grupo de residência matrilocal galibi-marworno deve prevalecer a cooperação entre seus membros, que tratam-se por termos de parentesco consanguíneos ou consanguinizadores, exatamente como estratégia de administrar o risco proveniente da co-residência entre afins (ANDRADE, 2007, pp. 36-38), o que, conforme argumentado, é insuficiente para evitar a feitiçaria no seio do grupo de residência. Por seu turno, acusações de roubos de cantos xamânicos e de grafismos, ambos dádivas dos *Karuãna*, são feitas em relação a pajés: as primeiras a pajés próximos geograficamente, pois precisam escutar os cantos, e as outras feitas difusamente a pajés próximos ou distantes, dada a possibilidade dos padrões gráficos circularem indefinidamente por meio de fotografias.

Essas são algumas das características gerais das trocas xamânicas, “positivas e “negativas”, nas redes de relações interindígenas no baixo Oiapoque e rio Uaçá e no submédio São Francisco, devendo ser qualificadas a partir de um momento, mas tendo em vista as transformações ensejadas por eventos localizados nas histórias regionais, pois as intenções trocas interclânicas de acusação de feitiçaria, quase sempre terminadas em assassinatos de pajés, entre os Palikur de outrora; ou os intercâmbios rituais, nos anos de 1940, entre o núcleo tumbalalá do São Miguel, o grupo político truká de Acilon Ciriaco e os Atikum de Serra do Umã; ou ainda a prestação de serviços terapêuticos por pajés do rio Uaçá feita a ribeirinhos do rio Cassiporé, são manifestações temporais de fluxos de relações moldados pela história regional, especialmente pela história de contato com missões, SPI, FUNAI e demais agentes não indígenas capazes de impactarem definitivamente as trocas xamânicas regionais, seja a elas agregando bens e conhecimentos ou produzindo novas regras a fim de administrar relações entre coletivos indígenas. Mas é em função desses eventos históricos, a um só tempo transversais e constitutivos do universo ameríndio, que as redes interindígenas de trocas xamânicas no baixo Oiapoque e rio Uaçá e no submédio São Francisco estão aí, indissociáveis, em um certo sentido, das redes regionais de relações com não índios, pois são nas redes de relações que se deve procurar “quaisquer indícios de permanência, durabilidade e contigüidade associadas

a uma história regional de longa duração assentada nas trocas entre coletivos humanos e entre esses e a sobrenatureza” (ANDRADE, 2008, p. 309).

NOTAS

¹ Os *creóles* não formam um coletivo particular, mas uma mescla difusa e análoga aos ribeirinhos amazônicos brasileiros. Diferenciam-se e são diferenciados dos negros Saramaká, esses sim passíveis de serem caracterizados enquanto “grupo étnico”, com memória particular de origem e potencial mobilizador.

² Os *Yumawali* possuem um céu próprio (*Yinoklin*), embora morem nas montanhas ao longo do rio Urukauá, e são os espíritos auxiliares dos pajés palikur de outrora que persistem na cosmologia evangelizada desse povo. Numerosos, apresentam-se sob a forma de pássaros *Tukumaská* e são os inventores de importantes artefatos rituais (Ni-muendaju, 1926, pp. 46-47).

³ Nos anos de 1980, os índios Galibi do rio Uaçá passaram a adotar o autoreferente Galibi-Marworno a fim de se diferenciarem dos Galibi (depois Galibi-Kali’na) do rio Oiapoque, população pequena que lá chegou, vinda do litoral da Guiana Francesa, em 1950 (VIDAL, 2000).

⁴ A razão do deslocamento do grupo liderado por Kaimã foi fornecida, em interlocução paralela com Uwet, por Hélio Labonté, índio palikur que traduzia trechos da conversa. Malcher (2019, p. 248) menciona um tuxaua emerillon (chamado Caimã) que, em função de brigas provocadas por divergências internas, deixou a Guiana Francesa com um grupo de índios e buscou refúgio junto à Inspetoria do SPI no alto Oiapoque. Teria este líder do alto Oiapoque, após o aval do SPI, descido o rio e alcançado o Urukauá com seus congêneres?

⁵ Versão galibi-marworno e karipuna dos *Yumawali* palikur.

⁶ Rito amplamente presente na região das Guianas e que, no baixo Oiapoque e bacia do rio Uaçá, pode ser sintetizado com uma festa, com dois dias de danças e caxiri, ofertada aos *Karuãna* para que eles continuem a aliança com um pajé, possibilitando que este prossiga com as atividades de cura (enunciadas) e agressão (segredadas).

⁷ Baseio-me em relato feito por Rita Lewkowicz, coordenadora do Programa Oiapoque do Iepé - Instituto de pesquisa e formação indígena.

⁸ Embora quase homônimos *toré* e *turé* são ritos distintos em termos de performances, seqüências e parafernália empregada em sua execução. As similitudes – tais como presença de espíritos auxiliares do pajé, uso de tabaco e bebida (respectivamente *vinho da jurema* e *caxiri*), referencia a um ponto central no espaço do desempenho ritual (o *cruzeiro* no *terreiro* e o *mastro* no *laku*) e o desdobramento do rito em etapas privadas (chamadas particular e xitotó) – são constitutivas dos complexos rituais xamânicos em geral (ELIADE, 1986; LANGDON, 1996; MÉTRAUX, 1944). Portanto, elas são insuficientes para, conjuntamente aos nomes, sugerir conexões históricas ou derivações entre o *toré* dos índios do Nordeste e o *turé* da região etnográfica das Guianas.

⁹ Nome para variações regionais do candomblé.

¹⁰ O termo é usado aqui com parcimônia, pois sendo agressão e cura atos coextensivos no xamanismo, trocas “positivas” e “negativas” produzirão um sentido para efeito da análise, mas não, necessariamente, para os atores sociais envolvidos no xamanismo.

¹¹ Considere como contraste os Aweti do Xingu, que vêem sentido apenas em feitiços entre pessoas geograficamente próximas e em relação (VANZOLINI, 2011, p. 212).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Ugo Maia. *O real que não é visto. Xamanismo e relação no baixo Oiapoque*. Tese de doutorado em Antropologia Social – PPGAS-USP, 327 p. 2007.

_____. *Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2008.

_____. Sobre artefatos-pessoa e produção ritual no baixo Oiapoque - Amapá. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 55, n. 2, p. 971-1016, 2012a.

_____. A Jurema tem dois gaios: história Tumbalalá. In: CARVALHO, Maria Rosário G. de; CARVALHO, Ana Magda de. (orgs.). *Índios e caboclos: a história recontada*. Salvador: EDUFBA, p. 183-222, 2012b.

_____. A forma e o espírito: Bancos e Mastros rituais como pessoas invisíveis. In: VIDAL, Lux B.; LEVINHO, José C. e GRUPIONI, Luis D. (orgs.). *A presença do invisível: vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque*, Rio de Janeiro: Iepé / Museu do Índio, p. 174-186, 2016.

_____. Na fronteira: mobilidades xamânicas entre Brasil e Guiana Francesa. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 203-227, 2018.

ARNAUD, Expedito. O xamanismo entre os índios da região do Uaçá. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, nova série, Antropologia, n. 44, p. 1-22, 1970.

_____. O sobrenatural e a influência cristã entre os índios do rio Uaçá (Oiapoque, Amapá): Palikur, Galibi e Karipuna. In: LANGDON, Esther Jean Matteson (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

BATISTA, Mércia R. Rangel. *Lauda Antropológico do Grupo Autodenominado Tumbalalá - Bahia*. Rio de Janeiro: dig, 2001.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998[1989].

BUCHILLET, Dominique. Sorcery beliefs, transmission of shamanic knowledge, and therapeutic practice among the Dessana of the Upper Rio Negro region, Brazil. In: WHITEHEAD, Neil L.; WRIGHT, Robin (eds.) *In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press, p. 109-131, 2004.

BUTT, Audrey. The shaman's legal role. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, XVI, p. 151-186, 1966.

CAPIBERIBE, Artionka M. G. *Batismo de fogo: os Palikur e o cristianismo*. São Paulo: Annablume/FAPESP/NUTI, 2007.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Mana*, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998. 7-22, 1998.

CCPIO - Conselho dos Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque. *Protocolo de consulta dos Povos Indígenas do Oiapoque*. São Paulo: Iepé, 2019.

DESCOLA, Philippe. *Beyond nature and culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. São Paulo: Ideias & Letras, 2004.

ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Ciudad del México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

GALLOIS-CEDI. *Povos Indígenas no Brasil: Amapá e Norte do Pará*. São Paulo, v. 3, 1983.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Introdução. In: *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, FAPESP, 2005.

HANNERZ, Ulf. The global ecumene as a network of networks. In: KUPER, Adam. (ed.) *Conceptualizing Society*. New York: Routledge, 1992.

LANGDON, Esther Jean M. Introduction: shamanism and anthropology. In: LANGDON, Esther Jean M.; BAER, Gerhard. *Portals of power: shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1-21, 1992.

- LANGDON, Esther Jean M. Introdução: Xamanismo – velhas e novas perspectivas. In: _ (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- LIMA, Edilene Coffaci de; CÓRDOBA, Lorena. Apresentação. In: _ (orgs.). *Os outros dos outros: relações de alteridade na etnologia sul-americana*. Curitiba: Ed. UFPR, p. 12-18, 2011.
- MALCHER, José. Índios da região do rio Oiapoque. In: RONDON, Cândido Mariano da Silva (org.). *Índios do Brasil – das cabeceiras do Rio Xingu, dos Rios Araguaia e Oiapoque (vol. II)*. Brasília: Senado Federal, p. 245-306, 2019.
- MÉTRAUX, Alfred. Le shamanisme chez les Indiens de l’Amérique du Sud tropicale - I. *Acta Americana*, v. 2, n. 3, p. 197-2019, 1944.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Os índios Palikur e seus vizinhos*. Tradução de Thekla Hartmann do original “Die Palikur Indianer und ihre Nachbarn”. NHII/USP, mimeo, 1926.
- PASSES, Alan. Not alone in the multiverse: borrowing from others, remain Pa’ikwené (Palikur). Comunicação apresentada no colóquio *Guiana Ameríndia: etnologia e história*. Realização NHII-USP, EREA/CNRS e Museu Emílio Goeldi. Belém, 2006.
- RIVIÈRE, Peter. *O indivíduo e a sociedade na Guiana*. São Paulo: Edusp, 2001.
- SAMPAIO-SILVA, Orlando. *Tuxá: índios do nordeste*. São Paulo: Annablume, 1997.
- TASSINARI, Antonella M. I. *No bom da festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo: Edusp, 2003.
- TASSINARI, Antonella M. I. História e parentesco Galibi-Marworno. Comunicação apresentada no colóquio *Guiana Ameríndia: etnologia e história*. Realização NHII-USP, EREA/CNRS e Museu Emílio Goeldi. Belém, 2006.
- VANZOLINI, Marina. O parentesco pervertido: nota sobre a feitiçaria entre os Aweti do Alto Xingu. In: LIMA, Edilene Coffaci de; CÓRDOBA, Lorena (orgs.). *Os outros dos outros: relações de alteridade na etnologia sul-americana*. Curitiba: Ed. UFPR, p. 211-223, 2011.
- VIDAL, Silvia; WHITEHEAD, Neil L. Dark shamans and the shamanic state: sorcery and witchcraft as political process in Guyana and Venezuelan Amazon. In: WHITEHEAD, Neil L.; WRIGHT, Robin (eds.) *In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press, pp. 51-81, 2004.
- VIDAL, Lux B. Outros viajantes. *Revista USP*, n. 46, p. 42-51, 2000.
- VIDAL, Lux; TASSINARI, Antonela. De cunhados a irmãos: afinidade e consangüinidade Galibi-Marworno. Comunicação apresentada no GT *Desenvolvimentos recentes do Americanismo Tropical*. XXIII RBA, Gramado, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 347-399, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Exchanging perspectives: the transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge*, 10(3), p. 463-484, 2004.
- WILBERT, Johannes. The order of dark shamans among the Warao. In: WHITEHEAD, Neil L.; WRIGHT, Robin (eds.) *In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press, p. 22-50, 2004.
- WRIGHT, Robin. The wicked and the wise men: witches and prophets in the history of the Northwest Amazon. In: WHITEHEAD, Neil L.; WRIGHT, Robin (eds.) *In darkness and secrecy. The anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press, p. 82-108, 2004.

SUBMETIDO EM: 17/03/2019

APROVADO EM: 15/10/2019

LOS GUARANÍ Y LOS CHANÉ EN EL AHORA. CHAMANISMO, RELIGIÓN Y ETNOPOLÍTICA EN EL NOROESTE ARGENTINO

THE GUARANÍ AND THE CHANÉ IN THE NOW. SHAMANISM, RELIGION AND POLITICS IN NORTHWESTERN ARGENTINA

PhD Maria Eugenia Flores

pankraleon@gmail.com

*Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales
Consejo de Investigación Universidad Nacional de Salta, Argentina
(ICSOH-CONICET-CIUNSa)*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3419-4731>

RESUMEN

El objetivo del presente artículo es indagar sobre el pasado y el presente de los líderes religiosos guaraní y chané en el territorio del actual Norte Argentino. Por un lado, se indagará sobre lo que fue el sistema chamánico del complejo chiriguano-chané, descrito en estudios etnohistóricos, y, por otro lado, se pretende analizar los procesos de yuxtaposición de estos sistemas chamánicos con los sistemas religiosos cristianos, trayendo a colación algunos casos etnográficos actuales de líderes políticos y religiosos indígenas y evangélicos, que manejan las artes de la curación. Por último, se presentará un análisis sobre las emergencias espirituales, las mediaciones culturales y las transfiguraciones religiosas entre los pueblos amerindios contemporáneos.

Palabras claves: Chamanismo. Guaraní chané. Etnopolítica. Emergencias espirituales.

ABSTRACT

In this article we want to investigate the past and present of the Guaraní and Chane religious leaders in the territory of current Argentine Northern. On the one hand, we will inquire about what the shamanic system of the Chiriguano-Chané complex described in ethnohistoric studies was, and, on the other hand, we intend to analyze the juxtaposition processes of these shamanic systems with the Christian religious systems, bringing up some ethnographic cases current of indigenous and evangelical political and religious leaders, who handle the arts of healing. Finally, an analysis is presented on spiritual emergencies, cultural mediations and religious transfigurations among contemporary Amerindian peoples.

Keywords: Shamanism. Guaraní chané. Ethnopolitics. Spiritual emergencies.

INTRODUCCIÓN

El artículo está dividido en tres apartados. El primero, en el que se presenta un análisis de la etnohistoria, en base a los estudios sobre chamanismo y espiritualidad guaraní y chané, como los trabajos de Idogaya Molina (1978), Riestler (1986, 1998), Bossert (2000), Combés (2005), Villar (2007-2011), Villavicencio Matienzo (2009), que dan un panorama de los procesos vividos por los pueblos del Chaco boliviano y argentino como los de la familia lingüística tupi guaraní.

En el siguiente apartado, se presenta un análisis sobre la emergencia de nuevas espiritualidades entorno a las religiones cristianas, devenidas de las misiones evangélicas asentadas en el umbral al Chaco. Para ello, se dialogara con las investigaciones sobre las misiones evangélicas con: Ceriani Cernadas (2017), Espinoza (2017), Pérez Bugallo (2017). Por último, se reflexiona sobre la realidad actual de las configuraciones etnopolíticas y religiosas de los pueblos guaraní-chané en el umbral al chaco americano, teniendo en cuenta las emergencias simbólicas y las articulaciones entre los agentes sociales: curador/curado, paye/paciente, pastor/creyente en las prácticas de salud y sanación espiritual.

COMPLEJO CHIRIGUANO-CHANÉ EN LAS DESCRIPCIONES ETNOGRÁFICAS

Las prácticas de cura de los pueblos originarios llamó siempre la atención de la antropología decimonónica, que vio en la figura del chaman, un personaje clave de la organización social y espiritual de los pueblos. Pero lo cierto es que, desde la llegada de los colonizadores y evangelizadores, hace más de quinientos años, las practicas chamánicas y de cura entre los pueblos indígenas americanos han sufrido dos cambios fundamentales. Uno es que, las prácticas llamadas chamánicas, han sido reducidas, desde la etnografía clásica a la medicina occidental, al complejo cura-atención que pone el énfasis en las diferentes dimensiones de las enfermedades, dejando de lado otros aspectos de las practicas chamánicas. Sin embargo, se ha comprobado que estas se relacionan con otros tipos de prácticas como las religiosas, económicas o políticas, donde la agencia del chamán se vincula a mecanismos de espiritualidad y a procesos políticos de construcción de la etnicidad (De Rose, 2013).

La etnohistoria y la antropología de principios del siglo XX, han dejado asentado en las descripciones realizadas de lo que se ha conocido y estudiado como categoría de análisis, como complejo chiriguano-chané. El autor Diego Villar (2007) propone que se rompa con esa categoría, que resulta para la actualidad, un concepto arcaico y exógeno a los pueblos que quieren describir. Con esta categoría se intentaba analizar los pueblos de diferentes trayectorias, pero con una historia en común. Según los etnógrafos, de principios del siglo xx, que recorrieron la región del Chaco Americano (Metraux, 1974), los chiriguano-chané serían el devenir de las migraciones preconquista, como la de los chané, de familia lingüística arawak, que vinieron desde los llanos de los mojos en la amazonia hacia el pedemonte o umbral al Chaco Americano, donde también llegaron los tupi, de la familia lingüística tupi guaraní.

Según los datos aportados por Villar (2007), se formó una población mixta en el umbral al Chaco Americano desde el Izoso, en Bolivia, hasta las yungas argentinas, en el noroeste, que no solo incluyó la presencia de los chiriguarnos y chanés, sino también, una variedad de grupos étnicos que comparten la lengua tupi guaraní como los izoseños, los simbas, los tapietes y los ava guaraní.

Las familias arawak aportaron la densidad demográfica, las mujeres y la fuerza masculina de trabajo, las técnicas de alfarería, riego y tejido, el enmascaramiento ritual y las categorías de estratificación social. Por su parte, las familias tupi guaraní aportaron los mitos, el imaginario guerrero del *keremba* (guerrero) y el idioma (Villar, 2007:208). Estos núcleos poblacionales datan de 1530 y se pueden ubicar en las cumbres serranas fortificadas de Samaypata, en la actual Bolivia, que se mueven en dirección oeste y sur. Las familias dejaban sus malocas para establecerse sobre nuevos espacios. Los españoles designaron a este espacio como la Cordillera Chiriguana (Renard Cseviz *et al*, 1988:167). Estos espacios de relaciones interétnicas fueron homogenizadas de acuerdo a los etnógrafos y a los misioneros bajo el complejo chiriguano, que deja de lado la complejidad de las redes, alianzas, sometimientos y guerras interétnicas desatadas durante períodos coloniales, las cuales fueron paulatinamente transfiguradas por la presencia del blanco y especialmente, de las misiones en las tierras bajas de la llanura chaqueña. La historia oral de los chané, trabajada por Diego Villar (2007), manifiesta que las familias arawak chané, guaranizadas en su idioma, se asentaron en Argentina antes que las familias tupi guaraní (Villar, 2007:209).

Al respecto del chamanismo chiriguano, Alfred Metraux (1944) generaliza sobre el rol que cumplen las prácticas chamánicas en las sociedades que él conoció durante la primera mitad del siglo XX. Según el autor, “puede ser que en el corazón del chamanismo, los perturbados, los inestables o simplemente los meditativos encuentren una atmósfera propicia” (Metraux, 1944:198). El autor indaga un poco en la psicología de los chamanes, a los que considera con carácter fuerte, ya sea hombre *paye* o mujer *paye* (*kuña paye*), así mismo, destaca el carácter honesto de los mismos. Según el autor,

“los chamanes son muy escrupulosos en el ejercicio de su profesión. Solo en raras ocasiones se niegan a emprender una cura y, en las sesiones, se despiertan y trabajan con toda la energía de la que son capaces”. (Metraux, 1944:199).

El antropólogo, Juergen Riester (1986), trabajó el chamanismo izoseño-guaraní, el cual define como:

“una especialidad mágico-religiosa que se desarrolla en torno a un especialista, el chamán, que tiene poderes o cualidades especiales, como son el dominio de determinados espíritus o categorías de la naturaleza extra humana, con los cuales pueden comunicarse a través de un estado anímico, o sea, trance o vuelo mágico especialmente propiciado”. (Riester, 1998:1031).

En su descripción del sistema chamánico, el autor aclara que el tema de la alteración de los estados de conciencia no es un elemento que se presente en muchas comunidades indígenas y chamanes, sino que, “existen especialistas que no se ponen en trance y sin embargo, diagnostican y curan enfermedades, encuentran cosas perdidas, se ponen en contacto con seres espirituales y controlan poderes trascendentales” (Riester, 1998:1031). Para el sistema chamánico chiriguano-chané, se menciona que es el *ipaye*, la figura del chamán, el que sustenta el conocimiento y las habilidades trascendentales, funcionando como médium entre los seres espirituales no humanos y los itinerarios de cura.

Según estos estudios etnohistóricos y etnográficos (Metraux, 1974; Riester, 1998; Combès, 2005), los *ipaye reta* se registraron para los chiriguanos, los izoseños y los chané (los grandes maestros chamanes), cuyo hacer es, todo lo que respecta a la salud indígena. Ellos demuestran conocimientos étnicos culturales como su formación a partir del aprendizaje y a partir del poder brindado por diferentes espíritus (alteridades no humanas). No existe una edad específica

para el momento en que un hombre o una mujer es llamado/a por *Mboi-Tumpa*, es decir, por el eterno principio de la víbora. Según Riester:

“Este espíritu tiene su morada en un cerro; tiene poder y facultad; es dueño de la sabiduría y en su frente tiene un poderoso espejo que le hace ver todas las cosas de la tierra y del cielo. Mboi-Tumpa está igualmente relacionado con la fertilidad de la tierra y del agua (agua tiene un especial significado en el Gran Chaco y simboliza en sí la fertilidad)”. (Riester, 1986:266).

Para el caso del complejo chiriguano-chané, la serpiente es tomada como un ser con agencia social dentro del mundo que comparte el humano con diferentes tipos de seres. Sobre todo, para lo que se ha estudiado como el “sistema chamánico amazónico”, que es compatible con el chaqueño, el símbolo de la serpiente es recurrente, dado a que ella es parte de la vida ritual de muchos pueblos indígenas y mestizos, tanto en Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y Argentina. Este espíritu de la serpiente llama al hombre en sus sueños, y luego de una serie de ritos de paso, entrega al nuevo *ipaye* su poder, que se materializa en un espejo, con el que adquiere el poder de ver, considerar, tratar y estudiar las cosas en el pasado y ver las cosas futuras. Otro elemento que entrega esta alteridad no humana es la cruz, que en este caso, funciona como una alteridad que aconseja a los *ipaye reta* (Riester, 1986:266). También pueden ser formados por otros *ipaye*, en este caso el conocimiento y los saberes tradicionales se traspasan de uno hacia el otro. El o la *ipaye* maestro/a elige a su sucesor dentro de un grupo comunitario, y es común que el aprendiz sea una persona joven en comparación con el/la chamán. El maestro enseña a su discípulo -y esto durante varios años- hasta que el alumno tiene visiones propias y recibe en sus sueños las verdades.

Los saberes tradicionales se relacionan íntimamente con prácticas de cura que conocen los *ipaye reta*, y estas prácticas de cura se relacionan íntimamente con distintos seres o alteridades no humanas. Sea cual fuera la formación de los *ipayes reta*, ellos manifiestan relacionarse con los espíritus del agua (*mboi-wuhu*) y de la selva (*ka-ija-reta*). Igualmente aprenden a realizar “viajes celestiales”, para visitar especialmente a los muertos, separando el alma de su cuerpo. En estos viajes, que se realizan durante el sueño, y son ayudados por diferentes categorías de animales que funcionan como alteridades no humanas (Riester, 1986; Flores, 2017). Estas relaciones intersubstanciales manifiestan epistemologías diferentes a las del occidente, y también ontologías propias del conocimiento de la naturaleza por parte de estos especialistas rituales.

Los chamanes *paye* e *ipaye*, que obtienen su poder heredado de un familiar, son los más poderosos entre los izoseños, ava guaraní y chané, aunque independientemente de la adquisición de su poder, todos ellos tienen *jetepo*, “la sustancia base del poder que el paye contiene en su cuerpo y le da las capacidades extraordinarias” (Riester, 1998:1034).

Entre los *payes* que obtienen su poder a través de un ser no humano, podemos mencionar que se registró para los izoseños-guaraní, a tres grandes espíritus o *iyas*, que transmiten su poder al humano. Según Riester son tres: a) *Mboivuju tüpa*, o principio de la sirena que se encuentra en lagunas, playas y ríos; b) *Mboi tüpa*, o principio de la víbora que se encuentra en lugares tupidos del campo; y, c) Cuchi tüpa, o principio del cerdo que se encuentra en el monte y en la serranía. Estos especialistas que adquieren su poder, el *jetepo*, deben de tomar alcohol para su trabajo chamánico, para purificarse y reforzar su poder (Riester, 1998:1039). Al igual que los azande, descritos por Evans Pritchard (1976), el poder del chamán o brujo reside dentro de su cuerpo, pues el *jetepo* es la base de sus capacidades de cura y sus conocimientos de lo transdimensional.

Los *payes* o *ipaye* fueron clasificados por la antropología cultural como “chamán”, apenas por sus atributos de curandero de una tribu, literalmente “el que cura”, pero el análisis del autor Villavicencio Matienzo (2009) indican que la palabra:

“paye está más próxima a la idea de un especialista en la palabra en el discernimiento entre el bien y el mal, haciendo uso de su poder de esclarecimiento por la sabiduría... sería como un consultor permanente y curador de la memoria guaraní que conoce todos los aspectos de esa realidad, aborda desde aspectos positivos y técnico-operacionales, hasta los aspectos más profundos acerca del comportamiento humano, de la ética y el sentido de humanidad. Los paye tienen un sentido de agregación social entorno a una visión estructurada del ser humano”. (Villavicencio Matienzo, 2009:188).

La contraparte del chamán bueno (positivo para la vida en comunidad) fue el *imbaekua*, según Riestler (1986:9), lo malo que se mueve en esta tierra es la fuerza negativa del *mbaekua* y se manifiesta en la persona del *imbaekua*. Ambos son personajes importantes en sus comunidades.

LA TRANSFIGURACIÓN DEL *PAYE*

La transfiguración étnica y cultural, por ende también la transfiguración religiosa, hace referencia a la reconfiguración de las matrices o formas religiosas y espirituales existentes en el momento del contacto, hasta desarrollar nuevas configuraciones sociales en los procesos de colonización y de formación de los estados nacionales, que recuerdan, sin reproducir linealmente, aquel pasado (Bartolome, 2008). El *paye* fue categorizado por muchos misioneros asentados en el Chaco y en el umbral al Chaco, formando misiones o reducciones de indígenas, como aliado del mal y contrario a los intereses de los misioneros, quienes tenían la misión de evangelizar y de reclutar mano de obra como parte del proceso civilizatorio llevado a cabo en la región.

Los misioneros jesuitas dejaron registradas las prácticas chamánicas llevadas adelante por personajes que ellos definieron como ‘hechiceros’, denotando una

“relación con el demonio y, probablemente, una asociación con las “brujas” europeas, de esta manera, se demonizaba una figura central de la sociedad indígena intentando desacreditarla para reducir su influencia”. (Rosso, 2012:169).

La evangelización como proceso civilizatorio requería que los indígenas renunciaran a muchas prácticas y creencias chamánicas. En su análisis de los escritos de los misioneros en el Gran Chaco Americano, Cintia Rosso (2012) identifica los procesos de diferenciación y etnificación de los pueblos de la región, entre los que se incluyen los pueblos asentados en el umbral al Chaco. La autora menciona que “en los escritos de los sacerdotes es clara la oposición entre los misioneros, quienes representaban la luz y la fe, y los chamanes, quienes personificaban las tinieblas y el error” (Rosso, 2012:170).

Teniendo en cuenta que las misiones se fundaron en el siglo XVII con las misiones jesuíticas primero, y luego con las franciscanas en el siglo XIX, y con las evangélicas en el siglo XX; se puede analizar la profundidad temporal de los cambios en la espiritualidad y/o religiosidad de estos pueblos asentados en el umbral al Chaco Americano. Estos cambios hicieron eco y modificaron la dinámica de la vida indígena, y amoldaron los intereses de la sociedad criolla

o mestiza en un ámbito de conflicto y resignificación del mundo y la vida de los actores involucrados. Estos cambios tienen que ver con diversos procesos históricos, como las guerras interétnicas, las alianzas con los blancos, las migraciones y movimientos poblacionales, con la guerra del Chaco y el trabajo en los ingenios en el noroeste argentino llamado *Mbaporenda* (tierra de trabajo), con la evangelización a través del movimiento poblacional indígena hacia las misiones y los ingenios (Roso, 2012:166). Como bien lo analiza Roso (2012), el camino civilizatorio en las misiones se topó con los chamanes, que muchas veces jugaban el papel de líderes ante los despojos de la colonia (guerras, saqueos, genocidio), por lo que se convirtieron en enemigos de los misioneros.

Según Thierry Saignes, en su historia de los chiriguanos, los chamanes compiten directamente con los sacerdotes para “*conocer el fin del mundo y el camino de la salvación*” (Saignes, 2007:243). Es decir que, en estos episodios de enfrentamiento entre los sacerdotes y los chamanes, se evidencia la construcción de la etnicidad basada en la figura del chamán, que lucha por espacios de poder, acumulando potencia mágica frente a la evangelización y a los mandatos políticos. Al respecto, analiza Saignes que

“para los chiriguano (y sobre todo para los líderes), el recurso misionero aparece como la única vía de contrarrestar la seducción chamánica: permite conjurar la imposición de un poder ilimitado fundado en el terror de una palabra apocalíptica”. (Saignes, 2007:245).

El cristianismo se impone en las misiones como un nuevo orden social y moral, en estos contextos, las prácticas chamánicas heredadas de los antepasados y reactualizadas son un obstáculo. La función de las misiones chiriguanas del Chaco y del umbral al Chaco fue la de tutelar a los pueblos, sometidos a un régimen colonial, junto con las estancias y los fortines, que funcionaron como fronteras civilizatorias. Sin embargo, la figura del sacerdote paulatinamente fue tomada como la de un *paye*. Al respecto, Saignes analiza que:

“El misionero deviene un prisionero de sus dobles obligaciones como jefe -generoso en palabras y bienes- y chamán -garantía mágica de la abundancia y la salvación”. (Saignes, 2007:269).

Estamos frente a un conflicto entre los actores involucrados dentro de un sistema chamánico, donde el propio chamán puede ser reemplazado de sus antiguas funciones dentro del grupo social. En este sentido, la presencia de las misiones y de la evangelización tuvieron su influencia en la transfiguración cultural de la figura del *paye*.

Cuando llegaron los misioneros a la región del actual noroeste argentino, a comienzos del siglo XX, el panorama religioso ya se mostraba complejo y concomitante a los procesos de desarrollo del capitalismo en la zona. Por ejemplo, se puede afirmar que la instalación de las misiones evangélicas en la región están íntimamente relacionadas al desarrollo de las industrias azucareras en distintos puntos del umbral al Chaco, donde los chiriguanos, ava guaraní, chanes, tapietes, wichis y otros pueblos, se asentaron en busca de trabajo.

Las misiones y las zafra fueron lugares propicios para el intercambio simbólico y material entre misioneros e indígenas, “un lugar privilegiado para la difusión y expansión de elementos de una nueva identidad indígena y evangélica” (Espinoza, 2017:203). Al tratarse de escenarios interculturales, allí se forjaron nuevos procesos de identificación y se manifestaron prácticas de construcción de una etnicidad política y evangélica. Interesante el planteo de Espinoza (2007) de tomar la zafra como una intersección y un ámbito privile-

giado para la expansión del evangelismo entre los guaraní hablantes (Espinoza, 2017:203).

Las misiones católicas franciscanas estuvieron trabajando con los guaraníes (Pérez Bugallo, 2017), tanto del sur de Bolivia como del norte de Argentina. Instaladas en la Cordillera Chiriguana, también fueron una intersección, un espacio de negociación entre los sacerdotes y los chamanes. Estos procesos de misionalización, ya entrado en el siglo XX, demuestran que los indígenas de la zona ya estaban cristianizados, algunos católicos y otros evangélicos, quienes se refugiaban en las misiones también como parte de sus estrategias de supervivencia.

Los trabajos que se dedican a estudiar estos procesos de misionalización, en el contexto del noroeste argentino, no hacen mención de la presencia de los chamanes en las misiones franciscanas o evangélicas, aunque a través de la historia oral de algunos ancianos sabemos que coexistían, en el siglo XX, las prácticas chamánicas dentro de las misiones, siendo los chamanes muchas veces bautizados en la fe cristiana. Estas nuevas reconfiguraciones de los roles y las categorías sociales fueron cambiando en función de hacer lo más llevadero posible los sufrimientos y despojos a los que fueron sometidos los pueblos indígenas en la colonia y en la república.

Por otro lado, está registrado que en las propias misiones, los chamanes mantenían la cultura de la palabra. Al respecto, Centurión Meneles analiza que

“como alma y palabra son la misma cosa, al ser producto del contacto con los Dioses, son palabras verdaderas, por eso en el ritual del bautismo es donde el chamán, a través de la imposición del nombre del monte, que realiza la unión del niño con la naturaleza. En esta cultura centrada en la palabra, el chamán cumple un papel fundamental, al ser el elegido por los Dioses para a través de los sueños recibir las palabras sagradas que indican el camino verdadero, el camino de la perfección, aspiración última Ava-Katu-Ete”. (Centurión Meneles, 2013:121).

Incluso los chamanes podían, a partir de la transfiguración cultural de sus prácticas, realizar actos que solieran ser exclusivos de los sacerdotes, quienes al igual que los chamanes, tenían una oratoria evangelizadora que también los hacía dueños de la palabra. En este sentido, coincidimos con Villar (2007) cuando afirma que los sistemas chamánicos guaraní o chané no fueron hostiles al cambio cultural, sino abiertos, no dogmáticos, maleables e integradores. El autor plantea que “esta plasticidad le permite operar como un lenguaje ideal para el contacto multiétnico, un elemento de equilibrio que opera en las márgenes y en los puntos de contacto” (Villar, 2007:160).

El mismo autor afirma que, el sistema chamánico guaraní y el sistema chamánico chané, tienen o comparten conexiones significativas, como un universo de nociones y valores. Analiza también que, los chamanes chané

“eran percibidos como competidores en la carrera por los corazones, las almas y las mentes, sino que su mismo modo de vida constituía un escándalo moral —la remuneración que los enfermos les daban, por ejemplo, indignaba a los sacerdotes, quienes veían tras todo chamán a un embaucador, charlatán o estafador—. Los religiosos tampoco admitían el carácter benéfico de ciertos chamanes, considerados enemigos de la evangelización —cuando no, en las versiones más exaltadas, aliados del mismo demonio—. Sin embargo, no es menos cierto que, al combatir a los especialistas nativos, los misioneros los reconocían, de algún modo, como iguales, y entonces reforzaban su prestigio”. (Villar, 2007:163).

Sin lugar a dudas, estos sistemas chamanicos, que pudieron ser catalogados como chiriguano chané, manifiestan una transfiguración religiosa, que no se abandona, pero que si se resignifica a través del uso de elementos y rezos católicos o evangélicos para aprender a manejar el poder de los otros, en este caso, de los sacerdotes, criollos e inclusive, de otros pueblos indígenas del Chaco como el poder de los chamanes wichí, que eran altamente valorados por los guaraní y los chané. Estas apropiaciones se combinan en una fuente ecléctica e intercultural como lo eran las misiones.

Los estudios de Idogaya Molina (1978) y Bossert (2000) sobre chamanismo guaraní-chané en la provincia de Salta, han demostrado que sus pautas y estados de salud dependen, en gran medida, de relaciones establecidas entre seres humanos y no humanos (almas de muertos, ancestros divinizados, espíritus de animales-chamánicos, etc.). Las experiencias y representaciones de este tipo de chamanismos, marca la relación con los muertos, en tanto, condición ontológica inacabada, a la vez, y relaciona la vida habitual de los vivos. Por otro lado, estos estudios del chamanismo guaraní-chané, exponen las diferentes esferas de la espiritualidad y la religiosidad guaraní: tipos, iniciaciones, terapias y ritos chamánicos de los *paye*; teofanías y personajes míticos (*tumpas* e *Iyas*); espacios cosmovisionales (*ava* y *aña*) y sus nociones de enfermedad, muerte y cura.

Los aportes de Villar (2007) permiten pensar en como la naturaleza y la cultura asientan una base cosmopolítica en su entorno, indivisible, generando prácticas de salud, conductas, sueños y demás vinculaciones (de género, usos permitidos del espacio, relaciones con la flora y fauna, etc.) entre las personas, el monte y las fuerzas espirituales que lo habitan.

Gran parte de estas comunidades guaraníes y chané (que incluye la variedad de grupos étnicos y lingüísticos) del noroeste argentino, migraron desde tierras chaqueñas bolivianas durante siglos, siendo la del último siglo XX la más contemporánea, conformando núcleos bastantes numerosos, establecidos ya desde el siglo XIX y fundamentalmente, luego de la Guerra del Chaco. Si bien existen fronteras étnicas/lingüísticas entre los llamados chiriguanos o actuales guaraníes, las mismas no están definidas territorialmente, aunque es posible señalar un predominio de los *ava* guaraní, hablantes en el área de frontera argentina-boliviana (Combès 2005:20). Ya ha sido estudiada, por Isabel Combès (2005), la relación histórica establecida entre las etnias chané, *izoseños* y *ava* guaraní, para el actual territorio boliviano, no así para el lado argentino. Sin embargo, podemos deducir, a partir de sus análisis, que muchas de las familias que viven en comunidades a la orilla de la ruta nacional 34, provienen de la zona del Izoso (Bolivia). De acuerdo a estos estudios etnohistóricos¹, esta región posee un marcado sello chané, aunque las comunidades que allí habitan no se reconocen como tales ni hablan la lengua chané (del tronco arawak), sino que emplean una variación del *ava* guaraní (del tronco tupi guaraní).

Dentro del territorio boliviano se dio un proceso de reconfiguración étnica, en el cual los *izoseños* devinieron con el tiempo en “guaraníes”, olvidando su herencia chané (Combès, 2005:314). Estos procesos de etnogénesis van acompañados de una fuerte guaranización lingüística. En cambio en Argentina, el pueblo Chané ha realizado un proceso diferente, cuenta con el reconocimiento oficial del Estado Nacional y reconoce una cultura y lengua propia, aunque se saben emparentados con los guaraníes. Los *izoseños* y los chané de Argentina, si bien están parcialmente guaranizados, mantienen sus fronteras étnicas con los chiriguanos o guaraníes (Bolivia), llamados *ava* guaraní en Argentina (Casimiro Córdoba y Flores, 2017).

Sea guaraní (*izoseño*, *ava*, *simba*) o chané, *paye* o *ipaye*, son los términos utilizados entre ellos para designar a los “mediadores entre el mundo

terrenal y el mundo espiritual [que] tienen el poder de diagnosticar enfermedades, curar, apoyar y guiar espiritualmente a las personas” (Hirsch, Huenan y Soria, 2015:23). Como se observa en esta definición, la función de promotor de salud indígena tradicional parece aunar no solamente las curas físicas, sino también, a las espirituales.

El tema de la espiritualidad del chamanismo guaraní y chané, se puede asociar con ‘lo psicológico’, suponiendo que ese “mundo espiritual”, y los seres que lo habitan, actúan en la construcción de la personalidad y la subjetividad guaraní. A partir del estudio de los análisis planteados por los diferentes autores citados en el artículo, se puede pensar que las prácticas y funciones del *ipaye* están basadas en procesos de cristianización de su espiritualidad tradicional:

“El *ipaye*, a través de diferentes técnicas como el uso del cigarrillo, cantos o rezos, plantas medicinales y sueños, logra identificar las causas de la enfermedad y restablecer la salud del paciente. A partir de los procesos de evangelización católica y evangélica, ha disminuido la creencia y la presencia del *ipaye* entre los miembros de las comunidades guaraní y chané, pero aun así muchas personas siguen confiando en sus poderes curativos y su capacidad para erradicar la enfermedad”.(Hirsch, Huenan y Soria, 2015:23).

Con esta afirmación, los autores se plantean, en la misma línea de análisis y con mayor profundidad, cuáles son esas múltiples facetas del chamanismo guaraní-chané, y como son las relaciones entre este y el cristianismo (católico y evangélico).

Muchos casos estudiados muestran que, la iniciación al chamanismo, entre los grupos indígenas chaqueños (wichi, chulupí, toba, guaraní), se produce a partir del contacto de una persona con entidades o alteridades poderosas que le otorgan el poder de cura, o a través de la enseñanza personalizada de un maestro espiritual (Wright, 2008). Los estudios sobre chamanismo guaraní consideran a los *payes* como practicantes de la medicina tradicional, pero poco han tenido en cuenta las relaciones inter-substanciales con otras especies y alteridades con las cuales conviven. Si bien, los sistemas chamánicos amerindios y sus prácticas son complejas y diversas, las particularidades de los *ipayereta* guaraní se manifiestan en el uso de determinadas técnicas para mediar con las fuerzas espirituales (no humanas) que operan en sus sistemas cosmopolíticos. Pues estos *payes* acceden a “otros mundos” y a la adquisición del “poder de cura”, ya sea a través del consumo de plantas y sustancias específicas, o través de los sueños y de técnicas corporales para evocar sus experiencias chamánicas (Riester, 1998, Idogaya Molina, 1978).

MEDIACIONES ESPIRITUALES: LOS GUARANÍ Y LOS CHANÉ EN EL AHORA

La figura del *paye* se reconfigura en la actualidad a partir de la categoría de médico tradicional. Esta categoría, si bien impone una legitimidad enmarcada en la medicina occidental, se la utiliza para no manifestar la condición de *paye* que algunas personas poseen, legitimando sus prácticas en el uso y conocimiento de plantas medicinales. Solo en una relación de confianza, los médicos tradicionales que son a su vez *payes*, pueden manifestar su trabajo completo, pues los que son *paye* lo ocultan a la mirada occidental. Esto debido a los procesos de evangelización que han permeado las prácticas de los *payes* guaraní y chané, siendo muchos de ellos profesantes del evangelismo y del catolicismo.

En el trabajo etnográfico que se viene realizando desde el año 2015 al 2019, se ha corroborado que los sistemas chamánicos guaraní/chané y los saberes locales, están yuxtapuestos a los sistemas de creencias cristianas. Algunos de los médicos tradicionales guaraní y chané, que se han convertido al evangelio, no dejaron de practicar sus rituales de curación a partir del secreto y en diálogo con los diferentes *iyas* o seres de la naturaleza.

El trabajo etnográfico se realizó en comunidades que se auto reconocen como guaraníes y chané en el norte de Argentino, pero donde viven en pluriétnicidad con familias chané, izoseñas, simbas, ava y tapietes, conviviendo en estos espacios. De hecho, los matrimonios interétnicos son muy comunes y sobrepasan los límites étnicos, habiendo matrimonios con criollos y extranjeros (europeos).

Durante las etnografías en comunidades guaraníes y chané, se ha intercambiado experiencias con cinco médicos tradicionales, de los cuales tres son *payes*. Cuatro de ellos son evangélicos, mientras que uno es católico.

Médicos guaraní chané	Saberes locales	Espiritualidad y religion	Cargo en comunidad
Medico tradicional 1	Ex paye	evangélico	cacique
Medico tradicional 2	Paye	evangélico	mburuvicha
Medico tradicional 3	Saber sobre plantas	evangélico	mburuvicha
Medico tradicional 4	Saber sobre plantas	católico	mburuvicha
Medico tradicional 5	Ex paye	evangélico	cacique

Este cuadro de cruces de roles permite visualizar las articulaciones religiosas, políticas y étnicas entre los médicos tradicionales. El análisis de estos aspectos desentraña la etnopolítica indígena guaraní chané, que expresa prácticas y saberes locales. En este sentido, el liderazgo debe ser analizado articuladamente con las prácticas religiosas y chamánicas.

Como se aprecia en el cuadro anterior, la transfiguración de la figura del paye a médico tradicional, es producto del proceso de evangelización, donde los ex payes adquieren nuevas nociones para la organización de su trabajo de cura física y espiritual. Por otro lado, el aspecto político también está presente dentro de los roles religiosos que tienen los médicos tradicionales en sus comunidades. Ellos detentan ciertos privilegios de status intra e intercomunitarios para el reconocimiento de sus saberes. Tanto los que solo manejan plantas como aquellos que todavía manejan poderes mágicos con la cura por secreto y la alianza con distintos tipos de seres espirituales, son muy solicitados en sus comunidades, e inclusive tienen una agenda de acciones conjuntas con otras autoridades comunitarias, es decir que, ninguno de ellos solo se dedica a ser médico tradicional, sino que cumple funciones importantes dentro de sus comunidades.

Los médicos tradicionales también demuestran tener ese conocimiento que se adjudica a los payes, el saber hacer en diálogo con los seres espirituales, aunque parece que en diferentes niveles de conocimiento. Los secretos y las formas de hacer los ritos manifiestan el nivel de conocimiento que maneja el médico tradicional. Lo que todos reconocen es que, la naturaleza tiene una agencia social dentro del mundo que comparten. Por ejemplo, en palabras de uno de los médicos, “los arboles saben lo que necesitamos, por eso cuando usas sus hojas o corteza le tenes que pedir permiso, no al árbol en si, sino al espíritu del árbol” (médico tradicional 2), de esta manera funciona su carácter medicinal, un poco a través de pedir permiso, y un poco peticionando la cura.

Así, los remedios naturales basados en plantas medicinales con los que trabajan los médicos tradicionales, están mediados por peticiones o rezos a los seres espirituales, lo que garantiza una cura por secreto. Cuando encuentran un árbol que es verdaderamente poderoso y sanador, ellos lo mantienen y lo cuidan, se sientan y hablan con él, le explican que lo necesitan para curar, le hacen ofrendas y promesas. De igual manera cuando van a utilizar las hojas o corteza, no maltratan al árbol, sino que lo tratan con mucha delicadeza para no hacerles daño.

Todos ellos tienen que estar en armonía con el principal ser espiritual para el paye y para el pastor, es el dueño de la palabra o el ser espiritual que te confiere el poder de la palabra. Tanto la palabra del médico tradicional dirigiéndose al árbol como la del pastor dirigiéndose a Jehová, es sagrada en el sentido de que en ella se manifiesta un ser espiritual. Así, el médico tradicional y el pastor se convierten en medidores espirituales.

Por otro lado, los médicos tradicionales que se han convertido al evangelio, muchas veces niegan sus poderes o saberes mágicos religiosos, dado a que en este dogma el chamanismo está sentenciado como pecado. Sin embargo, no vemos que sea una contradicción al interior de la vida de cada uno de ellos, al contrario, vemos que se asumen y no se niegan en la intimidad de las familias. Por otro lado, se ha notado que en esferas públicas prevalece el estatus de creyente o la identificación con el evangelio, dejando a un lado la de mediador y sanador.

Sin embargo, más allá de la adscripción religiosa, los médicos tradicionales cumplen un rol en sus comunidades y hacen pactos con los seres de las plantas y animales del monte. Respetan y hacen agradecimientos después que los pacientes sanan, si no vuelven a la fuente u origen de la cura, que es el propio monte con sus seres espirituales, la práctica de cura no tiene su efecto ritual. Esto está naturalizado entre los médicos tradicionales, porque ellos son parte de ese monte, es “lo natural” para ellos, más allá de su evangelización.

A MODO DE CIERRE

En este artículo se analizaron algunos de los cambios generados en la espiritualidad guaraní tradicional tras el contacto intercultural con el cristianismo católico y evangélico. Se vio como la figura del paye se fue transfigurando, pero no dejó de tener un rol político en las nuevas reconfiguraciones identitarias de los guaraní y chané.

En las etnografías presentadas como estudios de casos, se ve que las variantes del cristianismo se asientan junto al chamanismo en las comunidades indígenas donde realizamos nuestro trabajo de campo. Entre los indígenas guaraníes del umbral Chaco salteño, se configuran realidades y situaciones heterogéneas, con respuestas localizadas y diferenciadas a los problemas de salud y cura de enfermedades.

Las prácticas chamánicas están asociadas y yuxtapuestas a las configuraciones evangélicas y católicas, y moldeadas en el paradigma de la medicina occidental, lo que muestra el carácter heterodoxo del *paye* o *ex paye* en relación a los aspectos etnopolíticos y al liderazgo al interior de las comunidades.

En este sentido, este sistema chamánico fue reconfigurándose, no solo adaptándose a las necesidades de salud y de cura, sino también, manteniendo su carácter etnopolítico en la actualidad. Es así que encontramos en el trabajo de campo, que las lógicas de estos grupos, tal como lo afirma Bartolomé,

exhiben una plasticidad y una gran capacidad adaptativa (Bartolomé, 2008). La reconfiguración de los guaraní y chané representa la transfiguración de una colectividad cultural y lingüística a partir del desarrollo de un culto milenarista cristiano y una doctrina salvacionista, liderados por los chamanes (De Rose y Langdon, 2013:18).

No cabe duda que el rol político de los médicos tradicionales es parte de un desdoblamiento de una transfiguración más amplia, donde la figura del chaman se reconfigura en escenarios de nuevas espiritualidades en las comunidades indígenas contemporáneas. En este trabajo traemos a colación del debate sobre la agencia de los *payes* y el desarrollo de estrategias identitarias, que permiten mantener y transmitir el conocimiento y reconfigurar la espiritualidad indígena.

NOTAS

¹ Etnógrafos como Eric Van Rosen, Erald Nordeskiold, Alfred Metraux, y sacerdotes como fray Mingo de la Concepción, Bernardino de Nino, Alejandro Corrado, Antonio Comajuncosa, etnohistoriadores como Isabel Combés y Thierry Saignes entre otros.

BIBLIOGRAFÍA

BARTOLOME, Miguel. “Oguerojera (desplegarse). La etnogénesis del pueblo Mbya guaraní”. *Itha* 10 (1): 105-140, 2008.

BOSSERT, Federico. Las almas de los muertos entre los Chané”. Dissertação (X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica) – Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2000.

CASIMIRO CÓRBOBA, Ana V.; FLORES Maria Eugenia. El maestro bilingüe guaraní. Escuela, estado y pueblos originarios. Inédito, 2017.

CENTURIÓN MENELES, Hugo Florencio. Observaciones sobre chamanismo y el rito del bautismo entre los Ava-Katu-Ete. *Cadernos do LEPAARQ – Textos de Antropologia, Arqueologia e Patrimônio*, v. X, n. 19, p.121-137, 2013.

COMBÈS, Isabel. Etnohistorias del Izoso Chané y chiriguano en el Chaco Boliviano (S. XVI y XX). La Paz Bolivia: PIEB y IFEA, 2005.

ESPINOZA, Mariana. Fragmentos “más o menos guaraníes” de una visión evangelica en el Ingenio La Esperanza. In: CERIANI CERNADAS, César (Ed.). Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur, 2017.

FLORES, María Eugenia. La coca y los modos de hacer: Una aproximación etnográfica a la agencia de la planta en terapias y rituales populares de Salta. Dissertación. (Doctorado en Antropología) Departamento de Posgrado Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2017.

HIRSCH, Silvia; HUENUAN, Catalina; SORIA, Marcelo. Guaraníes, chanés y tapietes del norte argentino. In: Ministerio de Educación de la Nación (Tomo 2). Pueblos Indígenas en Argentina. Historias, culturas, lenguas y educación, - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ministerio de Educación y Deportes de la Nación, 2016.

IDOYAGA MOLINA, Anilde. Shamanismo Chiriguano. Cuadernos Franciscanos, nro. 49, Los grupos aborígenes del límite occidental del Gran Chaco. Salta: Convento San Francisco, 1978.

METRAUX, Alfred. *Migraciones Historicas de los Tupi-Guarani*. Chaco: Resistencia, 1974.

- METRAU Alfred. Le Shamanism chez les Indiens de l'Amérique du Sud Tropicale. *Acta Americana*, vol. II, p. 195-219, 1944.
- PEREZ BUGALLO, Nahuel. Memorias de la Misión de Altolozano: guaraníes y franciscanos en el Ingenio San Martín del Tabacal 1938-1970. In: CERIANI CERNADAS, César (Ed.). Los evangelios chaqueños. Misiones y estrategias indígenas en el siglo XX. Buenos Aires: Asociación Civil Rumbo Sur, 2017.
- PRITCHARD, Evans. Brujería, magia y oráculos entre los azande. Barcelona: Anagrama, 1976.
- RENARD CASEVITZ, FM; SAIGNES, T; TAYLOR AC. Al este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XV y XVII. Perú: Abya Yala, 1988.
- ROSSO, Cintia. Los “hechiceros” guaycurúes en el Gran Chaco durante el siglo XVIII. *Maguaré*, v. 26, n. 1, p. 161-194, enero, 2012.
- RIESTER, Juergen. Aspectos del chamanismo de los Izoseño guaraní. *Suplemento Antropológico Revista del centro de estudios antropológicos*, vol. XXI, n. 1, p. 263-283, 1986.
- RIESTER, Juergen. El Gran Fumar, chamanismo guaraní. Bolivia: Santa Cruz de la Sierra, 1998.
- SAIGNES, Thierry. Historia del pueblo chiriguano. Bolivia: Plural, 2007.
- SANTANA DE ROSE, Isabel y LANGDON Esther. Chamanismo guaraní contemporáneos en Brasil: un estudio de transfiguración cultural. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 49 (1): 105-127, 2013.
- VILLAR, Diego. Religiones omnívoras: el chamanismo chané y las relaciones interétnicas. *Anthropologica*, año xxv, n 25, pp. 157-170, 2007.
- VILLAR, Diego. La religión del monte entre los Chané. *Suplemento Antropológico*, vol. xlvi, n 1, p.151-202, 2011.
- VILLAVICENCIO MATIENZO, Víctor Rene. La narrativa guaraní-chiriguano: una aproximación hermenéutica. *Dissertação. (Doctorado em Filosofia) – Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía Departamento de Filosofía del derecho*, 2007.
- WRIGHT Pablo. Ser en el sueño: crónicas e historias de vida toba. Buenos Aires: Biblos, 2008.

SUBMETIDOS EM: 01/03/2019.

APROVADO EM: 15/10/2019.

INTERSECÇÕES ENTRE MATERIALIDADES E SONORIDADES NA CONSTRUÇÃO DA CATEGORIA *IYAMA*KA PARESI-HALITI *INTERSECTIONS BETWEEN MATERIALITIES AND SONORITIES IN THE CONSTRUCTION OF PARESI- HALITI IYAMA*KA CATEGORY

Bruno Oliveira Aroni

bruno.aroni@gmail.com

Indigenista Especializado na Fundação Nacional do Índio e Doutorando em Antropologia no Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0345-8864>

RESUMO

Entre o grupo indígena Paresi-Haliti, o termo *iyamaka* se refere ao conjunto de flautas secretas associadas a poderosos espíritos, para os quais são dedicados oferendas e rituais. Partindo de uma investigação das condições que possibilitam a presença-viva destes artefatos e dos saberes e técnicas implicados na sua condição sonora, busca-se, sobretudo demonstrar como a fabricação material e a produção musical constituem tecnologias rituais relevantes naquele contexto etnográfico, capazes de garantir relações harmônicas entre os *haliti* e outras entidades não-humanas concebidas em sua cosmologia.

Palavras-chave: Artefatos. Música. Cosmologia.

ABSTRACT

Within the Paresi-Haliti indigenous group, the term *iyamaka* refers to the set of secret flutes associated with powerful spirits, for which offerings and rituals are dedicated. Starting from an investigation of the conditions that allow the living presence of these artifacts and the specialized knowledge and techniques involved in their sonorous condition, it is mainly sought to demonstrate how material manufacture and musical production are relevant ritual technologies in that ethnographic context, capable of guaranteeing harmonic relations between the *haliti* and other nonhuman entities conceived in their cosmology.

Keywords: Artifacts. Music. Cosmology.

Cuando yo estuve entre los Kozarinis, estos indios me calificaron la casa de fiesta (...) de domicilio del demonio de la serpiente, de la Yara-raca (SCHMIDT, 1943, p.53).

A CATEGORIA *IYAMAKA*

No grupo indígena Paresi¹, o termo *iyamaka* designa o conjunto de aerofones rituais proibidos à visão das mulheres e associados a poderosos espíritos, aos quais são dedicados festivais e oferendas, genericamente denominados flautas secretas ou sagradas². O termo é coloquialmente traduzido como *jararaca*. Já os rituais a eles associados são denominados *oloniti*, termo que remete à bebida fermentada consumida em grandes quantidades nestas ocasiões, conhecida também como *chicha*. Como pretendemos demonstrar, a categoria *iyamaka* nos permite expandir a reflexão sobre a produção material amazônica, desconstruindo ocidentalismos teóricos e apontando para uma visão nativa, cosmologicamente e pragmaticamente circunscrita, sobre a materialidade dos artefatos, seja nos processos de sua fabricação ou de utilização ritual. Aponta ainda para uma especificidade associada ao estudo de aerofones rituais, relacionada ao seu caráter musical – a produção sonora aqui entendida como uma técnica específica que contribui e agrega significação a essa classe de artefatos.

A etnografia Paresi distingue tais artefatos de outros objetos do cotidiano, dotando-os de certo grau de subjetividade, agência e presença, noções que serão aqui exploradas em termos pragmáticos – através das consequências práticas sobre a experiência das pessoas ao seu redor. O complexo simbolismo que envolve a categoria *iyamaka* tem como principal referência sua associação com o termo *jararaca* – a espécie de cobra mais venenosa e temida daquela região – o que levou a uma tendência comum na etnografia do grupo de reconhecer em tais objetos uma “*mediação ou encarnação de espíritos predatórios e poderes maléficos da natureza*” (COSTA, 1985, p. 117) e sua associação com demônios (SCHMIDT, 1943). Essa tendência, restrita ao seu caráter simbólico, apresenta-se num contexto em que pouca importância se dava à *presença-viva* dos artefatos, sendo sua realidade questionada e interpretada em termos de uma ficção. Se foram os Paresi dotados de uma “*imaginação fetichista distinta (...) porém fértil em ficções*” (FARIA, 1937, p. 70), caberia hoje um questionamento sobre a realidade desta ficção, ou ainda, da medida em que esta imaginação é capaz de produzir realidade, já que tais artefatos perpetuam-se por séculos, resistindo a anti-idolatria missionária e influenciando os modos de vida deste grupo sem praticamente nenhuma alteração significativa nas práticas que os envolvem.

Superando a oposição entre imaginação e realidade e mesclando uma dose do fato e do feito – uma composição entre determinação objetiva, imaginação subjetiva e experiência prática (INGOLD, 2011) – esta imaginação fetichista parece ser antes uma realização do fato. É neste sentido que a presente abordagem pretende escapar da interpretação etnográfica usual – e baseada num sistema representacional arbitrário de crenças – que reproduziu a designação *flautas sagradas*. Preenchendo lacunas e valorizando uma forma de percepção nativa distinta, baseada em agências sobrenaturais, mas também em modos de ação técnica sobre o mundo, pretende-se demonstrar os meios e tecnologias práticas envolvidas na produção de artefatos capazes de não somente emanar representações culturais em torno de si, mas também desencadear comportamentos elaborados, amplamente utilizados e reproduzidos pelos Paresi.

O problema central que emana de *iyamaka* diz respeito à sua presença-viva (GAIGER, 2011) – ao aparente paradoxo de atribuição de agência, subjetividade e animosidade a coisas que são conhecidas (e concebidas) como inertes. Tal paradoxo, fruto de ampla confusão conceitual, acaba por favorecer a proliferação de definições limitantes da vida dos objetos, associadas a formas de ilusão, projeção, idolatria, fetichismo, magia, histeria ou superstição (GAIGER, 2011). De modo a subvertê-las, trata-se antes de reintegrar as imagens à realidade, admitindo que nossas respostas a elas podem ser da mesma ordem de nossas respostas à realidade (FREEDBERG, 1989). Privilegiando as respostas e

reações diante desses artefatos, nosso foco passa a ser as modalidades de relação que estão em jogo nestes processos de fazer-criar (WALTON, 1990): uma vez emaranhados em redes de relações, podem ser investidos com poderes que são realmente efetivos para coordenar e direcionar comportamentos. O que encontramos nas aldeias Paresi hoje são artefatos inseparáveis da realidade prática – cotidiana e ritual –, operantes numa estrutura que ultrapassa a idolatria religiosa e aponta para um sistema de pensamento e ação sobre o mundo. Mais do que objetos sagrados, adorados por mentes primitivas e fetichistas, os Paresi lidam com as flautas em termos de suas capacidades e causalidades reais, factíveis, de ordem natural, as quais devem ser administradas através de práticas para controlar suas influências sobre os corpos e o ambiente. Por implicar uma dose de perigo, tais relações devem ser conduzidas com extrema cautela, através de técnicas de ação que se transmitem entre as gerações. Tais técnicas serão objeto desta reflexão e reveladas através dos processos de fabricação, cuidado e utilização ritual.

Adoto, portanto, uma postura que descarta a possibilidade de uma ficção fetichista ou da atribuição de um pensamento animista aos Paresi em relação às flautas. Tais argumentos tenderiam a reificar sua mistificação, através da simples atribuição de espírito a objetos inertes. Se, em parte, não descartarei a possibilidade de reconhecer tal espírito dos artefatos – tema que retomarei ao final do texto – buscarei por hora suplementar sua materialidade, definindo os princípios que os vitalizam através do mapeamento de técnicas e processos materiais envolvidos em suas trajetórias de vida, e buscando assim uma definição da força das coisas em termos de fluxos materiais.

(...) trazer as coisas para vida será não uma questão de injetá-las com agência, mas de restaurá-las aos fluxos generativos do mundo de materiais em que surgiu e continuam a subsistir. Este ponto de vista, que as coisas estão na vida ao invés da vida estar nas coisas, é diametralmente oposto ao entendimento convencional antropológico do animismo (...) que implica a atribuição de vida, espírito ou agência a objetos que são realmente inertes (INGOLD, 2007, p. 12).

Atentando para o que poderíamos definir como suas trajetórias existenciais, relacionais e biográficas (KOPYTOFF, 1986), faz-se necessário compreender de que modo as tecnologias envolvidas nestes processos de materialização, de maneira central a fabricação e a nutrição, permitem produzir artefatos complexos, que apontam para relações mais amplas com a alteridade. Nesses processos constitutivos, a transferência de propriedade e domínio (FAUSTO, 2008), a fragmentação e distribuição de subjetividades (GELL, 1998) se fazem elementos centrais, produzindo objetos quiméricos, capazes de gerar através de sua presença certo grau de desconforto e incerteza cognitiva, condensando relações e contradições envolvidas em suas trajetórias de constituição (SEVERI, 2015). As relações com as alteridades participantes, por sua vez, são conduzidas através de uma técnica suplementar, que podemos designar como musicalização (HILL, 1997). Por sua vez, essa camada musical de *iyamaka* sugere um argumento cognitivo a respeito dos processos mentais envolvidos na transformação de sons em imagens em contextos rituais, que será explorado ao final desta reflexão, buscando entender a amplitude das sonoridades sobre o corpo e a percepção humana. Objetiva-se, sobretudo, expandir a compreensão sobre a categoria *iyamaka*, focando nas dimensões pragmáticas e cognitivas descortinadas pelos seus processos de utilização.

TÉCNICAS VITAIS: FABRICAÇÃO, NUTRIÇÃO E OWNERSHIP

Conforme a mitologia Paresi, as flautas *iyamaka* eram originalmente possuídas pela *gente-da-água*³, habitantes dos fundos dos rios que fabricavam e tocavam seus instrumentos para animação de grandes festas de chicha nos terreiros subaquáticos. A transmissão das flautas aos Paresi se deu através do modelo da dádiva (MAUSS, 1974), gerando uma obrigação recíproca a partir de sua doação, o que significa que mais do que um artefato, transmitiu-se uma prerrogativa - um direito e uma obrigação, que é a necessidade de cuidá-la conforme técnicas irrevogáveis. Tais técnicas envolvem, em primeiro lugar, a sua fabricação/materialização e posteriormente sua nutrição - a necessidade de alimentá-las constantemente, a fim de não gerar a sua indisposição diante de seus donos.

A noção de nutrição é fundamental para conceber a categoria *iyamaka*, já que é através dela que se possibilita um controle positivo sobre o potencial de agência contido nas flautas. Através da oferta de alimentos, sua presença-viva e capacidade de agência é atualizada no cotidiano da aldeia. Ofertar alimentos na casa de flautas, de maneira central a chicha de mandioca, mas também carnes de caça defumadas, beijus e tabaco, visa sobretudo acalmá-las (SCHMIDT, 1943; COSTA, 1985), constituindo uma técnica de ação que tem como efeito balancear a causalidade das forças ambíguas da natureza, encarnadas nas flautas, que dão e tiram a vida. Tal manipulação objetiva sobretudo evitar doenças, acidentes, infortúnios, desequilíbrios e, em última instância, a morte de um corpo, que na escatologia Paresi representa a transformação irreversível do mesmo para uma forma espiritual, que passará a habitar outros patamares.

A nutrição das flautas constitui assim uma tecnologia que mobiliza trabalhos tipicamente masculinos e femininos e é dependente de uma série de processos materiais de transformação e negociações subjetivas, já que os recursos oferecidos devem ser literalmente adquiridos, pois são concebidos como propriedades de outrem. Por exemplo, a mandioca, espécie vegetal associada ao corpo da menina mítica chamada *Kokotero*⁴, deve ser processada para preparação da chicha, envolvendo processos como o plantio, colheita, trituração, secagem, cozimento e posterior adição da saliva das mulheres de modo a permitir o processo de fermentação; expedições de caça, por sua vez, envolvem a negociação e oferenda com os seres espirituais donos dos animais de caça, e posterior defumação da carne adquirida para permitir sua conservação; a compra de cigarros nas cidades próximas, o que hoje se tornou um hábito substitutivo do plantio e secagem do tabaco, também exige um processo monetário de negociação. Após a preparação material, as oferendas são enfim efetivadas através de rezas proferidas por mestres rituais, normalmente os mais velhos da aldeia, acrescentando ao contexto de oferta de alimentos uma dimensão verbal e musical.

De maneira complementar, a fabricação destes artefatos mobiliza também um conjunto de ações e processos materiais, que devem ser realizados segundo técnicas e permissões específicas. As flautas *iyamaka* são fabricadas através da extração da espécie vegetal denominada taquaruçu-do-seco, que atualmente só pode ser retirada de um taquaral específico, localizado na cabeceira do Rio Osso, dentro do território Paresi. O denominado taquaral sagrado é assim referido para denotar a exclusividade da fonte da matéria-prima para fabricação das flautas, que é uma prescrição a ser respeitada. Num sentido mais amplo, há uma referência na história oral Paresi tanto à criação-transformação da espécie vegetal taquaruçu-do-seco quanto a criação-transformação do taquaral da cabeceira do Rio Osso. Nesse contexto, o ato criativo envolve,

além de processos materiais, necessariamente as noções de transformação, composição, transubstanciação, negociação e transferência de propriedades (LEVI-STRAUSS, 1989; VAN VELTHEM, 2009).

Tal constatação é importante no caso de *iyamaka*. A mitologia Paresi confirma um sentido amplamente difundido nas cosmologias amazônicas de que as coisas e seres do mundo de hoje, incluindo artefatos, espécies vegetais, animais e corpos humanos, seriam resultado de processos de fusão e transformação nos tempos primordiais, onde a instabilidade posicional permitiu a geração de anatomias compostas (SANTOS-GRANERO, 2009), ideia que colapsa as oposições entre materialidade e personalidade e entre sujeito e objeto. No sentido revelado, objetos materiais podem constituir-se a partir de transformações de corpos de outros sujeitos, carregando fragmentos de suas personalidades distribuídas.

De acordo com o mito de origem do mundo, a espécie vegetal taquaruçu-do-seco surge como uma transformação criativa de uma parte do corpo de um ancestral. No princípio, existiam apenas “*os entes superiores, os homens de cima de cabelo branco, a gente da água, a grande maioria das estrelas, as águas e um montinho de terra*” (PEREIRA, 1986, p. 30). *Miore*, um dos homens de cima, foi criando progressivamente os elementos do mundo a partir de pedaços de sua batata da perna.

“De novo a batata da perna de *Miore* ficou estofada. *Miore* cortou e nasceu o taquaruçu-do-seco, para a gente da água fazer as suas flautas-secretas. No fim, *Miore* disse: — Todos os animais venenosos, que nasceram, vão ser guardas das flautas secretas. A gente da água pegou os taquaruçus-do-seco que nasceram e levou para o fundo da água e fez tudo quanto era espécie de flauta-secreta. Depois tocou e dançou. O chefe da gente da água, *Kalaytewé*, cantou assim: — O terreiro de areia, escorregadio, no fundo das águas, é o meu terreiro” (PEREIRA, 1986, p. 30).

De maneira complementar à origem da espécie vegetal utilizada pela *gente-da-água* para confecção de suas flautas, o antepassado *Nahorekasé* é o dono do taquaral exclusivo, localizado na cabeceira do Rio Osso, que os Paresi utilizam para confeccionar seus instrumentos. O acesso a esse taquaral é proibido às mulheres e restrito aos donos de flauta e seus familiares homens. O fato do taquaral possuir um dono obriga os donos de flauta, sempre que forem em busca de matéria-prima para sua confecção, a fazer oferendas para evitar qualquer indisposição de *Nahorekasé*. A história desse taquaral é reconstituída através do relato de *Zomoizokae*, liderança Paresi:

Nahorekasé habitava uma aldeia e tinha filhos; certo dia, seus filhos se afogaram no rio e morreram. *Nahorekasé* então pediu para a gente da água para desenterrarem seus ossos da areia no fundo do rio; pegou a costela do filho e enterrou na cabeceira do Osso, onde nasceu a taquara do seco; este é o local onde hoje fica o taquaral de onde são retiradas as taquaras para as flautas sagradas; quando mulher vê flauta, *Nahorekasé* lança veneno, feitiço nela (ARONI, 2015, p. 33).

De maneira contrastante, temos aqui a associação da matéria-prima tanto a um dono-controlador como a uma substância/fragmento corporal de um antepassado, neste caso originada a partir do brotamento – ou criação-transformação – do osso da costela de seu filho morto por afogamento – em relação, portanto, com a *gente-da-água*. As múltiplas referências constituintes da matéria-prima vegetal apontam para uma anatomia complexa que torna a fabricação das flautas um ato perigoso, já que o conhecimento das entidades, localidades e das relações que as constituem descortinam uma contiguidade entre pessoas

e materiais. Assim, os Paresi devem respeitar uma série de regras e prescrições específicas para fabricação das flautas, já que a manipulação e transformação de matérias-primas, de modo semelhante ao que propõe Guss para fabricação da cestaria *yekuana*, envolveria tanto a “transferência de ‘propriedades’ [ownership]” (GUSS, 1989, p. 61) como uma “conversão de objetos selvagens em objetos domésticos” (GUSS, 1989, p. 95). O processo de conversão-domesticação lida não somente com a transformação de índices materiais da presença dos corpos dos antepassados, mas também com a transferência de propriedades e prerrogativas entre donos: de um lado, o dono da matéria-prima, que autoriza e permite que, do outro lado, o fabricante se torne dono de sua nova flauta. Se a manufatura envolve negociação e também predação – a extração violenta dos índices materiais – todos os objetos fabricados são, na verdade, campos de força (HODDER, 2012; INGOLD, 2007), marcados por resistências e permissões específicas que devem ser adquiridas e compostas para permitir sua produção.

Ambos os contextos (de fabricação e nutrição das flautas) apontam para um sentido de propriedade distinto, que está por trás de todas as coisas do mundo e é comum nas ontologias amazônicas: para os Paresi, tudo tem dono – animais, vegetais, recursos naturais, localidades e objetos culturais. Neste mundo de donos, mais do que um sentido de posse, subjaz uma noção de mediação, controle e proteção, além de relações marcadas pela constante da oferta alimentar (FAUSTO, 2008; BARCELOS NETO, 2004). Ser dono configura assim uma relação que implica cuidado e responsabilidade – isto é, condições e habilidades envolvidas na relação ativa de ser possuidor de algo – e não mera propriedade como sugere o termo em relação aos objetos materiais, aproximando-se nesse sentido do que sugere o termo *ownership* (FAUSTO, 2008). Sejam eles donos de flauta, responsáveis pela condução correta dos processos envolvidos, ou donos dos recursos, “aqueles que concedem e ao mesmo tempo os protegem” (BARCELOS NETO, 2004, p. 78), ambos encontram-se implicados em formas de relação que ultrapassam a posse, envolvendo negociações, técnicas de manipulação e produção material. Do ponto de vista dos artefatos, poderíamos afirmar que possuir donos constitui uma estratégia para sua sobrevivência, continuidade e vitalidade.

A potencialidade de agência e capacidade de produzir reações diante de sua presença-viva, reside justamente na instabilidade posicional das flautas, na incerteza cognitiva que geram e na sua multiplicidade anatômica, fatores que determinam uma atenção contínua sobre a camada relacional que as constituem. Nesse sentido, a posse das flautas pode ser entendida como uma relação de domínio entre sujeitos, onde artefatos têm asseguradas sua condição subjetiva e capacidade de agência na rede de relações que participam (GELL, 1998; GUSS, 1989; BARCELOS NETO, 2004; VIVEIROS DE CASTRO, 2004; FAUSTO, 2008). Por outro lado, como relativiza Erikson (2009), numa aproximação mais mediativa do que autonomizante, ao interagir com tais artefatos, as pessoas não são necessariamente levadas a interagir com “iguais em *disfarce*”:

(...) as coisas, em vez de serem concebidas como sujeitos independentes, parecem ser consideradas como subordinados semiautônomos. Em outras palavras, as coisas parecem ser menos percebidas como sujeitos plenos do que como totalmente sujeitadas/submetidas (ERIKSON, 2009, p. 187).

São, em termos pragmáticos, submetidas a uma ostensiva vida de dependência de seus donos, enquanto coisas obedientes (ERIKSON, 2009), que pressupõe a estratégia de *ownership*. Tanto para adquirir sua forma, quanto para perpetuar-se na vida social e ritual, uma flauta *iyamaka* depende de seus donos. Sua agência é, portanto, secundária, isto é, subsidiária da ação humana. Devemos considerar, dessa maneira, a possibilidade de que a causalidade associada

às flautas se relaciona não somente à sua existência material pura e simples, nem tampouco à agência potencial e abstrata de seus donos sobrenaturais, mas possivelmente à interrupção do cuidado – ou ausência da ação humana. Nesse sentido, o elemento desencadeador é baseado tanto numa ausência como numa presença. A inevitabilidade da técnica e a necessidade do cuidado determina o contexto de relação entre pessoa e artefato, que não pode ser cessado: mais do que gerar um contexto potencial de relação com o invisível, o que ocorre em nível da prática é um ancoramento da interação entre pessoas e coisas materiais.

Considerando suas trajetórias de vida e os comportamentos que as envolvem, devemos destacar ainda o contraste entre seu tratamento cotidiano e ritual. Se no primeiro contexto as flautas, alojadas e reclusas na casa de flautas hibernam em sono profundo, contidas, adormecidas e mudas – ou parcializadas, despotencializadas e destotalizadas –, durante os festivais o que ocorre é exatamente o oposto: despertadas pelos seus donos e festeiros, são colocadas a movimentar-se pelo pátio da aldeia extrapolando seus limites materiais, emanando suas “vozes” em pura propagação sonora. Suas “vozes” se fazem ouvir através do engajamento do sopro humano sobre seus corpos tubulares, ensaiando uma forma de comunicação não-verbal que se manifesta no mundo perceptível. Os festivais *oloniti* propiciam adicionar às flautas dois elementos fundamentais: voz e movimento, capazes de potencializar seu caráter anímico e comunicativo, exacerbando sua potência e capacidade de se desdobrar sobre outros corpos (ou poderíamos dizer, fazerem-se ouvidas). Além das sonoridades por elas emanadas, agrega-se a ambiência sonora composta ritualmente uma camada de cânticos, verbalizados, significantes, pronunciado pelos festeiros durante as danças das flautas. Trata-se de uma constelação de significados e perceptos evocados que tornam o ritual um momento reflexivo e cognitivo, de efeitos reais sobre os corpos participantes, sendo o alimento e a música idiomas inteligíveis desta interação (SILVA, 1998). Estes dois dispositivos - oferta alimentar e execução musical - são suplementos fundamentais para a totalização e potencialização das flautas, que ultrapassam a função de âncora material. Em sua completude, se tornam corpos artefatuais que se alimentam, se comunicam e retribuem cuidados, cuja interação com os outros corpos se torna possível em termos de substância. Cabe agora explorar os fluxos substanciais tornados possíveis nesta modalidade de interação.

CAMADAS SONORAS: MUSICALIZAÇÃO, CÂNTICOS E VOZES

Durante os rituais *oloniti*, a musicalização como tecnologia parece ser operada através da produção de uma dupla camada sonora, perceptiva e audível, que emana de *iyamaka*: uma primeira instrumental, não-verbal, derivada das melodias das flautas e tributária do sopro humano; a segunda vocal e verbal, constituída através das paisagens sonoras envolventes dos cânticos e seus significados. Reconhecer tais camadas sonoras de *iyamaka* é possibilitar de certo modo sua totalização, já que suas capacidades desdobradas ultrapassam a existência material, potencializando suas formas estéticas e cognitivas no contexto ritual. Em lugar de produtos, devemos enxergar tais camadas como emanações perceptíveis, algo como uma segunda pele, não tátil, mas audível, atrelada ao (*arte*)fato material.

Arrisco a proposição experimental de que os cânticos, nestes contextos, constituem uma forma peculiar de nutrição, enfatizando seu aspecto corporal. Evocando e recuperando a definição de substâncias sonoras (ARONI, 2015) - o som como deslocamento transformativo, capaz de modular imagens

mentais ressonantes – devemos atentar para os efeitos cognitivos da absorção de sonoridades, expandindo a compreensão da função modelar desempenhada pelos cânticos sobre a memória coletiva. Desta forma, temos aqui uma visão de mundo que busca, através de técnicas musicais, inscrever sobre os corpos códigos sociais de fundamental importância, um esforço estético-ritual de cunho claramente político (OVERING, 1991; LAGROU, 2007). Além dos estímulos provocados pelo cantar, devemos ainda considerar a especificidade e possibilidade de articulação de técnicas de audição e políticas da escuta (SAMUELS, MEINTJES, OCHOA; PORCELLO, 2010), em sociedades amazônicas que privilegiam a história oral e o sentido auditivo de maneira explícita (BASSO, 1985; MENEZES BASTOS, 1978; BEAUDET, 1997; PIEDADE, 2004; SEEGER, 1987).

Uma série de elementos é evocada através dos cantos de *iyamaka*. De modo geral os cantos narram histórias e episódios vivenciados pelos antepassados – espíritos que habitam patamares distintos e mantêm os mesmos hábitos Paresi, de maneira central a realização de festas com flautas e consumo de chicha. Chama atenção na estrutura dos cantos a constante evocação de um extenso repertório de nomes de antepassados e nomes de regiões do cosmos, que incluem cabeceiras de rios, morros e principalmente aldeias sagradas, referidas através do termo “terreiros”. Nesses terreiros, principalmente celestes e subaquáticos, que são as moradas dos antepassados, sugere-se que a vida é ritual por excelência, e vive-se num estado perpétuo de abundância e imortalidade. Conforme explicação de Zomoizokae:

Cada música do Paresi tem um terreiro diferente que eles falam; cada um dos espíritos do passado, eles falam aonde é o local do terreiro deles, do trabalho, onde eles moram, onde eles ficam (...) Esses lugares não existem aqui, é em outro lugar, lugar longe – akwakity – é pra onde vai os espíritos; o dia pra mim ir embora dessa terra, já tenho lugar certo na outra terra, numa aldeia, num lugar mais lindo, mais bonito; cada nome tem seu lugar; lá encontra os avós da família; (...) é um lugarzinho lindo, as flores bonita, rios cheios de peixe, tem caça, chicha, cada lugar tem uma festa que não acaba, sempre na festa (...) lá o pessoal é espírito (ARONI, 2015, p. 51-52).

Essa estrutura nominativa – de pessoas e lugares – contida nos cânticos, repetitiva e enfática, sugere uma característica formal relacionada a execução musical, que poderia ser referida como fórmula verbal, um poder musical de nomeação ou ainda, uma manipulação dos nomes das coisas (CESARINO, 2013; HILL, 2011). Tal estrutura remete ainda à nomeação dos recém-nascidos, uma das possíveis motivações dos rituais *oloniti*, momento em que são atribuídos pertencimentos a esses terreiros espirituais e conseqüentemente a uma rede de parentesco específica com os antepassados. Cada nome atribuído confere à pessoa suas prerrogativas e destinos no mundo pós-morte; como visto acima, *cada nome tem seu lugar*. O poder evocativo de nomes contrasta com outra característica dos cânticos, que é a sua parcial incompreensão pelos mais jovens, isto é, a sua composição através de uma linguagem técnica, dos antigos⁵, diferenciada da linguagem ordinária. Tal exotismo linguístico está relacionado tanto à utilização de termos distintos dos atualmente utilizados para se referir a coisas comuns, como também ao extenso repertório de nomenclaturas evocado nos cânticos, que somente são conhecidas pelos mestres rituais após longo período de aprendizado da mitologia e vivência ritual. De fato, duas categorias são recorrentes nessa estrutura verbal: uma cartologia cósmica – ou cosmografia, como sugere Cesarino (2013) – e uma genealogia mítica, que são intensivamente relacionadas e constituem paralelamente uma forma de apreensão da própria cosmologia. Tal repertório é extenso e complexo, e concede à musicalização um fator de aprendizado. Numa tradição tipicamente

oral, a questão que se coloca diz respeito à intensidade, eficácia e alcance desta estrutura musical (e nominal) em termos cognitivos, oferecendo caminhos para composição de uma memória coletiva.

Para além destes aspectos simbólicos – que certamente desempenham uma complexa interferência cognitiva nos seus receptores – devemos reconhecer ainda na invocação sonora um mecanismo que opera através da sua molecularidade (LIMA RODGERS, 2014), isto é, a propagação do comprimento de ondas capaz de produzir transformações vibracionais sobre a matéria – e consequentemente, sobre os corpos e as pessoas. Tal percepção das sonoridades como oscilação vibracional, capaz de inscrever-se no espaço para além do que é visível, rompendo as fronteiras entre enunciadores e receptores, aproxima a música de uma noção de corporalidade fluida (LAGROU, 2007), sugerindo uma investigação da extensão de seus efeitos e das formas de decodificação a que está sujeita a matéria musical, pelos aparelhos perceptivos e cognitivos dos corpos atravessados.

Este sentido corrobora uma noção de que os esforços estético-rituais em contextos como este contribuem para a sondagem de regiões do cosmos e para o trânsito de potências, fazendo da música uma arte intensamente espacial e associada ao xamanismo, conforme argumenta Lima Rodgers (2014) para os *Enawene-Nawe*, parentes próximos dos Paresi:

Por ser a música uma arte/ciência da vibração e do movimento, ela transborda as eventuais corporeidades às quais está conectada, no sentido em que transita num meio transcodificante (proporcionado pelos rituais e suas variadas arquiteturas) destinado a provocar outras corporeidades a revelarem as suas respectivas capacidades de vibração e conexão (...) isso não é uma metáfora, pois a própria vibração inicial de um corpo/instrumento já pressupõe de saída um conjunto molecular, bem como as ondas sonoras ao se propagarem o fazem através da vibração de outras moléculas do meio de propagação (LIMA RODGERS, 2014, p. 411).

Se cânticos e narrativas apontam para uma cartografia, evocando a possibilidade de um mapeamento cosmológico, e a musicalidade como um todo possui um caráter molecular e prospectivo, devemos pensar aqui não em termos de um passado mítico distante, evocado através de imagens e metáforas, mas sim através de uma ação presente, um campo exocentrado, extra-humano e transformacional, que se encontra suspenso no virtual, podendo ser acessado através de práticas xamânicas (CESARINO, 2013). Nesse sentido, a musicalidade pode desempenhar uma função do xamanismo, oferecendo a possibilidade de percorrimento de paisagens cósmicas, traduzidas e tornadas tangíveis através dos cânticos rituais.

Dada esta dimensão espacial, encontramos na categoria *iyamaka* uma configuração musical xamânica (HILL; CHAUMEIL, 2011), onde a produção musical constitui tanto um meio de socializar relações com várias categorias do outro (HILL, 2013) – outros seres, outros lugares – quanto uma tecnologia de sondagem, interação, experiência, aproveitamento, compartilhamento e engajamento com forças ambíguas da natureza, que dão e tiram a vida e constituem a base da reprodução física dos corpos e da continuidade social. Nos rituais *oloniti*, há uma clara estrutura que demonstra a necessidade deste engajamento cosmopolítico, em vistas de garantir a estabilidade social ou convivialidade harmônica (WRIGHT, 2008), num contexto marcado pelas diferenças - entre homens e mulheres, entre humanos e espíritos.

Em termos de performance, durante a abertura dos rituais *oloniti*, os festeiros entram no pátio da aldeia de forma agressiva, tocando as flautas

iyamaka, exigindo oferendas e ameaçando as mulheres que estão dentro das casas proibidas de verem as flautas, furando e penetrando as paredes com as varas *Iohohô*⁶. Nesse momento, fica bastante evidente o caráter ameaçador que o ponto de vista do outro – da diferença – pode oferecer para a vida social. Conforme se desenrola, a trajetória ritual processa um amansamento deste potencial agressivo, através da nutrição e musicalização excessivas, processo gradual e meticuloso, conduzido com atenção pelos donos da festa. Esse abrandamento da tensão e do conflito potencial fica mais explícito quando se passa do pátio para dentro das casas, e homens e mulheres praticam juntos o *Zolane*⁷. O contraste entre a separação inicial entre homens – tocadores de flautas – e mulheres – reclusas dentro das casas – e a integração final, quando ambos, intercalados, dançam o *Zolane*, parece ser em todos os momentos mediado pela música. A música, em ambos os casos, representa um elo entre identidades distintas: seja durante a performance inicial de *iyamaka*, na possibilidade que as mulheres têm, mesmo reclusas dentro das casas e impossibilitadas de visualizar as flautas, de ouvir os seus sons e os cânticos masculinos; seja no momento final do *Zolane*, em que participam junto aos homens, cantando e dançando em conjunto. O som é um elo crucial não apenas entre humanos e seres espirituais, mas também entre os domínios sociais masculinos e femininos (FRANCHETTO; MON-TAGNANI, 2012).

Faz-se importante refletir sobre o caráter fluido e substancial de ambos os idiomas rituais – alimentares e musicais – que representam elos de ligação entre identidades distintas: por um lado, pela substância alimentar chicha, produto da criação-transformação feminina, marcado com a própria saliva das mulheres em composição com o corpo da menina mítica *Kokotero*, uma substância marcada pela sua circulação excessiva e consumo em grandes quantidades, seja para dentro dos corpos, seja vertida ao chão; por outro, representado pelas substâncias sonoras cantadas e tocadas, produtos da criação-transformação do sopro masculino em melodias, em composição aos ossos transformados em flautas do filho de *Nahorekasé*. Ambas as substâncias são capazes de atravessar fronteiras entre os corpos masculinos e femininos – consumidas através da boca ou através dos ouvidos – marcando um caráter fluido, prospectivo e uma correspondência de afetação entre sopro masculino (transformado em som) e saliva feminina (transformada em chicha). Se podemos considerar o som como substância, assumindo a sua fisicalidade, há de fato trocas corporais – de fluidos corporais – em curso durante os rituais *oloniti*.

Notavelmente no contexto amazônico, onde as substâncias consumidas pelos corpos passam a atuar na sua constituição, numa lógica orientada para produção de pessoas (SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979), as sonoridades parecem desempenhar o papel de agentes de fertilização (BEAUDET, 2011), mediando o intercâmbio de substâncias masculinas e femininas para fabricação de identidades e corpos distintos, de cuja intersecção provém a vitalidade, sexualidade e fertilidade. Num ambiente de sociabilidade intensificada, tais como são os rituais *oloniti*, e de maneira semelhante ao que Beaudet afirma para os *Waiâpi*, “(...) seja durante os rituais ou fora deles, o som é sexual, e o som é fértil” (BEAUDET, 2011, p. 389), conotação esta que parece se aplicar ao caso Paresi.

A ALMA COMPÓSITA DE *IYAMAKA*: IMAGEM E MOVIMENTO

Retornando ao termo parcialmente descartado no início desta reflexão – o espírito de *iyamaka* – podemos tecer uma compreensão acumulada sobre

as dimensões de sua forma. Seu princípio de vitalidade é composto por uma multiplicidade de relações, transformações, materialidades e sonoridades, que operam em conjunto para possibilitar sua presença-viva. Por um lado, trata-se de um agregado de imagens acumuladas, uma complexa junção de materialidades fragmentadas envolvidas no seu processo de fabricação-nutrição: ossos e corpos de antepassados, matérias primas vegetais, alimentos e suas transformações. Por outro lado, é também um desdobramento, uma sonda, capaz de se deslocar no espaço, através de suas emanações sonoras, interferentes, prospectivas – movimentos não limitados a visibilidade do mundo material e seu caráter imagético. Esse duplo caráter – imagético/material e quinético/musical – representam a essência de *iyamaka*, uma categoria cuja expressão máxima são os artefatos aerofônicos. Sua complexidade invisível reside justamente em suas capacidades desdobradas e prospectivas, efetuadas através de sua camada sonora, podendo romper as fronteiras dos corpos e penetrá-los, influenciando assim suas composições. Substâncias sonoras emanadas propiciam a condição anímica própria e nutrem a de outrem: consumidas pelo aparelho cognitivo dos corpos, se tornam assim memória, conhecimento e engajamento com o mundo.

Direcionemos nossa reflexão, portanto, para os efeitos cognitivos da presença-viva de *iyamaka*, estimulados por seus desdobramentos sonoros. Como solução ao culturalismo – a dedução das formas culturais a partir de um sistema de crenças – caberia aqui uma transição cognitivista em busca de estados mentais que possibilitam a presença-viva de *iyamaka*. Nesse sentido, a questão relevante passa a ser colocada sobre as formas de transmissão e processamento da informação cultural veiculada por *iyamaka*, através do aparelho corporal operante – faculdades perceptivas e imaginativas. Antes de caracterizar as respostas à presença-viva como confusão ou erro, devemos assumir a possibilidade de requererem uma capacidade altamente sofisticada de engajamento em “*complexas e socialmente coordenadas atividades imaginativas*” (GAIGER, 2011, p. 380).

Tomando de empréstimo a elaboração de um xamã do povo *Kogi*, ensaiamos aqui uma interpretação: se “*pensar é ouvir*”⁸, uma questão central que se coloca diz respeito a relação entre a escuta e a gênese do pensamento - ou ainda, à formação de imagens mentais a partir das diferentes paisagens sonoras. Em outros termos, o estudo de culturas orais deve considerar as tecnologias musicais reflexivas como um importante meio para se produzir e organizar a memória coletiva. Para conceber esta possibilidade, devemos de início abandonar as fronteiras delimitadas do *self* moderno em direção a uma percepção processual e fenomenológica de apreensão do ambiente pelas pessoas, buscando uma aproximação do estudo das sonoridades que seja produtiva para a etnologia. Mediações tecnológicas e práticas de escuta, assim como o conceito chave de *soundscape*⁹ (SCHAFFER, 1994), caracterizam a realidade sônica e seus fluxos – interferentes e constituintes - temas centrais para conceber a substancialidade do som.

Se a informação cultural está claramente associada às narrativas míticas e suas paisagens, não deixa de chamar atenção a diferença entre o mito contado e o mito cantado: de fato, o último possui uma suplementação sonora complexificadora, que poderíamos categorizar como sua rítmica. Tal rítmica, conforme demonstrado anteriormente, mobiliza uma série de elementos formais secundários, que podem ser concebidos como técnicas cognitivas, capazes de modelar os modos de absorção de tais narrativas. Se tomarmos os percursos, transformações, capturas e simbioses (LIMA RODGERS, 1998) de paisagens sonoras não como abstrações, mas como fórmulas musicais operantes, que têm efeitos sobre as pessoas e sua percepção, torna-se palpável a possibilidade das substâncias sonoras, circulantes, absorvidas e metamorfoseadas, gerarem

imagens mentais, direcionando nosso argumento para cada relação entre som e imagem – e de modo mais amplo entre percepção e imaginação (LAGROU, 2007; SEVERI, 2015). As flautas e suas camadas sonoras podem desempenhar funções cognitivas: parecem estar em jogo diversas nuances da decodificação das linguagens embutidas na música – por um lado, a comunicação sonora, não-verbal, puramente audível; e por outro, a comunicação verbal, a linguagem significativa por excelência – através de filtros corporais capazes de transformar dados da percepção em imagens mentais significantes. Dessa forma, meios linguísticos e outros puramente sonoros compõem uma tecnologia de evocação do mito e suas imagens e, portanto, da memória coletiva, cristalizada nos repertórios musicais associados à *iyamaka*.

Tal caráter processual entre sons e imagens parece oferecer condições para uma imaginação participativa dos espectadores, possibilitando os desdobramentos funcionais não de uma representação estática, mas de uma imagética em contínua e profícua projeção e complementação mental, através da irrestrita faculdade imaginativa (LAGROU, 2007; SEVERI, 2015; GAIGER, 2011). Desse modo, a complexidade de *iyamaka* reside justamente na capacidade de gerar continuidade entre a percepção e a imaginação, eclipsando o isolamento dos objetos do mundo e trazendo-os para a corrente de fluxos corporais contingentes. Nessa dialética processual, os termos das relações têm suas posições indefinidas, produzindo estados de incerteza cognitiva. Materializar artefatos vivos não seria um processo que busca sua definição, mas antes uma tecnologia que visa o ancoramento, através de mecanismos técnicos e formais, de suas tensões e complexidades permanentes (SEVERI, 2015), que se atualizam na sua utilização ritual. Estados de dúvida e incerteza são assim fundamentais para compreensão da presença-viva destes artefatos: enquanto hiatos cognitivos, suas lacunas são permanentemente preenchidas através de projeções, em forma de imagens que surgem como respostas aos obstáculos da compreensão, estimuladas através das intersecções entre materialidades e sonoridades coadjuvantes do processo cognitivo.

Não basta descartar a representação substituindo-a pela presença, é preciso diluir a oposição entre matéria e movimento, entre corpo e alma, buscando sua fusão. Se materialidade e movimento não podem ser cartesianamente descritos (INGOLD, 2007), enfatizemos a oscilação entre os termos e a possibilidade de confirmar e reificar as capacidades oscilatórias, fragmentárias e transformativas, assumindo as imagens quiméricas (SEVERI, 2015) e seu papel ativo na construção de cosmologias – não apenas abstratas, mas condutoras de ação no mundo. Não faz sentido conceber um centro sagrado, mas antes os caminhos e camadas que orbitam ao redor destes objetos, assim como a passagem incessante de *dentro para fora*, como solução mais produtiva para se compreender o seu caráter anímico. O problema da figuração, desta forma, é o problema de figurar um fluxo transformacional que oscila interioridade e exterioridade (LAGROU, 2009). A matéria opaca passa a ser vibracional, tal como os fluxos moleculares que a constituem. A categoria *iyamaka* reúne não apenas identidades complexas e múltiplas, mas oferece também uma forma de pensamento fenomenológico e cognitivista distinto, evocado através de suas efetuações. Enquanto artefatos musicais, fazem dos domínios da matéria e do movimento um lugar comum.

As sonoridades constituem um desdobramento e também o fator quinético de ligação e aproximação de materialidades, preenchendo os espaços vazios e lacunas que as separam no mundo físico. Trata-se de uma argamassa audível – e visível através da complementação imaginativa – que, no mundo das coisas palpáveis, possibilita a continuidade entre diferentes domínios materiais, físicos e corporais. A restrição a evocação de certos cânticos fora do contexto

ritual¹⁰ assim como a associação das flautas *iyamaka* à corporalidade¹¹ (ARONI, 2015) fazem parte de uma forma de pensamento que reconhece a continuidade entre domínios distintos: objetos e pessoas não são aqui entidades apartadas, mas perigosamente amarradas através de fluxos sonoros aderentes, manipuláveis, que revelam as intersecções entre materialidades e sonoridades.

NOTAS

¹ Opto pela denominação *Paresi* que é a constante na bibliografia do grupo. Entretanto denominam a si mesmo *Haliti* e dividem-se em subgrupos expressivos: *Waymare*, *Kaxiniti* e *Kozarini*. Pertencem ao tronco linguístico *arawak* e habitam a região de cerrado da Chapada dos Parecis, no noroeste do estado do Mato Grosso. Para maior aprofundamento, ver Schmidt (1943), Costa (1985), Pereira (1986; 1987) e Gonçalves (2000; 2001).

² Atualmente, entre os Paresi, encontramos as seguintes flautas *iyamaka* cuidadas por seus donos em diferentes aldeias: *Amore*, *Zeratyalo*, *Txeyru*, *Ualalotse*, *Tidyama* e *Imokolo*.

³ A cosmologia Paresi categoriza diferentes seres sobrenaturais com os quais estabelecem relações, de forma central os *utyahaliti* (antepassados celestes), *wamoti* (feiticeiros habitantes dos subterrâneos), *yákane* (habitantes do mundo subaquático) e *toloa* (habitantes das matas) (ARONI, 2015; PEREIRA, 1986).

⁴ Conforme o mito, *Kokotero* foi rejeitada por seu pai, pedindo à sua mãe para ser enterrada na roça ao fundo da casa. Do local onde foi enterrada surge a espécie vegetal da mandioca.

⁵ Como sugere Cesarino (2013) para os Marubo, caberia verificar se neste caso a linguagem dos antigos seria mais abrangente e poderia ter alguma associação ao xamanismo, através de uma eficácia metafórica ou encantamento das palavras que potencializam sua agência - como uma “*fala pensada ou ‘soprocantada’ de caráter xamânico*” (CESARINO, 2013, p. 452).

⁶ Varas de taquara decoradas com penas, consideradas “companheiras” das flautas *iyamaka*.

⁷ Se refere tanto ao repertório de cânticos quanto a modalidade de dança circular realizada por homens e mulheres dentro das casas tradicionais.

⁸ Trecho da fala de um xamã do povo Kogi, habitante da região da Sierra Nevada de Santa Marta na Colômbia, em uma sequência do documentário “Aluna” (2012), dirigido por Alan Ereira.

⁹ Análogo ao termo *landscape*, o conceito de *soundscape* (SCHAFFER, 1994) se refere a uma apreciação total do ambiente acústico, contendo tudo aquilo a que o ouvido é exposto em um determinado ambiente sonoro. Dessa forma, enquanto paisagem abrangente, o termo engloba forças contraditórias - “*o natural e o cultural, o composto e o fortuito, o improvisado e o deliberadamente produzido*” (SAMUELS, MEINTJES, OCHOA; PORCELLO, 2010, p. 330).

¹⁰ Determinados cânticos e benzimentos não podem ser gravados e/ou cantados fora do ritual. Caso esta restrição não seja respeitada pode ser perigoso, atrair cobras ou algo de ruim. Aqui, emerge uma percepção da evocação sonora como detentora de uma forma de agência potencial (ARONI, 2015, p. 36).

¹¹ Um dono de flauta certa vez ficou gravemente doente, não conseguindo respirar direito, achando que ia morrer. Nesse período, apareceu misteriosamente em suas costas uma mancha, que foi associada ao motivo encontrado na cestaria chamado *matokolidyo* e que remete à pele das cobras. Sua família, preocupada, foi verificar o estado das flautas que estavam guardadas e constataram que a parte interior da flauta estava obstruída com poeira e galhos, e rapidamente limparam e fizeram novas oferendas. Assim, o dono de flauta melhorou, e a mancha desapareceu. Desse caso, emerge uma situação de correspondência corporal entre o dono e seu artefato, já que a obstrução do tubo da flauta teve como efeito a obstrução da respiração de seu dono (ARONI, 2015, p. 38).

REFERÊNCIAS

- ARONI, Bruno Oliveira. *A Casa da Jararaca: Artefatos, mitos e música entre os Paresi*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2015.
- BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. Tese (Doutorado) – USP, FFLCH, 2004.
- BASSO, Ellen. *A Musical View of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1985.
- BEAUDET, Jean-Michel. *Souffles d'Amazonie: Les Orchestres "Tule" des Wayäpi*. Nanterre: Société d' Ethnologie, 1997.
- _____. "Mystery Instruments". In: HILL, Jonathan; CHAUMEIL, Jean-Pierre (orgs.). *Burst of Breath: Indigenous Ritual Wind Instruments in Lowland South America*. Nebraska, University of Nebraska Press, 2011.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. Cartografias do cosmos: conhecimento, iconografia e artes verbais entre os Marubo. *Revista Mana - Estudos de Antropologia Social*, v. 19, n. 3, p. 437-471, 2013.
- COSTA, Romana Maria. *Cultura e Contato: uma Análise da Sociedade Paresi no Contexto das Relações Interétnicas*. Dissertação (Mestrado) – UFRJ, MN, 1985.
- ERIKSON, Philippe. "Obedient Things: Reflections on the Matis Theory of Materiality". In: SANTOS-GRANERO, Fernando (Ed). *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson, University of Arizona Press, 2009.
- FARIA, João Barbosa de. Nos ermos da pré-história: divagação em torno da civilização e cultura da tribo Parici: a música e a poesia. *Revista da Academia de Letras*, v. 11, n. 1, p. 67-71, 1937.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Revista Mana - Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 329-366, 2008.
- FRANCHETTO, Bruna; MONTAGNANI, Tommaso. When Women Lost Kagutu Flutes, To Sing Tolo Was All They Had Left! Gender Relations among the Kuikuro of Central Brazil as Revealed in Ordeals of Language and Music. *Journal of Anthropological Research*, v. 68, n. 3, p. 339-355, 2012. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23264639>. Acesso em: 20 set. 2018.
- FREEDBERG, David. *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- GAIGER, Jason. Participatory Imagining and the Explanation of Living-Presence Response. *British Journal of Aesthetics*, v. 51, n. 4, p. 363-381, 2011.
- GELL, Alfred. "The Distributed Person". In: GELL, Alfred (Ed.). *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford, Clarendon Press, 1998.
- GONÇALVES, Marco Antonio Teixeira. A Woman Between Two Men and a Man Between Two Women: The Production of Jealousy and The Predation of Sociality Amongst The Paresi Indians of Mato Grosso. In: OVERING, Joanna; PASSES, Alan (Eds.). *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Amazonian Societies*. London: Routledge, 2000.
- _____. Gênero e Mito entre os Paresi. In: FRY, Peter; ESTERCI, Neide; GOLDENBERG, Miriam. (orgs.). *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: AD&P/Capes, 2001.
- HILL, Jonathan; CHAUMEIL, Jean-Pierre. "Overture". In: HILL, Jonathan; CHAUMEIL, Jean-Pierre (orgs.). *Burst of Breath: Indigenous Ritual Wind Instruments in Lowland South America*. Nebraska: University of Nebraska Press, 2011.

HILL, Jonathan. Musicalizing the Other: Shamanistic Approaches to Ethnic-Class Competition along the Upper Rio Negro. In: SULLIVAN, Lawrence (Ed.). *Enchanting Powers: Music in the World's Religions*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

_____. Soundscaping the World: The Cultural Poetics of Power and Meaning in Wakuenai Flute Music. In: Hill, Jonathan; CHAUMEIL, Jean-Pierre (orgs.). *Burst of Breath: Indigenous Ritual Wind Instruments in Lowland South America*. Nebraska: University of Nebraska Press, 2011.

HODDER, Ian. "Thinking about things differently". In: HODDER, Ian (Ed.). *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Malden: Wiley-Blackwell, 2012.

HUGH-JONES, Stephen. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

INGOLD, Tim. Materials Against Materiality. *Archaeological Dialogues*, v. 14, n. 1, p. 1-38, 2007.

KOPYTOFF, Igor. The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. In: APPADURAI, Arjun (org.). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

LAGROU, Els. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

_____. The Crystalized Memory of Artefacts. In: SANTOS-GRANERO, Fernando (Ed.). *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Phoenix: University of Arizona Press, 2009.

LEVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. In: LEVI-STRAUSS, Claude (Ed.). *O pensamento selvagem*. Campinas: Editora Papirus, 1989.

LIMA RODGERS, Ana Paula Ratto de. *Traços nômade: Rítmicas da música ameríndia*. Dissertação (Mestrado). UFRJ, PPGAS, 1998.

_____. *O Ferro e as Flautas: Regimes de captura e perecibilidade no Iyaõkwa Enawene Nawe*. Tese (Doutorado) – UFRJ, PPGAS, 2014.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974.

MENEZES BASTOS, Rafael José de. *A musicológica kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto-Xingu*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, 1978.

OVERING, Joanna. A estética da produção: o senso da comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, v. 34, n. 1, p. 7-33, 1991.

PEREIRA, Adalberto Holanda. O Pensamento Mítico de Paresí, primeira parte. *Revista Pesquisas: antropologia*, n. 1, p. 1-441, 1986.

_____. O Pensamento Mítico de Paresí, segunda parte. *Revista Pesquisas: antropologia*, v. 42, n. 1, p. 448-841, 1987.

PIEIDADE, Acácio Tadeu de C. *O canto do Kawoká: música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu*. Tese (Doutorado) – UFSC, PPGAS, 2004.

SAMUELS, David W.; MEINTJES, Louise; OCHOA, Ana Maria; PORCELLO, Thomas. "Soundscapes: Toward a Sounded Anthropology". *Annual Review of Anthropology*, v. 39, n. 1, p. 329-345, 2010.

SANTOS-GRANERO, Fernando. *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson: University of Arizona Press, 2009.

SCHAFER, R. Murray. *The Soundscape: Our Sonic Environment and the Tuning of the World*. Rochester: Destiny, 1994.

- SCHMIDT, Max. “Los Paressís”. *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, v. 16, n. 1, p. 1-67, 1943.
- SEEGER, Anthony. *Why Suyá Sing: a Musical Anthropology of an Amazonian People*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional – Série Antropologia*, n. 32, p. 2-19, 1979.
- SEVERI, Carlo. *The Chimera Principle: an Anthropology of Memory and Imagination*. Chicago: HAU Books, 2015.
- SILVA, Márcio. Tempo e Espaço entre os Enawene Nawe. *Revista de Antropologia*, v. 41, n. 2, p. 21-52, 1998.
- VAN VELTHEM, Lúcia Hussak. “Mulheres de Cera, Argila e Arumã: Princípios Criativos e Fabricação Material entre os Wayana”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 15, n. 1, p. 213-236, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects Into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge*, v. 10, n. 3, p. 463-484, 2004.
- WALTON, Kendall L. *Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*. Cambridge. Harvard University Press, 1990.
- WRIGHT, Robin. As formações sociorreligiosas da Amazônia indígena e suas transformações históricas. *Ciência e Cultura*, v. 60, n. 4, p. 37-40, 2008.

SUBMETIDO EM: 04/03/2019.

APROVADO EM: 15/10/2019.

“DIVIDIR PARA IMPERAR?”: UMA ETNOGRAFIA DA PRODUÇÃO DE TERRITÓRIOS INDÍGENAS NO LESTE MATO-GROSSENSE

“DIVIDE TO RULE?”: AN ETHNOGRAPHY OF THE PRODUCTION OF INDIGENOUS LANDS IN EASTERN MATO GROSSO.

Luís Roberto de Paula

luis.roberto@ufabc.edu.br

Antropólogo e Docente da Universidade Federal do ABC

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2278-8850>

RESUMO

Expulsos de seus territórios de maneira violenta, perversa e arbitrária entre as décadas de 30 e 50 do século passado, os diversos grupos locais xavante que constituem a “Sociedade Xavante” (Maybury-Lewis, 1984), passaram a retornar e recuperar esse conjunto de territórios a partir da década de 60. Busco no decorrer deste artigo apresentar, fundamentalmente, uma das dimensões da complexa dinâmica socioespacial xavante ao dar ênfase as negociações e articulações envolvidas na produção de fronteiras territoriais numa situação etnográfica extraída de minha experiência em processos de identificação de terras. A partir desta vivência turbulenta e em um esforço retrospectivo tentei organizar o material etnográfico captado naquela situação e busquei compreender os significados embutidos no comportamento fragmentário dos grupos locais xavante diante do processo de revisão de limites de uma de suas terras indígenas. Vale dizer que os grupos locais xavante têm conseguido o reconhecimento de boa parte de suas demandas territoriais (e assistenciais) desde o início da retomada de seus direitos territoriais a partir da década de 1970. Pode-se inclusive pensar que a configuração sociológica fragmentária da “estrutura social xavante” venha ser um dos fatores sociológicos mais importantes para a sobrevivência física e cultural desse povo até o presente momento.

Palavras-chave: Terras indígenas. Conflitos fundiários. Funai. Política indigenista. Xavante.

ABSTRACT

Expelled from their territories in a violent, perverse and arbitrary way between the 30s and 50s of the last century, the various local Xavante groups that constitute the “Xavante Society” (Maybury-Lewis, 1984), started to return and recover this set of territories from the 1960s onwards. In the course of this article, I seek to present, fundamentally, one of the dimensions of the complex Xavante socio-spatial dynamics by emphasizing the negotiations and articulations involved in the production of territorial boundaries in an ethnographic situation extracted from my experience in land regularization proces-

ses. From this turbulent experience and in a retrospective effort I tried to organize the ethnographic material captured in that situation and tried to understand the meanings embedded in the fragmentary behavior of the Xavante local groups in the face of the process of reviewing the limits of one of their indigenous lands. It is worth mentioning that the local Xavante groups have been able to recognize a good part of their territorial (and assistance) demands since the beginning of the resumption of their territorial rights since the 1970s. One can even think that the fragmentary sociological configuration of “Xavante social structure” will be one of the most important sociological factors for the physical and cultural survival of these people to date.

Keywords: Indigenous land. Land conflicts. Funai. Public policy. Xavante.

Imaginar que uma identificação de área indígena corresponda a um simples ato técnico, como buscar antigos cemitérios ou capoeiras, algo tão fácil e direto como verificar impressões digitais, tipo físico ou amostras sanguíneas, não tem o menor fundamento. (...) Uma compreensão racional e científica dessa etapa do processo demarcatório intitulada identificação supõe, portanto, uma investigação antropológica especializada e dirigida, bem como a compreensão plena de que a proposta que daí resulta é um fenômeno político, isto é, um fenômeno que possui igualmente uma dimensão de barganha na qual os atores buscam maximizar os seus interesses face a um certo contexto histórico e uma determinada correlação de forças (OLIVEIRA FILHO; ALMEIDA, 1998, p. 76-77, grifo dos autores).

APRESENTAÇÃO

Este artigo apresenta uma síntese de investigações por mim realizadas há quase duas décadas em uma *situação etnográfica* bem diferente daquela que é classicamente fundamento da antropologia acadêmica: a atuação como assessor de políticas públicas voltadas para o atendimento dos direitos territoriais indígenas. Essa posição, que designo aqui como a de “antropólogo-identificador”, derivou mais especificamente da minha participação em dois grupos de trabalho (GTs) autorizados pela FUNAI para a identificação e delimitação de quatro áreas contíguas à Terra Indígena Parabubure (MT) reivindicadas como “terras tradicionalmente ocupadas” por conjuntos de grupos locais Xavante ali residentes¹.

A “missão” atribuída ao antropólogo num trabalho com esse perfil é a de produzir dados etnográficos baseados em fontes orais e documentais visando subsidiar a elaboração de uma peça jurídica, o *relatório circunstanciado de identificação e delimitação* (RCID), que busca demonstrar a legalidade e a legitimidade das demandas territoriais da população indígena em questão. A elaboração do RCID está vinculada a parâmetros normativos expostos em diplomas específicos sobre a matéria².

É a partir de uma reflexão retrospectiva sobre essa experiência de regularização fundiária que se delinea o objetivo central deste artigo: apresentar uma “descrição densa” do complexo e contraditório processo de produção de fronteiras territoriais indígenas levado a cabo por lideranças Xavante durante o andamento dos grupos de trabalho. A produção dessas fronteiras indígenas encontra-se associada diretamente a (in)tensas dinâmicas de negociação e articulação operacionalizadas entre as próprias lideranças indígenas, como também destas com outros atores não-indígenas envolvidos nessa arena de disputas territoriais³.

É importante destacar que a situação etnográfica foco do artigo encontra-se, também conectada a antigas *situações históricas* que constituem etapas de uma longa trajetória de contato interétnico na qual grupos locais Xavante foram, simultaneamente, subordinados e protagonistas em inúmeros e distintos processos de desterritorialização e reterritorialização (HAESBAERT, 2004) ocorridos no leste mato-grossense desde o século XIX.

Trata-se de uma tentativa de síntese etnográfica de um período histórico recortado metodologicamente a partir da noção de *situação histórica* de Oliveira (1988). O aspecto metodológico fundamental dessa noção que me interessa mais de perto aqui destacar é aquele que define que os eventos investigados:

(...) devem ser interpretados por meio de conceitos já anteriormente definidos, que permitem aprender as finalidades perseguidas pelos diferentes atores, considerando o conjunto de alternativas subjacentes, explicitando as opções e as táticas de ação utilizadas e tentando dessa forma encontrar uma conexão lógica entre a sucessão de eventos descritos (OLIVEIRA, 1988, p. 170).

Essa assertiva é o fundamento da seleção que fiz de um conjunto de eventos compreendido em termos cronológicos a partir de 1985, com as notícias das primeiras reivindicações pela revisão dos limites da Terra Indígena (T.I.) Parabubure, e terminado em 2005, com a entrega dos relatórios de identificação e delimitação das últimas dessas demandas por terras à Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Vale mencionar que há um extenso e consolidado debate teórico e metodológico sobre as noções (e distinções) entre “terras”, “territórios” e “territorialidades” indígenas na etnologia nacional⁴. É possível destacar que, no caso específico das populações indígenas situadas no Brasil, essas distinções têm sido caracterizadas, desde o final da década de 1970, pela oposição conceitual entre a noção de “terra indígena” — produto jurídico-administrativo do Estado nacional — e as de “territórios” e “territorialidades” indígenas, expressão de lógicas espaciais nativas específicas e, portanto, irredutíveis à lógica socioespacial-administrativa mais ampla do Estado nacional. Em poucas palavras, as “terras indígenas” seriam produtos históricos dos “encapsulamentos” político-administrativos aos quais as multifacetadas e dinâmicas “territorialidades indígenas” teriam sido submetidas no decorrer de séculos de expropriação fundiária. (SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1979; OLIVEIRA, 1998; HAVT, 1999, 2001; LADEIRA, 2001; LITTLE, 2002; GALLOIS, 1996, 2004).

Por último e não menos importante, diante da situação etnográfica que será aqui apresentada não há como não lembrar da famosa fórmula do “dividir para conquistar”, base do exercício da supremacia de países colonizadores sobre os colonizados (e, de maneira simétrica, de estados nacionais colonizadores sobre suas minorias étnicas, o que remete aos clássicos debates sobre “situação colonial” (Balandier, 1993[1954]) e “colonialismo interno” (Stavenhagen, 1963). Sem ignorar que a dominação concreta continua a ser um dos ingredientes mais potentes presente na relação entre estados nacionais e minoria étnicas, espero poder demonstrar para além dessa dimensão mais visível do processo, a também coexistência do protagonismo dos grupos locais Xavante na produção das fronteiras territoriais indígenas. Por isso a interrogação presente no título é propositalmente provocadora.

A polarização colonizador/colonizado desaparece e surgem outras polarizações. Assim, temos de buscar talvez uma maior precisão conceitual. Partindo do conceito de situação colonial, tal como formulado por

Georges Balandier, e de descolonização, proposto por Fanon e como acima apresentamos, podemos ver que, em realidade, existem formas diversificadas para além da situação colonial e “pós-colonial” e essas formas complexas continuam sendo exteriores e interiores ao próprio Estado nacional. A condição pós-colonial tem de ser caracterizada, a questão é quais conceitos podem ser acionados para isso. Múltiplas situações coloniais, múltiplas vias de descolonização, múltiplas condições pós-coloniais. Estamos muito longe da homogeneidade que a ideia de colonialidade parece sugerir (FERREIRA, 2014:278).

Apresentados e discutidos em linhas gerais os objetivos teóricos e metodológicos que estimularam a elaboração deste artigo, passemos então à apresentação e análise dos elementos sociológicos e políticos presentes nas situações históricas articuladas ao processo de produção de fronteiras territoriais indígenas no leste mato-grossense.

A SITUAÇÃO ETNOGRÁFICA COMO PARTE DE UMA SITUAÇÃO HISTÓRICA MAIS AMPLA (1985-2005)

Entre 1985 e 2005 foram muitos os pedidos de revisão dos limites jurídicos-territoriais endereçados à FUNAI, por diversos grupos locais Xavante residentes na maioria das suas nove terras indígenas atuais. Em vários desses casos, a FUNAI autorizou distintos grupos de trabalho a realizar os trabalhos de identificação de áreas reivindicadas como terra de ocupação tradicional e, dentre elas, inclui-se a **Terra Indígena Parabubure**, localizada entre os rios Rio Kuluene e Couto Magalhães, formadores do Rio Xingu⁵, referência da situação etnográfica focalizada nesse artigo.

Figura 1 – Localização das atuais nove terras indígenas Xavante



Fonte: De Paula, 2007.

Entretanto, somente em março de 1996⁶ a Presidência da FUNAI autorizaria a ida a campo do primeiro grupo de trabalho (GTs) para identificação de cinco áreas indígenas (I, II, III, IV e V) contíguas, portanto, a Terra Indígena Parabubure⁷.

Um parêntese se faz aqui necessário para que o leitor possa acompanhar com mais facilidade a descrição etnográfica que se segue. Esse conturbado, complexo e não finalizado até os dias de hoje processo de revisão de limites da T.I. Parabubure contou com a aprovação legal e operacionalização em campo de cinco grupos de identificação entre os anos de 1996 e 2003. Assim, como dito acima, o GT inicial teve andamento em 1996. Um segundo e terceiros iriam a campo em 1998. Um terceiro em 2000 e um quarto e último em 2003. Doravante, cada um desses GT será denominado respectivamente da seguinte maneira: GT-1996; GT-1998(A); GT-1998(B); GT-2000 e GT2003.

O primeiro relatório circunstanciado de identificação (RCDI) entregue a FUNAI pelo primeiro GT, portanto, o GT-1996, baseava-se fundamentalmente na apresentação da organização social Xavante e na sua história de contato com segmentos da sociedade nacional. Toda a ênfase argumentativa para legitimar as fronteiras territoriais demandadas pelos grupos locais Xavante recaía sobre o processo histórico de expropriação do que teria sido no passado o território tradicional Xavante.

Figura 2 – Proposta “original” de revisão de limites da T.I. Parabubure (1996)



Fonte: De Paula, 2007.

A FUNAI optaria por não aprovar a revisão de limites territoriais proposta em sua integralidade (portanto a totalidade das cinco áreas reivindicadas) e a alegação central para tanto era a de que o relatório não oferecia elementos técnicos suficientes para caracterizar o conjunto das cinco áreas como “terras tradicionalmente ocupadas” pelos Xavantes a partir de seus “usos, costumes e tradições” ou como portadoras de recursos ambientais imprescindíveis a reprodução física e cultural do grupo (conforme previsto no artigo 231 da Constituição Federal de 1988).

Apesar de avaliado, portanto, como inadequado no que diz respeito a critérios técnicos e jurídicos pelo próprio órgão indigenista, o GT-1996 e seu primeiro relatório circunstanciado sobre a revisão de limites da T.I. Parabubure implicaria em duas consequências práticas: primeiro, como apresentado acima, traria um mapa com a indicação geoespacializada das cinco áreas contíguas a

T.I. Parabubure reivindicadas por distintos grupos locais Xavante; segundo, e de maneira surpreendente, na aprovação pela Funai — a mesma que negara a aprovação da proposta de revisão integral das cinco áreas — da identificação e delimitação somente da Área I (que passaria então a ser denominada T.I. Ubawawe). Isso daria início a uma aparente estratégia levada a cabo pelo órgão indigenista em atender de maneira parcial as reivindicações territoriais dos grupos locais Xavante de Parabubure. Voltarei a isso.

Os motivos principais do GT-1996 não apresentar o relatório de identificação das cinco áreas de maneira completa — ou seja, atender os critérios exigidos pelos diplomas que orientam este tipo de processo de regularização fundiária — dizem respeito diretamente à pressão política regional e local anti-indígena. Tal pressão pode ser melhor compreendida a partir de pelo menos três dimensões: a) pela visibilidade pública dada aos procedimentos de regularização fundiária pelas mídias regionais, que acabam por insuflar os ânimos de autoridades e da população local não-indígena; b) pelo impedimento dos GTs entrarem nas áreas reivindicadas (compostas por grandes fazendas, assentamentos rurais, pequenas propriedades etc.) por parte de fazendeiros ou outros segmentos locais; c) pelas (des)articulações dos setores administrativos do próprio órgão indigenista antes, durante ou depois do funcionamento do GT em campo (seja na esfera da administração regional — que deveria dar apoio às equipes técnicas em campo — ou mesmo na própria sede do órgão em Brasília). Essas três dimensões nas quais se manifestam de maneira mais direta ou indireta as pressões políticas anti-indígenas se repetirão, como será visto, no andamento e operacionalização dos futuros que GTs que voltarão a campo anos depois para tentar finalizar o processo de identificação das outras quatro áreas reivindicadas pelos Xavante de Parabubure.

Apresento a seguir alguns aspectos relacionados à primeira dimensão na qual as pressões políticas contrárias aos trabalhos dos GTs se manifestam com bastante intensidade, ou seja, a visibilidade pública dada pela mídia regional ao processo de regularização fundiária indígena em foco. As outras duas dimensões aparecerão no decorrer das demais seções que compõem o artigo.

De maneira parcial e enviesada, esse papel da mídia regional em dar visibilidade pública à chegada e operacionalização dos GTs de identificação será não só constante, como se intensificará diante de futuras tentativas de operacionalização dos outros grupos de trabalho. Ressalte-se que a influência “tóxica” da mídia regional e local na ampliação dos conflitos territoriais indígenas é matéria ainda a ser aprofundada em pesquisas não só entre os Xavantes, como também em outras tantas arenas de contato interétnico conflituosas espalhada pelo país.

Vejamus um exemplo que ilustra esse papel ativo da mídia ocorrido ainda durante a ida a campo do primeiro GT para em 1996:

Um novo conflito entre Xavantes e brancos poderá eclodir a qualquer momento na região do Médio Araguaia, nos municípios de Campinápolis, Água Boa, Novo São Joaquim e Paranatinga devido à possibilidade de criação de uma nova reserva indígena na região (DIÁRIO DE CUIABÁ, 22 out. 1996).

Passados quase quatro anos, em setembro de 2000, um novo grupo de trabalho seria autorizado pela FUNAI para identificação e delimitação das áreas reivindicadas pelos Xavante de Parabubure. Entretanto, em uma inovação administrativa da FUNAI, o processo integral de revisão de limites das quatro áreas reivindicadas não ocorreria naquele momento, sendo autorizada apenas a revisão dos limites das áreas IV e V (GT-2000). As áreas II e III só viriam a ser objeto de nova identificação em 2003. Por estratégia de apresentação desse

artigo, descreverei aspectos essenciais dessas novas tentativas de identificação e delimitação das quatro áreas mais à frente.

Por ora, atendo-me aqui no papel desempenhado pela mídia regional.

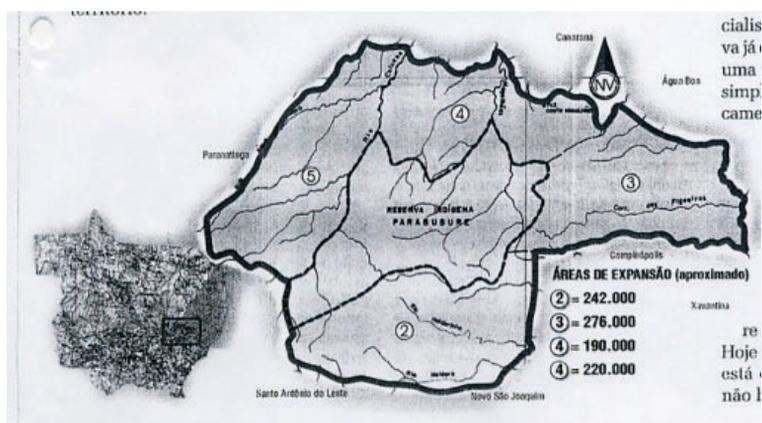
De maneira estruturalmente idêntica ao que ocorrera na operacionalização do GT-1996, a mídia regional acionaria novamente uma série de ataques publicitários ao processo de regularização fundiária de Parabubure. É assim que, três meses após a entrega oficial do relatório de identificação e delimitação das Áreas IV e V (elaborado pelo GT-2000), o encarte de uma revista de divulgação regional intitulada “Produtor Rural” apresentava uma capa e um extenso artigo em que identificava e analisava os “interesses” que estariam “por detrás” da “ampliação e criação de novas reservas indígenas no Mato Grosso”. A capa fala por si só. Junto à matéria encontramos um mapa dos então já conhecidos e bastante famosos (pelo menos, regionalmente) limites das áreas II, III, IV e V. Ressalte-se que os contornos das Áreas II e III ainda têm como referência a proposta originalmente entregue pelo primeiro GT- 1996.

Figura 3 – “Onde a Funai quer chegar?”



Fonte: De Paula, 2007.

Figura 4 – Proposta de revisão (1996)

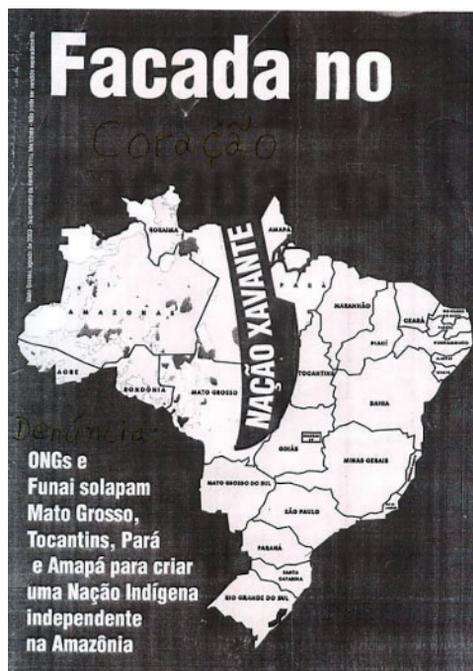


Fonte: De Paula, 2007.

Outra peça midiática produzida na mesma época (2001-2003) explicita a articulação existente entre diversos atores regionais contra os processos de

revisão de limites das terras indígenas Xavante. Com o título sensacionalista **“Facada no Coração”** e um subtítulo mais desarrazoado ainda, **“ONGs e FUNAI solapam Mato Grosso, Tocantins, Pará e Amapá para criar uma Nação Indígena independente na Amazônia”**, o suplemento do Jornal do Estado (MT) **“Revista Virou Manchete”**, de agosto de 2003, enumera uma série de argumentos para provar que estaria em curso uma grande conspiração internacional para **“esfacular considerável fatia territorial da Amazônia”** através da criação de um **“estado indígena”** — **“a Grande Nação Xavante”**.

Figura 5 – “Facada no Coração”



Fonte: De Paula, 2007.

Visando legitimar sua tese, a revista abre espaço para falas contundentes de **“autoridades”** políticas regionais, de jornalistas com certa erudição, de pequenos agricultores e comerciantes e, estrategicamente, de alguns Xavantes cooptados no complexo e contraditório processo de dividir para imperar em curso naquela região.

Essas estratégias terão profundas implicações na condução administrativa e política do processo de identificação tanto das quatro áreas. Mais do que isso, tais estratégias de pressão local e regional serão responsáveis diretas por pedidos momentâneos de **“desistência”** do andamento do processo de revisão de limites que passariam a chegar à FUNAI nesse período endereçados por algumas das lideranças Xavante mais comprometidas com a luta pela recuperação territorial.

Além dos pedidos de suspensão da proposta de revisão de limites de algumas das áreas reivindicadas, outro efeito será percebido na continuidade desse processo: lideranças Xavante pediam a retomada dos processos de identificação, mas com novas propostas de contornos territoriais, em sua maioria, menores quando comparados àqueles propostos pelo primeiro GT que foi a campo em 1996. Entretanto, os novos grupos de trabalho que seriam responsáveis por reconfigurar os limites territoriais das quatro áreas contiguas a T.I. Parabubure entre 2000 e 2003, incorporariam fortemente um dos aspectos centrais que orientam o processo de identificação de terras previsto no artigo 231: a indicação das áreas **“imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais**

necessários ao bem-estar” do grupo indígena. Note-se, portanto, a contradição latente que passaria a existir na condução dos grupos de trabalho: de um lado, grupos locais Xavante que pressionados por forças políticas anti-indígenas, admitiriam suspender ou mesmo reduzir os limites pretendidos originalmente e, de outro, o novos grupos de trabalho que seguindo orientações normativas da FUNAI, recomendariam a ampliação dos mesmos limites!

Interessante notar que, na tentativa de levar a sério os princípios constitucionais que orientam o processo de identificação de terras, os grupos de trabalhos contaram com uma oposição ferrenha não só por parte dos segmentos regionais de praxe (fazendeiros, prefeitos, mídia etc.), como também, de maneira surpreendente, por parte de alguns dos técnicos que compunham o próprio grupo, vinculados aos órgãos fundiários e ambientais regionais. Esses membros do grupo de trabalho não faziam a menor questão de que os trabalhos de identificação alcançassem seus objetivos. No decorrer da convivência de campo, mais do que a “insegurança” que está presente todo tempo nesse tipo de trabalho, os motivos da resistência por parte de alguns técnicos se revelaram associados à visão de que as demandas territoriais dos índios eram, no mínimo, inadequadas. Assim, se o bordão “muita terra para pouco índio” era facilmente identificado nas narrativas de vários atores não-indígenas regionais, dentro do grupo de trabalho a mesma representação distorcida aparecia não só nos discursos de técnicos de outros órgãos envolvidos com a questão fundiária regional, como também, e de maneira a causar certa perplexidade, em questionamentos pontuais de alguns funcionários regionais da própria FUNAI, que costumam dar suporte a esse tipo de trabalho. A nítida percepção é a de que o antropólogo e o ambientalista ficavam cada vez mais isolados dentro do grupo de trabalho quanto mais expressam suas convicções de ordem *técnica* sobre a legitimidade das reivindicações territoriais indígenas. Essas perspectivas contraditórias entre membros do GT, que vão se apresentando (e sendo apreendidas) no decorrer do trabalho em campo, também acabam produzindo efeitos práticos no andamento do processo de identificação territorial (desde o atraso na entrega de relatórios ao antropólogo-coordenador para elaboração do relatório final de identificação, passando por alguns entregues com baixa qualidade, até chegar àqueles nunca entregues). Vale salientar que todos esses relatórios são peças imprescindíveis ao encaminhamento adequado dos processos demarcatórios integrais, já que têm como foco os diagnósticos ambientais, de ocupação agropecuária regional, de perfil fundiário dos estabelecimentos e ocupantes presentes nas áreas reivindicadas, dentre outras dimensões.

Um dos últimos momentos reveladores do clima de tensão e tentativas de controle do processo demarcatório por parte de atores não-indígenas ocorreu por conta da própria iniciativa de componentes do GT-2000. Em uma determinada ocasião, a equipe foi “convidada” a participar de uma reunião com os fazendeiros da região no intuito de prestar esclarecimentos sobre o trabalho e o processo de identificação e delimitação em curso. Foi consensual que deveríamos aceitar o convite na busca de serenar os ânimos que, àquela altura, já estavam bastante acirrados. O recado dos fazendeiros foi bastante claro: queriam um “acerto justo”, quer dizer, uma indenização que compensasse os investimentos que eles fizeram em suas respectivas fazendas (inclusive, aventaram a hipótese de a indenização pela terra ser paga com TDAs⁸); não queriam “terra em outro lugar” como forma de compensação, o que era um mecanismo muito utilizado na década de 1970 nessa região; e firmaram posição de que para efetuar o levantamento fundiário — uma das etapas que compõem o processo demarcatório após a conclusão da etapa de identificação —, seria necessária a emissão de mandado judicial e a presença da Polícia Federal para garantir, segundo os diplomáticos interlocutores, “a segurança dos técnicos” que por lá se aventurassem. Foi bastante difícil fazê-los compreender que uma terra, quando

é declarada de posse indígena, não está sujeita a qualquer tipo de indenização — a não ser o pagamento das benfeitorias nelas realizadas —, o que, inclusive, serviu para exaltar mais os ânimos de nossos interlocutores. Segundo um dos fazendeiros, um dos aspectos envolvidos nessa situação conflituosa pode ser assim resumido: a maioria dos fazendeiros, diferentemente dos índios, “não têm raiz” nenhuma no lugar — o que, aliás, só reforça a imagem que os Xavante a eles atribuem. Portanto, é só a “FUNAI” pagar um “preço justo” que eles vão embora satisfeitos, principalmente porque não “aguentam” mais ser “vizinhos de índio”. Interessante notar que, questionado sobre a possibilidade de um dia haver uma convivência tolerante entre índios e não-índios, um dos fazendeiros respondeu que isso seria impossível de acontecer, pois trata-se de uma “guerra” que nem aquela travada entre *“judeus e palestinos”*.

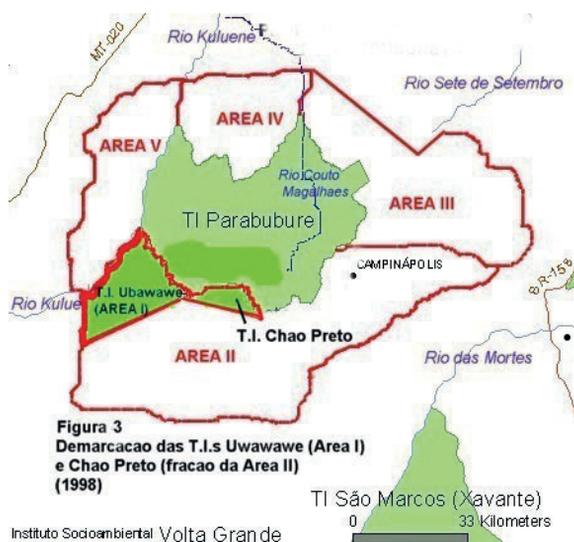
“DIVIDIR PARA IMPERAR”? (1998-2000)

Como apresentado da seção anterior, muitas especulações veiculadas pela mídia regional sobre a primeira proposta oficial dos contornos territoriais dos limites das cinco áreas reivindicadas pelo Xavante de Parabubure, produzidas pelo GT-1996, dariam margem ao adiamento do processo de regularização fundiária que só seria retomado em sua totalidade (ou seja, envolvendo quatro áreas restantes) a partir de 2000.

Entretanto, como já adiantado, entre 1996 e 2000, duas medidas político-administrativas da FUNAI antecipariam o processo de regularização fundiária que envolvia a totalidade das cinco áreas reivindicadas pelos grupos locais Xavante de Parabubure. Assim, em 1998, o órgão indigenista autorizou a formação de um segundo GT (GT-1998A) para atender o pleito de apenas um dos grupos locais de Parabubure, redundando na identificação da denominada Área I.

O mais curioso nessa antecipação é que, em menos de dois anos, a Área I — a partir de então, T.I. Ubawawe — passaria de maneira brevíssima por todo um longo e demorado trâmite burocrático que é exigido no processo de regularização fundiária envolvendo terras indígenas: identificação e delimitação; período de contraditório; levantamento fundiário (e desintrusão de não-índios com o pagamento das benfeitorias); demarcação física; homologação e registro em cartório.

Figura 6 – Demarcação das T.I.s Ubawawe e Chão Preto (1998)



Fonte: De Paula, 2007.

No mesmo ano ainda, um terceiro GT (GT-1998B) iria a campo, identificaria e delimitaria um pequeno trecho incrustado na Área II, reivindicado por uma liderança Xavante que se opunha à demanda integral da Área II. A FUNAI, em uma mesma espécie de “rito sumário demarcatório” que legitimou a Área I, também regularizaria essa fração da Área II, para descontentamento geral de todos os grupos locais Xavante que reivindicavam as demais áreas, em particular, o grupo local que reivindica, até os dias de hoje, a totalidade da Área II. Note-se: os não-índios que ocupavam ambas as áreas demarcadas, nisso que estão chamando de “ritos sumários”, receberam prontamente as indenizações sobre as benfeitorias a que tinham direito, retirando-se de maneira pacífica e rápida, algo totalmente fora dos padrões existentes em processos demarcatórios de terras indígenas, ainda mais as reivindicadas pelos Xavante.

Essa estratégia do órgão indigenista e seus efeitos sobre ramificações político-administrativas pouco ou nada visíveis espalhadas por outros órgãos estatais federais, estaduais e municipais, parece associada — para lembrar um dos motes do artigo — à fórmula do “dividir para imperar”. Por um lado, estimulou, num primeiro momento, a tradicional dinâmica política fragmentária que marca a estrutura social Xavante, propiciando a legitimidade jurídica (a divisão das demandas em cinco áreas com suas respectivas lideranças indígenas) para que esses representantes e seus grupos locais de Parabubure participassem ativamente da mediação junto a distintas esferas do órgão indigenista (tantos regionais como na sede em Brasília). Por outro lado, daí a complexidade presente nessa dinâmica socioespacial, se a intenção do órgão indigenista era a de causar contradições no processo de regularização fundiária — por exemplo, com os ritos sumários demarcatórios de uma das áreas (a Área I) e de uma fração de outra (da Área II), os demais grupos locais Xavante continuariam pressionando a FUNAI pela regularização das outras quatro áreas restantes.

A RETOMADA DO PROCESSO DE REVISÃO DE LIMITES DA T.I. PARABUBURE (2000-2003)

Entre 2000 e 2003, a partir da nova onda de pressão sobre o órgão tutelar por parte dos grupos locais Xavante de Parabubure não contemplados nos processos de identificação anteriores, novos grupos de trabalho são criados para a identificação das Áreas II (em sua integralidade), III, IV e V⁹. Lembro ao leitor que, além da Área I regularizada em sua integralidade, apenas uma pequena fração da Área II fora regularizada (a denominada T.I. Chão Preto).

O primeiro encontro do GT-2000 com as lideranças de grupos locais Xavante que reivindicavam revisões de limites territoriais não se deu em suas aldeias ou mesmo cidades próximas às suas terras indígenas, mas sim na sede da FUNAI em Brasília. Os encontros contavam com a equipe do GT e algumas lideranças Xavante pertencentes a cada uma das quatro áreas reivindicadas. Em outras palavras, nunca a equipe do GT conseguiu reunir todas as lideranças Xavante da T.I. Parabubure para debater o contorno integral das quatro reivindicações territoriais ainda restantes (o que não significa que elas não dialogassem entre si, com pactuações e atritos).

Uma vez em campo, o grupo de trabalho se deparou com os chefes Xavante¹⁰ endereçando, em uma performance bastante ritualizada, críticas contundentes a FUNAI. Vejamos alguns trechos discursivos de algumas lideranças:

“A FUNAI veio aqui faz quatro anos. Veio por causa da política e não pelos índios. Só enrolando. Tem que incluir todas as áreas. Você só pensam em diárias” (CACIQUE J.L.).

“Já tivemos esse compromisso com o Sullivan [ex-presidente da FUNAI]. Nós somos os legítimos donos da terra. O Portugal invadiu o Brasil, o índio já estava no Brasil. Agora já está tudo virando deserto. Já faz quatro anos que está parado essa ampliação” (CACIQUE J.).

“Precisa arredondar todas as áreas... O índio não cria a riqueza. O rico do índio é a terra, animais, as frutas, os peixes. Precisamos de áreas para caçar, para fazer a caçada para a festa de casamento dos jovens. O índio está envolvido com o branco. Precisamos de mais terra para aumentar a caça. A área V está tudo quase destruído, os fazendeiros jogaram veneno que mata os bichos” (CACIQUE H.).

“Fazendeiro vai ser pago? Terra foi tudo contaminada, não tem quase mais caça, não tem mais sucuri para comer. Então paga logo para fazendeiro e manda embora” (CACIQUE C.).

Foram muitas as reuniões preparatórias para atingir o “consenso” entre os grupos locais Xavantes (em “warãs¹¹ improvisados”) sobre as fronteiras territoriais a serem demandadas e consolidadas para cada uma das quatro terras reivindicadas. Normalmente, a primeira parte das reuniões era dedicada a duras críticas à FUNAI, e, portanto, a nós, os membros do grupo de trabalho.

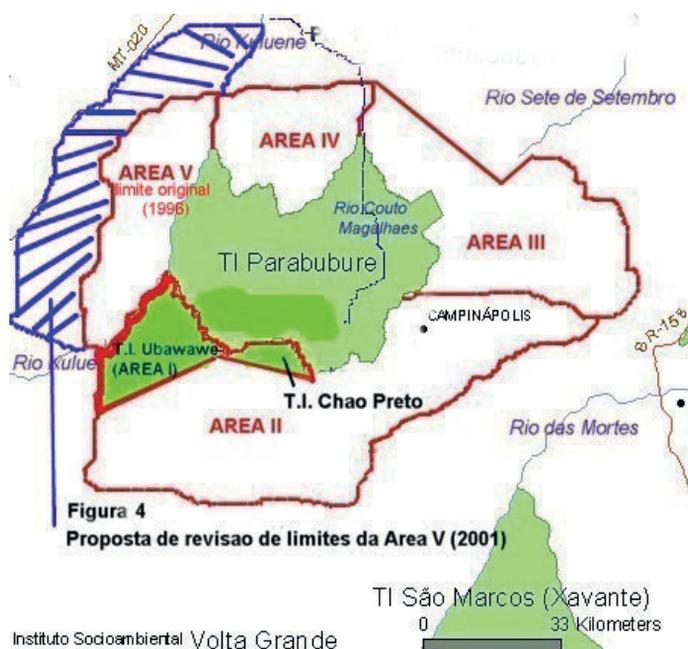
Essa nova etapa da identificação dos limites das quatro áreas restantes e contíguas a T.I. Parabubure teria tudo para caminhar para um simples preenchimento das lacunas existentes no relatório original de identificação elaborado pelo GT-1996. Entretanto a necessidade de se cumprir com maior rigor ainda os critérios previstos no artigo 231 da Constituição Federal, levou o GT-2000 (e, posteriormente, o GT-2003) a elaborar novas (e mais extensas) propostas de configuração para os limites das áreas reivindicadas, dando ênfase à associação entre aspectos da tradicionalidade da ocupação atual das áreas reivindicadas, o impacto do aumento populacional indígena sobre o ecossistema territorial e um extenso diagnóstico das condições ambientais da região na qual a T.I. Parabubure se localiza. Passo a sintetizar como se deu esse processo em cada uma das quatro áreas reivindicadas.

IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO DA ÁREA V – GT/2000

“Até aqui estava indo tudo bem”. Essa fala de um funcionário da FUNAI regional, com ares de repreensão aos trabalhos desempenhados pelo grupo de trabalho, revelaria uma contradição que estava minando por dentro o poder de controle tutelar: a contratação de antropólogos e ambientalistas não pertencentes aos quadros técnicos da FUNAI estaria provocando um descontrole da estratégia pela qual o órgão tutor vinha encaminhando, havia pelo menos 50 anos, a luta pela terra empreendida pelos grupos locais Xavante. Os exemplos das demarcações sumárias das terras indígenas Chão Preto e Ubawawe¹² foram, ao que tudo indica, uma manifestação explícita desse desejo de controlar os processos de reivindicação territorial Xavante dentro de um claro paradigma colonial estabelecido desde o segundo contato¹³ de grupos locais Xavante com a sociedade nacional a partir da década de 1940.

Vejam os exemplos da Área V. No mapa abaixo, está apresentada a configuração final dos limites dessa área entregue à FUNAI pelo quarto grupo de trabalho (GT-2000) em 2001.

Figura 7 – Proposta original (1996) em vermelho; e em azul, a proposta de reconfiguração da Área V consolidada pelo GT-2000



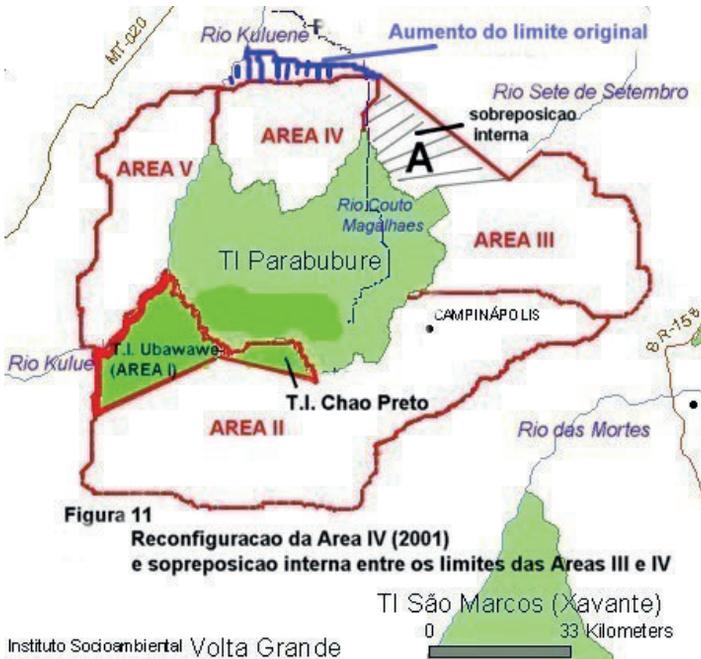
Fonte: De Paula, 2007.

Importante destacar que o aumento da Área V (em azul) pautou-se fundamentalmente pela observação do critério constitucional que define que são terras indígenas aquelas também “*imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao bem-estar*”. Enquanto o primeiro GT (de 1996) não incluía as cabeceiras de diversos afluentes que constituem a cabeceira do Rio Kuluene (rio estratégico que, com suas ramificações, banha diversas aldeias da T.I. Parabubure), nesse elas são incorporadas enquanto fronteiras jurídicas fundamentais à preservação do bem-estar do grupo.

IDENTIFICAÇÃO E RECONFIGURAÇÃO DOS LIMITES DA ÁREA IV – GT-2000

O processo de identificação da Área IV se deu conjuntamente com a identificação da Área V durante os anos de 2000 e 2001. Interessante observarmos como nesse processo emergiu uma forte associação entre a lógica espacial Xavante e o seu complexo sistema de nomenclatura (fenômeno sociológico este que, de fato, orienta todas as demais identificações). Um outro aspecto singular ali presente é que as negociações para produção das fronteiras dessa área (IV) destoou da rotina de controvérsias existentes entre grupos locais Xavante. Esse consenso pautava-se, por um lado, por conta dos limites dessa área ter sofrido pequenos acertos nesse novo processo de identificação e, por outro, porque esse grupo local era liderado por um chefe indígena de prestígio político interno muito elevado entre os Xavante. Este aspecto possibilitava a esse chefe Xavante conduzir o processo de mediação com o grupo de trabalho da FUNAI quase sem nenhum questionamento por parte de outras lideranças Xavante.

Figura 8 – Reconfiguração da Área IV e sobreposição interna com a Área III (Letra A)



Fonte: De Paula, 2007.

Essa relativa estabilidade das fronteiras territoriais que compõe a Área IV sofreria um certo abalo durante o novo processo de identificação da Área III em 2003. O grupo de trabalho constatou que os limites pedidos pelos grupos locais que reivindicam, respectivamente, as Áreas III e IV se sobrepuñham (Letra A na Figura 5), situação aparentemente conflituosa que remetia ao processo de regularização fundiária da T.I. Chão Preto (GT-1998B) e sua sobreposição à Área II (Ver Figura 3). Apesar da aparente semelhança, trata-se de sobreposições bastante diferentes. Enquanto a demarcação da T.I. Chão Preto redundou (ou, em outra perspectiva, consolidou territorialmente) em um conflito interno entre grupos locais Xavante, a sobreposição territorial verificada entre as Áreas III e IV acabou por reforçar com elementos etnográficos e históricos as demandas dos respectivos grupos locais Xavante. A explicação mais plausível para esse pacto interno advém de um dado etnográfico que pode ser captado em campo: aquela liderança de prestígio que mediava o processo de identificação da Área IV tinha livre trânsito entre todos os grupos locais Xavante de Parabubure. Essa liderança foi a única que participou ativamente dos processos de identificação e produção das fronteiras territoriais de três das quatro áreas reivindicadas, algo que não costuma coadunar com a lógica socioespacial-faccional e fragmentária Xavante.

Não há espaço aqui para me alongar nesse aspecto da etnologia Xavante, mas essa liderança era neto de *Rai'ri'té*, o ancestral fundador de um dos “troncos” de maior prestígio político entre os Xavante de Parabubure (Lopes da Silva, 1980)¹⁴. Não por acaso, em um dos sítios arqueológicos que foi identificado em uma das fazendas situadas dentro dos limites territoriais demandados para a Área IV, encontra-se o cemitério no qual está enterrado o corpo de *Rai'ri'té*, o ancestral fundador. Esse fato seria apenas mais um acontecimento de praxe a compor os trabalhos de identificação, a não ser pelo fato do neto — representante máximo dos grupos locais que reivindicam a Área IV — “cuidar”, em suas próprias palavras, desse cemitério desde 1978, fato confirmado de maneira mais do que inusitada pelo gerente da referida fazenda.

IDENTIFICAÇÃO E RECONFIGURAÇÃO DOS LIMITES DAS ÁREAS II E III- GT-2003

Diferentemente do que ocorrera na Área V - que teve seus contornos originais ampliados pelo GT-2000 (ver figura 4), os limites da Área III seriam também redimensionados pelas lideranças Xavante, entretanto, tendo por base uma nova proposta que reduziria quase pela metade o tamanho da área proposta originalmente pelo GT-1996. Como será visto daqui a pouco, tratou-se de um movimento de redução análogo ao que ocorreria com os limites originais da Área II. Ao que tudo indica, as referidas pressões políticas anti-indígenas desencadeadas na região (e também diretamente sobre o órgão indigenista) desde o primeiro GT em 1996, conquistavam resultados. No mapa abaixo (figura 6) está indicada o trecho reduzido por iniciativa dos grupos locais Xavante que reivindicavam a Área III.

Figura 9 – Reconfiguração dos limites da Área III (2003)



Fonte: De Paula, 2007.

Durante a operacionalização em campo desse derradeiro GT (2003), boatos sobre a possível desistência por parte das lideranças Xavante dos pedidos de identificação das Áreas II e III chegavam cotidianamente ao grupo de trabalho. As notícias diárias sobre a ameaça de agressão de regionais da cidade de Primavera do Leste contra outro GT de Identificação que trabalhava na Terra Indígena Sangradouro somada ao quadro político daquele momento serviram para alertar que provavelmente o GT enfrentaria maiores dificuldades em campo do que em outros GTs¹⁵.

Interessante relembrar a reprodução das performances rituais agressivas por parte das lideranças Xavante em meio às reuniões de preparação que antecediam as saídas a campo dos grupos de trabalho.

“Terra Xavante é tudo lugar. Rio das Mortes, Rio Araguaia.”

“Governo deu terra de cascalho para o Benedito (Roadzo). Precisa devolver terra tradicional”

“Rio Matrinchã. Noidore. Sepulcro sagrado. Tudo nosso.”

“Faz 15 anos que damos prazo para regulamentar. E cada vez mais entra posseiro. Branco parece formiga”.

“ Não é para dar terra! É para devolver a terra!”

“ Votamos no Lula e ele vai resolver”.

“Em lugar de agradecimentos ao índio, queremos a terra”.

“ Não mexemos no RJ, SP, BA. Mexemos no pedaço Mato Grosso, que é nosso”

“Vamos prender vocês aqui. Vocês só ganham diárias!”

É importante ressaltar que falas como “*Terra Xavante é tudo lugar. Rio das Mortes, Rio Araguaia*” e “*Não mexemos no RJ, SP, BA. Mexemos no pedaço Mato Grosso, que é nosso*”, são pistas substanciais para compreendermos de que maneira os Xavante concebem aquilo que eles têm traduzido pela noção de “território tradicional”. Ressalto também que a menção ao fato do “*governo ter dado terra de cascalho para o Benedito*” faz alusão à saga heroica do primeiro líder Xavante que retornara à região de Parabubure mais de 10 anos após os Xavante terem sido dali expulsos¹⁶.

Ao mesmo tempo, de maneira contraditória e confusa, no decorrer dessas reuniões, o GT foi percebendo que a decisão de realizar o novo processo de identificação tinha sofrido algum tipo de esmorecimento, principalmente, por parte do grupo local Xavante que reivindicava a Área II.

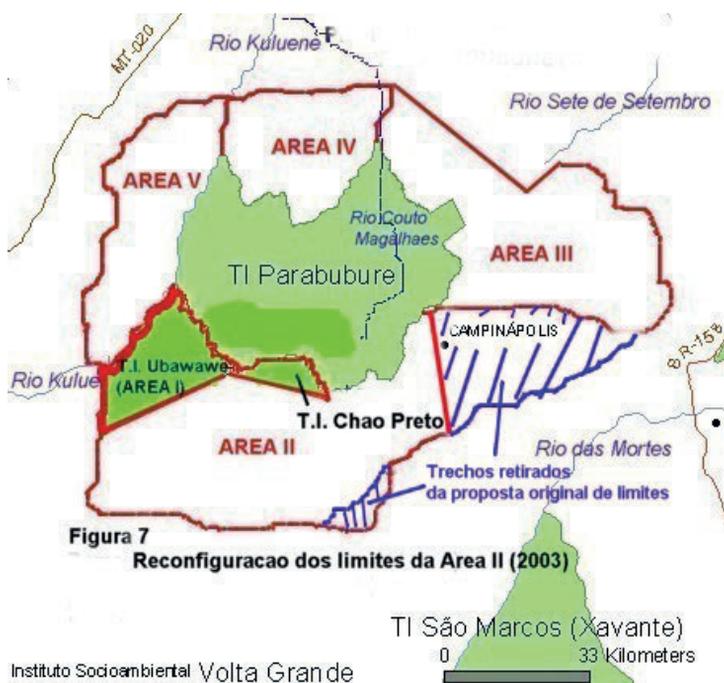
Demonstrando o grau de pressão política que os Xavante têm sofrido por parte de segmentos não-índigenas desde que resolveram intensificar a reivindicação de parte daquilo que consideram seu território tradicional, os discursos realizados por suas lideranças variaram de ameaças de guerra contra os “brancos” — se não houvesse a recuperação das terras que eles reivindicavam — para uma postura conciliatória, quase de desistência. Nessas interlocuções e variações em relação à certeza de levar adiante o processo de identificação, apareceria a referência a uma suposta “proposta do Governador”. Essa suposta “proposta” fazia menção aos constantes boatos ouvidos em campo de que “o Governador do Mato Grosso” (na época, Blairo Maggi) estaria disposto a investir nas terras indígenas do Estado, através de insumos agrícolas, maquinário etc., desde que as populações indígenas ali localizadas, não só os Xavante, abandonassem seus pleitos territoriais¹⁷. Após intensas discussões entre as lideranças ali presentes, foi decidido num primeiro momento que “*não adiantava realizar o trabalho*”, pois os “*políticos do Mato Grosso não iam deixar ir para frente*”, além de que a FUNAI não teria “*dinheiro para indenizar os fazendeiros*”. Prefeririam, assim, optar pelo “*desenvolvimento das reservas*”, adotando, pois, a suposta proposta do governo estadual. Os maiores entusiastas do trabalho de identificação ali presentes, após o fim da reunião não consensual, ficaram sentados no meio do pátio, bastante desolados.

Entretanto, numa nova reviravolta, dois dias depois dessa última reunião com representantes Xavante de ambas as áreas, chegava de volta de Brasília um dos chefes Xavante de maior prestígio político entre todos os Xavante (inclusive, entre a população de outras de suas terras), além de ser o principal mediador junto à FUNAI do processo de identificação da Área II. Como a decisão de desistir do processo fora tomada sem a sua presença, foi pactuado entre essa liderança, seu grupo local e o grupo de trabalho que os trabalhos de identificação seriam realizados.

Não seria por acaso, então, que essa nova tentativa de identificação da Área II seria a mais problemática de todas, pois sua delimitação implicava na incorporação de áreas consideradas “urbanas” de dois municípios da região.

Diante da pressão política local intermitente, o chefe político Xavante acabou apresentando uma nova proposta para o GT, pela qual reduzisse os limites originalmente propostos pelo GT-1996. Nessa nova proposta são excluídos pequenos trechos do pedido original — marcados no mapa abaixo (figura 7) —, estratégia nitidamente construída com o objetivo de atenuar o impacto fundiário do pleito sobre os municípios e diminuir, portanto, a pressão política local.

Figura 10 – Identificação e reconfiguração dos limites da Área II (2003)



Fonte: De Paula, 2007.

Os setores regionais anti-indígenas não se deram por satisfeitos com esses recuos e continuaram sua estratégia tanto de conquista da opinião pública regional, como também pela tentativa de “sensibilização” da FUNAI para que fosse suspenso o conturbado processo de revisão de limites da T.I. Parabubure que, naquele momento, já se arrastava por quase 20 anos (desde os primeiros pedidos de revisão que chegaram a FUNAI em 1985). As articulações de bastidores existentes entre esferas administrativas regionais e federais para efetivar essa protelação foram inúmeras e se encontram devidamente registradas na já vasta documentação que compõe a história oficial desse longo processo de identificação de terras indígenas¹⁸. É importante ressaltar que nessa documentação oficial encontram-se presente desde cartas e memorandos assinados pelas principais lideranças Xavante a respeito da condução — ou mesmo suspensão — dos trabalhos de identificação das áreas pretendidas, como documentos expedidos por inúmeros setores não-indígenas contrários aos processos de identificação e endereçados à FUNAI.

OS XAVANTE E O “MUNDO DOS BRANCOS”.

Os grupos locais Xavante conhecem profundamente a “biografia” de cada um dos seus vizinhos não-índios, desde grandes fazendeiros a aglomerados de pequenos sitiantes: *“aquele veio do Rio Grande do Sul”*; *“aquele outro tinha um frigorífico no interior de São Paulo que faliu”*; *“aqueles chegaram ontem, são piores do que fazendeiro, pois comem nossa caça”*. O inverso também é

absolutamente verdadeiro: alguns fazendeiros e pequenos ocupantes da região dizem que estão cansados de doar pães, cabeças de gado e aves para distintos caciques Xavante que batem às suas portas em diversas ocasiões, tais como o “Dia do Índio” ou nas “festas de fim de ano”. Ficam chocados quando, depois de tantos presentes, descobrem que os mesmos caciques reivindicam as terras que ocupam.

Os grupos locais Xavante também caçam, pescam e coletam em todas as propriedades circunvizinhas à atual Terra Indígena Parabubure. Portanto, na perspectiva exigida pelo parágrafo 1 do artigo 231 da Constituição Federal de 1988, há também muitos elementos para que as quatro áreas reivindicadas pelos grupos locais Xavante de Parabubure sejam classificadas como terras tradicionalmente ocupadas na atualidade. Literalmente, os Xavante “pulam as cercas” que os separam do que consideram seus territórios tradicionais.

Um dos caciques que nos acompanhava em uma das identificações resumiu a reação dos Xavante à proibição de caçar — ordem expressa de muitos fazendeiros ou mesmo pelos “fiscais do IBAMA” — com o seguinte raciocínio: “*O veado está marcado com o nome deles? Não!... Os bichos são dos índios.*” A exigência por parte dos Xavante para caçar durante todo o trabalho de identificação chegou a propiciar momentos de tensão. Chegamos a intervir de maneira rigorosa, quando foi possível, impedindo que eles caçassem nas fazendas nas quais tínhamos pontos a identificar, com o argumento que essa atitude poderia servir de pretexto para que os gerentes inviabilizassem nosso trabalho. Sempre bastante contrariados, em alguns casos eles concordavam com nossa orientação, mas aproveitavam para tecer comentários sarcásticos tais como, “*Eles [os membros do GT] são amigo do Ibama!*”. Apesar desse esforço por parte do GT, em muitos casos, os Xavante, sem titubear, exigiam (e eram atendidos) que parássemos o carro para que pudessem efetuar suas caçadas.

Em um momento dos trabalhos de identificação, ocorreu uma discussão bastante tensa entre um gerente e duas lideranças Xavante por conta da necessidade de identificar um dos cemitérios em uma das fazendas da região. Na discussão, aliás, foi necessária a intervenção de membros do GT para que a situação não descambasse para algo mais grave, pois ambos os lados, como fomos perceber depois, estavam armados (alguns Xavante andam com armas e munição para caça). Destacou-se em meio a essa tensa discussão um argumento que expressa a percepção que os Xavante, de modo geral, têm em relação às terras adjacentes àquelas já reconhecidas como suas pelo estado brasileiro. Um velho Xavante se dirigiu ao gerente e perguntou:

“Seu bisavô morou aqui? Eu não conheci. Seu avô morou aqui? Eu não conheci. Seu pai morou aqui? Eu não conheci. Meu bisavô morou e andou por tudo isso aqui...meu avô...meu pai...Volta para onde você veio. Você é lá do Rio [Grande] do Sul..(em alusão ao fato do gerente ser gaúcho).”

Note-se que o argumento central da liderança Xavante gira em torno da imemorialidade da ocupação tradicional, perspectiva essa muito arraigada nos discursos dos velhos Xavante. Um dos grandes exercícios pedagógicos ocorridos no andamento dos GTs foi o de explicar aos grupos locais Xavante que, apesar de fundamentais, somente os argumentos de imemorialidade da ocupação não bastam para atender os critérios exigidos para demarcação de terras indígenas pelos diplomas normativos.

De maneira geral, a rivalidade entre o autointitulado “setor produtivo” e os grupos locais Xavante tem por base, fundamentalmente, visões totalmente

distintas em relação às formas de apropriação da terra, ou, numa fórmula mais antropológica, do exercício de diferentes e antagônicas *territorialidades*.

A monotonia das extensas áreas de agricultura e de pastagens (muitas, infestadas de cupins, fato que só revela a exaustão do solo) ao longo das estradas contrasta com a exuberância da mata que recobre as terras indígenas Xavante de maneira geral. Dentro da Terra Indígena Parabubure, retomada por grupos locais Xavante na década de 1970, as antigas áreas de pastagens encontram-se num processo intenso de recuperação da vegetação do cerrado original, sendo que quanto mais caminhamos em direção ao seu centro, mais exuberante torna-se a mata.

Não há dúvida de que uma das maiores experiências que se pode ter em um GT de identificação com participação Xavante é a descoberta, e o decorrente convencimento, de que, por detrás da aparente semiaridez do cerrado brasileiro, esconde-se uma biodiversidade exuberante, percepção contrária à imagem bastante difundida no e pelo senso-comum de que se trata de um habitat “pobre” e, portanto, destinado a ser extinto para que seja transformado naquilo que seria num imenso “celeiro de grãos para exportação”.

Em uma rápida conversa travada pela equipe do GT com um grupo de fazendeiros da região, ficou patente o “diálogo entre surdos” que acontece em situações como esta. “*Agora não tem nada mais lá*”, disse o fazendeiro, referindo-se às antigas áreas de pasto que estão atualmente dentro da Terra Indígena Parabubure, nas quais o cerrado vai se recuperando lentamente. Um dos representantes Xavante na equipe prontamente respondeu: “*Tem cerrado, tem caça!*”.

Esse desencontro de visões a respeito da melhor forma de se apropriar do cerrado expressa a contradição primeira que tem colocado índios e não-índios em conflito há dezenas de anos nessa como em outras regiões do Brasil. De um lado, grandes produtores rurais advindos de outras regiões do país e pequenos produtores cheios de ilusões, que, incentivados por políticas públicas levadas a cabo pelas administrações federal e estadual há décadas, enxergam o cerrado como “um matagal” a ser derrubado e substituído pela produção agrícola e pelas pastagens. Do outro, a população indígena local, que vê esse bioma brasileiro como fonte insubstituível para a reprodução de suas formas indígenas de apropriação territorial, não só em termos de subsistência física, como também cultural — cultura vivida intensamente, seja no dia a dia da aldeia, seja em ocasiões cerimoniais.

O sentimento que os velhos Xavante transmitem é que a felicidade pela recuperação de um pedaço de seus territórios se confunde a uma espécie de frustração por perceberem que o confinamento a limites propiciados por uma lógica espacial antagônica as suas é algo inexorável. Eles insistentemente falavam entre si de quando eram *wapté* [adolescentes] e “*andavam lá pelo Xingu, depois da Gaúcha* (do Norte)...” De certa forma, esse sentimento de confinamento acaba por ser também responsável pela agressividade com a qual os Xavante mais velhos costuma expressar suas reivindicações de recuperação territorial, seja na sede da FUNAI em Brasília, seja junto aos “gerentes” das fazendas vizinhas.

Não é por acaso que um dos caciques nos afirmou que eles, os velhos, têm plena consciência de que a possibilidade de reconquistarem partes do seu “antigo território” está cada vez mais difícil - “*os brancos são que nem formiga, são muitos, derrubam tudo*”. Grande parte das lideranças mais velhas — em média com 60 anos — tem gravado na memória todo o processo de expulsão dos grupos locais Xavante da atual região de Parabubure ainda na década de 1950.

Mas do que isso, foram eles que — asilados durante uma década nas missões salesianas e nos postos do SPI — iniciaram a saga de recuperação de seus territórios tradicionais a partir do final da década de 70. Se há uma dimensão da situação etnográfica na qual podemos encontrar expressões que fazem alusão ao processo de produção de uma ideia que hoje se denomina como “território tradicional Xavante” é quando se convive com essas lideranças. Essas gerações mais velhas foram socializadas em espaços nos quais as suas atuais nove terras, incluindo Parabubure, são apenas frações territoriais, diferentemente das gerações mais novas, nascidas e confinadas em “situação de reserva”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Temos mesmo que escolher teoricamente entre estrutura e história, sincronia e diacronia, modelo e ação, regra e improvisação? Acho que não. Acho, pelo contrário, que é de suma importância evitar o Scylla do estruturalismo sem naufragar no Charybdis do transacionalismo. (Maybury-Lewis, 1988:120)

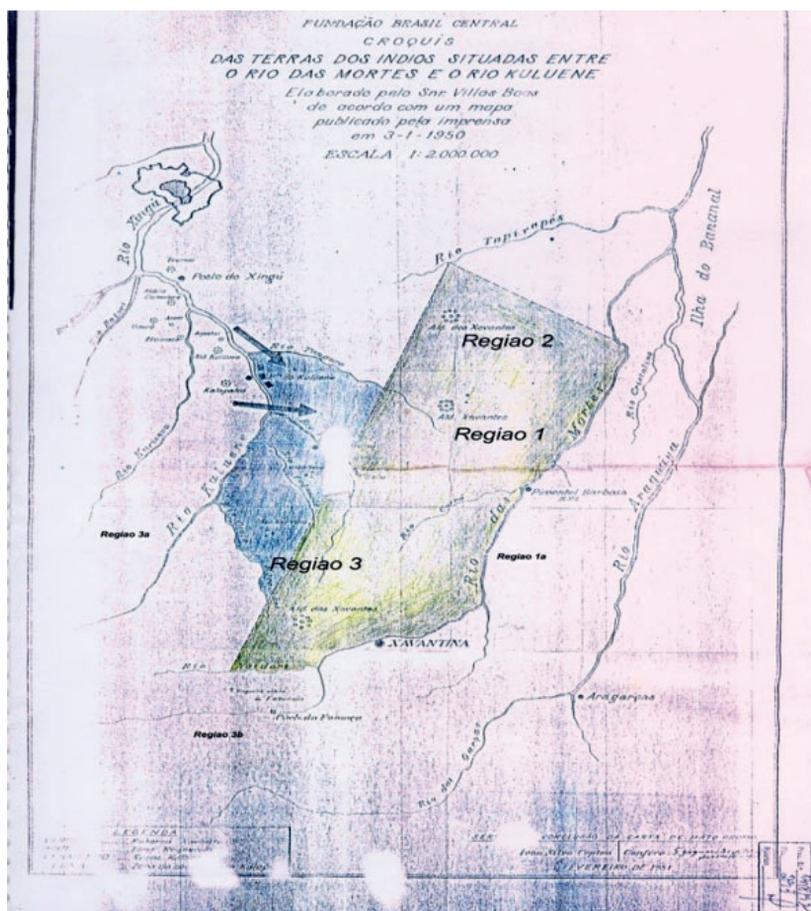
Busquei no decorrer deste artigo apresentar, fundamentalmente, uma das dimensões da complexa dinâmica socioespacial Xavante ao dar ênfase às negociações e articulações envolvidas na produção de fronteiras territoriais numa situação etnográfica extraída a partir da minha experiência em processo de identificação de terras. A partir dessa vivência turbulenta e em um esforço retrospectivo, tentei organizar o material etnográfico captado naquela situação e busquei compreender os significados embutidos no comportamento fragmentário dos grupos locais Xavante diante do processo de revisão de limites da T.I. Parabubure.

Como fator complicador a mais nesse quebra-cabeça fundiário, como foi demonstrado fartamente no decorrer do artigo, vale reafirmar que os grupos de trabalho se defrontaram com a oposição por parte de alguns dos grupos locais Xavante diante das variadas propostas de reconfiguração dos limites de algumas das quatro áreas em processo de (re)identificação. Muitas dessas oposições ou questionamentos em relação às propostas de delimitação que os GTs conseguiam produzir contextualmente ao final de dias e dias de trabalho, estavam associadas, como vimos, a pressões políticas de atores não-indígenas interessados em desestabilizar a tensa e já difícil relação dos grupos de trabalho com os grupos locais Xavante. No mesmo registro, as disputas acirradas entre os grupos locais de Parabubure — que passavam horas, às vezes, dias, discutindo em língua materna as fronteiras internas (e suas potenciais sobreposições) de cada uma das quatro áreas em identificação —, continuariam a se desenrolar tanto no decorrer do próprio trabalho de campo, como, em alguns casos, nos corredores e gabinetes da FUNAI¹⁹. Por outro lado, como já afirmado no artigo, o balizamento constitucional estabelecido pela CF/1988 — e do qual se não o GT, pelo menos, sua coordenação antropológica, é o portador natural nesse tipo de situação — trazia para campo uma espécie de “freio e contrapeso” às pressões e investidas dos poderes locais anti-indígenas responsáveis por estimular a dinâmica socioespacial fragmentária Xavante²⁰. Curiosa inversão na qual o Estado, representado pelo GT, participa de um processo conflituoso entre índios e não-índios e acaba por reforçar os interesses dos primeiros em detrimento dos segundos, pelo menos em uma de suas etapas mais estratégicas, o processo de identificação de uma terra indígena.

Importante realçar que meu envolvimento com essa situação etnográfica complexa e multifacetada jamais indicou a presença de uma possível lógica espacial Xavante de cunho “expansionista” e ilimitada como quer nos fazer

acreditar, por exemplo, a mídia regional (ver Seção II). Muito pelo contrário, os dados históricos e etnográficos — fartamente apresentados na pesquisa que deu origem a esse artigo — demonstram que, a partir do final do século XIX, os grupos locais Xavante ocuparam um determinado conjunto de territórios locais visivelmente articulados e delimitados no leste mato-grossense, com fronteiras bastante definidas e, surpreendentemente, reconhecidas oficialmente pela Fundação Brasil Central, portanto, pelo Estado brasileiro, no início da década de 1950²¹.

Figura 11 – “Das Terras dos Índios situadas entre os rios das Mortes e o Rio Kuluene”



Fonte: SPDOC/FUNAI – De Paula, 2007

Expulsos de seus territórios de maneira violenta, perversa e arbitrária entre as décadas de 30 e 50 do século passado, os diversos grupos locais Xavante que constituem a “Sociedade Xavante” (MAYBURY-LEWIS, 1984), passaram a retornar e recuperar esse conjunto de territórios a partir da década de 60 numa saga para lá de heroica²².

Nesse registro, procurei demonstrar que todas as reivindicações atuais de revisão de limites de Parabubure assentam-se numa concepção de “recuperação” de um “território” (ou de alguns territórios). Em outras palavras, a situação etnográfica vivenciada por mim como antropólogo-identificador não foi marcada pela inexistência de uma concepção nativa de “território” — leia-se, “com fronteiras externas definidas” ou “contínuo” —, e sim pelos inúmeros problemas sociopolíticos derivados justamente da instauração de uma nova relação dos grupos locais Xavante com seu território: a imposição de uma descontinuidade territorial pelo Estado ao longo de décadas que impede o livre

desenvolvimento da dinâmica socioespacial Xavante e da sua necessária associação a um território contínuo.

A imagem de uma territorialidade sem limites, ameaçadora da “soberania nacional”, tal qual vimos brevemente no início do artigo, é profundamente exotizante e sua reprodução atende diretamente a interesses anti-indígenas.

É certo também que as fronteiras desse “território” a ser recuperado têm sido pensadas pelos grupos locais Xavante no bojo de um processo intenso de “reelaboração da cultura e da relação com o passado” (OLIVEIRA, 1998) a partir, há que se notar, da instauração de novas relações entre a *Sociedade Xavante e seu Território*, e não de suas ausências.

Parece não haver dúvidas de que estratégias coloniais tardias do “dividir para imperar” foram implementadas pela FUNAI em seu relacionamento com os diversos grupos locais Xavante durante o longo período de tentativas de identificação das cinco áreas por eles reivindicadas. Entretanto busquei demonstrar que a aplicação dessa fórmula clássica do poder colonial entre os Xavante deveria ser relativizada: mesmo encontrando na dinâmica fragmentária que caracteriza a estrutura social Xavante um “terreno sociológico fértil” para germinar, a efetivação integral da dominação colonial em sua faceta de colonialismo interno não pode ser aceita como de mão única ou homogeneizadora (OLIVEIRA, 1998).

Numa avaliação confessadamente otimista, vale dizer que os grupos locais Xavante têm conseguido o reconhecimento de boa parte de suas demandas territoriais (e assistenciais) desde o início da retomada de seus direitos territoriais a partir da década de 1970. Pode-se inclusive pensar que a configuração sociológica fragmentária da “estrutura social Xavante” venha ser um dos fatores sociológicos mais importantes para a sobrevivência física e cultural desse povo até o presente momento²³.

Por fim, numa espécie de “posfácio”, no caso específico do estabelecimento das fronteiras territoriais nos processos de identificação das quatro áreas contíguas à Terra Indígena Parabubure — aqui fartamente descritos —, o problema que mais salta aos olhos dos Xavante e de seus aliados é que grande parte das microbacias (onde as atividades de caça, pesca e coleta continuam a ser praticadas pelos grupos locais Xavante de Parabubure) está ocupada hoje por extensas fazendas cada vez mais voltadas ao agronegócio que, como se sabe, encontra-se associado a uma vasta cadeia de utilização de agrotóxicos, pesticidas e fertilizantes, reconhecidamente responsável pela degradação ambiental do cerrado mato-grossense²⁴. A reprodução física e cultural do modo de vida Xavante dentro de seus “usos, costumes e tradições”, como garante o artigo 231 da Constituição Federal de 1988, está claramente em xeque. Por outro lado, a parte invisível desse *problema* é a evidente, mas pouco “etnografável” (com o perdão do neologismo) força da articulação de atores econômicos e político-partidários anti-indígenas incrustados nas administrações públicas (federal, estadual e municipal). Essa articulação que, como vimos, se torna menos implícita quando as mídias regionais veiculam pesadas matérias contra as reivindicações indígenas — ou mesmo quando os grupos de trabalho da FUNAI sofrem ameaças diretas de “autoridades” em campo —, tem implicado no que se costuma chamar nos corredores dos órgãos públicos de “engavetamento” dos processos de regularização fundiária. Não é por acaso que os relatórios de identificação e delimitação das quatro áreas contíguas à Terra Indígena Parabubure, produzidos pelos GTs de 1996, 2000 e 2003 e devidamente entregues à FUNAI em 2005, encontram-se esquecidos desde então em alguma de suas gavetas, apesar de terem sido objeto de pareceres favoráveis de setores do órgão indigenista ao final da década de 2000²⁵. Em uma “estrutura da conjuntura”

favorável aos interesses não-indígenas vigentes regional e nacionalmente, os grandes chefes Xavante de outrora, responsáveis diretos pela mediação do seu povo junto ao Estado nacional brasileiro no que diz respeito à recuperação de seus territórios tradicionais no leste mato-grossense, pararam, há mais de uma década, de realizar suas viagens diplomáticas e reivindicativas à Brasília. Estruturas e estratégias.

NOTAS

¹ O primeiro grupo técnico, que foi responsável pela identificação e delimitação das denominadas oficialmente pela FUNAI “áreas IV e V”, ficou 60 dias em campo (outubro-dezembro/2000). O segundo grupo de trabalho, responsável pela identificação e delimitação das denominadas “áreas II e III”, ficou 34 dias em campo (julho/agosto-2003). Posteriormente, tive que voltar por duas semanas a campo para ajudar na resolução de controvérsias existentes entre grupos locais Xavante sobre os limites/sobreposições das quatro áreas.

² O Decreto nº 1775, de 8 de janeiro de 1996, dispõe sobre os procedimentos administrativos para demarcação de terras indígenas, estabelecendo o que ficou conhecido como o “princípio do contraditório”, que, na perspectiva de seus produtores, possibilitaria aos “não-índios” que se sintam prejudicados pelas demarcações o direito à “ampla defesa”. A Portaria 14, de 09 de janeiro de 1996, estabelece novas normas para a elaboração do relatório de identificação de terras indígenas, exigindo que sejam preenchidos os seguintes requisitos: (a) dados gerais sobre o grupo; (b) habitação permanente; (c) atividades produtivas; (d) meio ambiente; (e) reprodução física e cultural; (f) levantamento fundiário; (g) conclusão: limites pretendidos pelo grupo. Além desses dois decretos, foi elaborado pela FUNAI, em 1997, um roteiro para a atuação do grupo de trabalho em campo, conhecido como “Manual do Antropólogo”. Para uma análise detalhada desses instrumentos jurídicos, ver Barreto Filho (2002).

³ Investigação nessa mesma linha foi realizada por Fernandes (2005) tendo como foco a atuação de lideranças Xavante nos corredores da Funai em Brasília.

⁴ Um balanço dessa produção é devidamente apresentado na introdução da tese de doutorado da qual esse artigo foi extraído.

⁵ A maioria dos mapas que compõem o artigo foi trabalhada e estilizada a partir do “Mapa de Terras Indígenas no Brasil” produzido pelo Instituto Socioambiental (ISA).

⁶ Portaria da FUNAI 344/PRES de 26.03.1996.

⁷ A Terra Indígena Parabubure tinha sido regularizada em 1979, quando foram unificadas as terras indígenas Kuluene e Parabubure.

⁸ Os TDA’s são títulos de modalidade nominativa e negociável a taxa de juro de 6% (seis por cento) ao ano. De acordo com a quantidade de módulos rurais contidos na área desapropriada, o prazo para resgate pode ser de cinco, dez e vinte anos. São pagos anualmente, na data de aniversário que coincidir com a data de emissão do referido título. Esses títulos são moedas como o dinheiro, têm cotação em bolsa e são atualizados mensalmente pelo Governo Federal por meios de portarias”. (Linhares,2000).

⁹ Portaria FUNAI 1086/PRES de 20.10.2000 (Áreas IV e V). Portaria FUNAI 592/PRES de 20.01.2003 (Áreas II e III).

¹⁰ A condição de “chefe” é o maior bem de prestígio disputado pelos homens maduros Xavante e suas facções. “Um chefe é reconhecido como tal enquanto é o cabeça de uma facção forte. Segundo o pensamento Xavante, se sua facção deixa de ser suficientemente forte e poderosa para mantê-lo naquela posição, ele perde o direito à chefia” (MAYBURY-LEWIS, 1984, 1967, p. 251).

¹¹ “*Warã*” é o termo empregado pelos Xavante para designar o local no qual se reúne o “conselho dos homens maduros”. Esses homens são responsáveis pelo gerenciamento coletivo das decisões mais importantes de um grupo local Xavante. Na morfologia da aldeia, os etnógrafos denominam essa formação socioespacial como “pátio central”.

¹² Antigos indigenistas da FUNAI, de maneira informal, confidenciaram-me que a seleção de fazendas para a demarcação de terras Xavante no leste mato-grossense durante a década de 1970 e 80 era realizada a partir da discussão entre eles e a direção da FUNAI em Brasília. Para uma etnografia da administração pública na dimensão do indigenismo

ver: Lima (1995,1998).

¹³ “Segundo contato”, pois antes da década de 1950, grupos Xavante tiveram intensas relações com segmentos da sociedade nacional ainda no século XVIII.

¹⁴ No trabalho original do qual foi extraído o material etnográfico e reflexivo para esse artigo, há um capítulo dedicado somente a apresentação da estrutura social Xavante e suas articulações com o processo de produção de fronteiras territoriais. As linhagens e os “troncos” Xavante são elementos centrais para a compreensão dessa articulação.

¹⁵ Paralelamente, outros processos de identificação de áreas reivindicadas pelos Xavante da terras indígenas Sangradouro, Pimentel Barbosa e Areões foram realizados por outros grupos de trabalho, o que causou extremo alvoroço no leste mato-grossense. Daí as reações virulentas por parte da mídia vinculada aos grandes grupos econômicos regionais anti-indígenas e seus efeitos diretos nas pressões sofridas pelos membros dos grupos de trabalho em campo.

¹⁶ A memória Xavante da ocupação territorial em termos históricos do leste mato-grossense tem como referência à travessia do Rio Araguaia, fato ocorrido, na perspectiva de alguns etnógrafos e historiadores, por volta do final do século XIX. Daí para trás, a história dessa ocupação sob o ponto de vista Xavante ganha contornos do que Lopes da Silva (1984) denominou como “a expressão mítica da vivência histórica”, fórmula recuperada e desenvolvida pelo autor (2007).

¹⁷ Esse tipo de estratégia foi implementada pela FUNAI no final da década de 1970 a partir do conhecido “Projeto Xavante” que envolveu todas as terras Xavante (e também Xerente), com resultados deletérios para a formação econômico-social indígena tradicional, além de ter reforçado os laços assistencialistas entre os índios e o órgão tutelar mantidos desde os tempos do (re)contato.

¹⁸ Todo antropólogo que participa de uma situação etnográfica com esse perfil tem o direito de ler toda a documentação presente nos processos administrativos referentes a cada pedido de revisão de T.I.s. Ou pelo menos, tinha.

¹⁹ Há uma vasta documentação nos arquivos da FUNAI elaborada pelas maiores lideranças Xavante de Parabubure que revelam motivos das divergências entre elas e seus grupos locais em relação a esse processo de revisão de limites (limites de cada uma das áreas reivindicadas; a legitimidade das lideranças que a solicitam; os nomes que cada área deve receber após a demarcação; dentre outros). Essa documentação manifesta, por outras vias, aspectos importantes da estrutura socioespacial Xavante.

²⁰ Foi assim que pude perceber que, desde a gênese desta “situação histórica” específica, por volta de 1985, a disputa de caráter intergrupala pela delimitação de fronteiras territoriais manifestou-se de maneira contundente, conflituosa e fragmentária, dinâmica essa que me surpreendeu, já que tinha como suposto etnográfico a seguinte fórmula: os processos de luta pela “terra” desencadeados pelos Xavante desde a década de 1970 se caracterizariam por uma [...] “unidade” raramente etnografada no decorrer do longo processo de contato deste povo com a sociedade nacional. (LOPES DA SILVA, 1980, p. 15, *grifo meu*).

²¹ Além dos comentários críticos a este decreto realizados por Maybury-Lewis (1984, 1967) e Sbaderllo (1996), diversos antropólogos que trabalham com diagnósticos ou processos de identificação de terras Xavante o apresenta como documento de, em tese, legitimidade da imemorialidade da ocupação.

²² É importante ressaltar que a historiografia do contato dos Xavante com a sociedade nacional vem sendo aprofundada e complementada desde o roteiro básico apresentado por Maybury-Lewis (1984[1967]) em a “Sociedade Xavante”. Correndo o risco de cometer injustiças, indicam alguns deles: Giaccaria&Heide (1972), Ravagnani (1977), Farias (1990,1994), Lopes da Silva (1980,1983,1984,1992), Menezes (1984), Lopes (1988), Sbaderllo (1996), Garfield (2001) e Coimbra&Flowers&Salzano&Santos (2002). Outros antropólogos que têm participado de processos de identificação de terras indígenas xavante nas últimas décadas também seguem esse roteiro cada vez mais ampliado como são os casos dos relatórios de identificação produzidos por Eugênio Wenzel e Jorge Luiz de Paula (1998); Jorge Luiz de Paula & Luís Roberto de Paula (2001); Luís Roberto de Paula (2005); Ricardo Calaça Manoel (2005).

²³ O que nos faz lembrar a precisa, otimista e utópica fórmula clastreana da “*conjuracão do Um, do Estado*” (CLASTRES,1990, p. 152). Lopes da Silva dedicou às páginas conclusivas de sua tese de doutorado para uma bela reflexão sobre esse tema. Ver também Vianna (2008) para uma leitura original sobre a estrutura social Xavante a partir

da incorporação da prática do futebol.

²⁴ Fonte: Fórum Mato-Grossense de Combate aos Impactos dos Agrotóxicos. Disponível em: <https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/2018/08/01/exposicao-ao-agrototico-em-mt-e-seis-vezes-maior-que-a-media-nacional-aponta-pesquisa.ghtml>. Acesso em: 15 maio 2020.

²⁵ Faltando, portanto, apenas a assinatura de um de seus sucessivos presidentes para alcançarem o status normativo de “terra identificada”, a primeira etapa mais consistente em termos jurídicos do longo processo de regularização fundiária de uma terra indígena.

BIBLIOGRAFIA

BRASIL. Constituição [1988]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

BALANDIER, Georges. *A noção de situação colonial*. Cadernos de Campo, n.º 3. São Paulo: Edusp, 1993.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Francisco Alves, 1990.

CHOVELON, Hipólito; FERNANDES, Francisco; SBARDELLOTTO, Pedro. *Do primeiro encontro com os Xavante à demarcação de suas reservas*. Campo Grande: Missão Salesiana, 1996.

COIMBRA JÚNIOR, Carlos Everaldo Álvares; FLOWERS, Nancy M.; SALZANO, Francisco Mauro; SANTOS, Ricardo Ventura. *The Xavante in transition: health, ecology and bioanthropology in Central Brazil*. Ann Arbor: Univers. of Michigan Press, 2002.

DE PAULA, Luís Roberto. *Travessias: um estudo sobre a dinâmica sócio-espacial Xavante*. 2007. Tese de Doutorado em Antropologia Social – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, 2007.

FERNANDES, Estevão Rafael. *Entre cosmologias, estratégias e performances: incursões Xavante à Funai*. Dissertação (Mestrado). Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília/DF, 2005.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. *Colonialismo, capitalismo e segmentaridade: nacionalismo e internacionalismo na teoria e política anticolonial e pós-colonial*. *Soc. estado*, Brasília, v. 29, n. 1, p. 255-288, abr. 2014. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922014000100013. Acesso em: 08 mar. 2019.

FILHO, Henyo T. B. *Disciplinado a Diversidade Cultural: uma perspectiva antropológica sobre a Portaria 14*. *Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, v. 6, n. 1, 2002.

FUNAI. *Relatório de Identificação e Delimitação das Áreas II, III, IV e V (Terra Indígena Parabubure/Xavante)*. Brasília, DF: FUNAI, 2005.

FUNAI. *Relatório de Identificação e Delimitação das áreas pretendidas pelos Xavante da Terra Indígena Pimentel Barbosa e Areões*. Brasília, DF: FUNAI, 2005.

FUNAI. *Relatório de Identificação e Delimitação das Áreas IV e V (Terra Indígena Parabubure/Xavante)*. Brasília, DF: FUNAI, 2000/2001.

FUNAI. *Relatório de Identificação e Delimitação das Áreas 2 e 3 (Terra Indígena Parabubure/Xavante)*. Brasília, DF: FUNAI, 1998.

GARFIELD, Seth. *Indigenous struggle at the heart of Brazil: state policy, frontier expansion, and the Xavante indians, 1937-1988*. Durham: Duke University Press. (2001)

- GALLOIS, Dominique T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany (org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.
- GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. *Xavante Awe Uptabi: Povo Autêntico*. São Paulo: Editorial Dom Bosco, 1972.
- HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HAVT, Nadja B. *Representações do ambiente e territorialidade entre os Zo'ê/PA*. Dissertação de Mestrado, São Paulo: USP, 2001.
- _____. *Processos e produtos territoriais: território indígena é terra indígena?* In: *Revista de estudos em relações interétnicas*, v. 3 n. 1, 1999.
- LADEIRA, Maria Inês. *Espaço geográfico Guarany-Mbya: Significado, constituição e uso*. Tese de Doutorado, FFLCH/USP, 2001.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. A 'identificação' como categoria histórica. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org.). *Indigenismo e Territorialização*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, p. 171-220, 1998.
- _____. *Um Grande Cerco de Paz*. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LINHARES, Alexandre. Da admissibilidade dos títulos da dívida agrária dados em garantia da execução fiscal. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/1348/da-admissibilidade-dos-titulos-da-divida-agraria-dados-em-garantia-da-execucao-fiscal>. 2000. Acesso em: 13 mai. 2020.
- LOPES DA SILVA, Aracy. A expressão mítica da vivência histórica: tempo e espaço na construção da identidade Xavante. *Anuário Antropológico/82*. Fortaleza/Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- _____. *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. Tese de doutorado, FFLCH-USP, 1980.
- _____. Dois séculos e meio de história Xavante. In: Cunha, Manoela C. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.
- LOPES, Marta M. *A resistência do índio ao extermínio: o caso dos Awe-Xavante, 1967-1980*, Dissertação de Mestrado em História. Assis/SP: Unesp, 1988.
- MAYBURY-LEWIS, David. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1984, 1967.
- _____. Conferência: Estruturas e Estratégias. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro e UnB, v. 86, 1988.
- MENEZES, Cláudia Sá Rego Ribeiro de. *Missionários e índios em Mato Grosso: os Xavantes da Reserva de São Marcos*. Tese de Doutorado São Paulo: USP, 1984.
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA; FUNAI. *Documentos do GT Parabubure - Processo nº 17069/79: “Carta de Apresentação” - Mario Andreatza - Ministro do Interior*, 1979.
- _____. *Estudo nº 012/3a.SC/79 - Reserva Indígena Couto Magalhães*, 1979.
- _____. *Estudo 220/3a. SC/79 - Proposta para a Criação da Reserva Indígena de Parabubure*, 1979.
- _____. *Documentos anexos ao Processo de Revisão de Limites da T.I. Parabubure*, 1983-2003.
- OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Contra Capa, v. 4, n. 1, abr. 1998.
- _____. *O Nosso Governo: os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Editora Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA, João P. de; ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org.). Indigenismo e Territorialização. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 6, n. 14, nov. 2000.

SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1987.

SANTILLI, Paulo. Pemongon Pata: território Macuxi, rotas de conflito. São Paulo: Editora Unesp, *Rev. Antropol.*, São Paulo, v. 46, n.1, 2003.

SBARDELLOTTO, Pe. Pedro. Sugestões para criação de reservas para os índios Xavante. In: Chovelon, Pe. Hipólito; Fernandes, Me. Francisco; Sbardellotto, Pe. Pedro. *Do primeiro encontro com os Xavante à demarcação de suas reservas*. Campo Grande – MS: Missão Salesiana de Mato Grosso, 1996.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Clases, colonialismo y aculturación. América Latina: *Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales*, VI (4), Río de Janeiro, 1963.

SEEGER, A.; VIVEIROS DE CASTRO, E. Terras e territórios indígenas no Brasil. *Revista Encontros com a Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, n. 12, 1979.

VIANNA, Fernando Luiz Brito. *Boleiros do Cerrado – índios Xavantes e o futebol*. São Paulo: FAPESP/ISA/Annablume, 2008.

POLÍTICAS SOBRE A VIDA E A REIVINDICAÇÃO PELO USO MEDICINAL DA MACONHA

POLICIES ON LIFE AND CLAIM BY MEDICAL USE OF MARIJUANA

Natália de Campos

natalia262@gmail.com

Bacharel em Ciências Sociais (UFRN), Mestre e Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPGAS/UFRN), Professora da Universidade Estadual da Paraíba.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5928-4798>

RESUMO

Este artigo busca, a partir das discussões de Michel Foucault e Didier Fassin, apontar as relações entre as políticas de Estado sobre a vida dos indivíduos e as estratégias acionadas pela população para ter acesso ao direito à saúde. Entre os casos que tratam desta temática já explorada por outros autores das ciências sociais e especialmente da antropologia, inserimos nesta discussão uma demanda bastante específica e atual, sobre o uso de derivados da maconha para fins medicinais, terapêutica utilizada há alguns anos em outros países e recentemente discutida no Brasil com consideráveis limitações e entraves. Assim, apresentamos as formas como a sociedade articula-se e aciona dispositivos do próprio Estado para obter reconhecimento dos seus direitos e acesso para as suas demandas por saúde.

Palavras-chave: Saúde. Estado. Maconha medicinal.

ABSTRACT

This paper seeks, based on Michel Foucault and Didier Fassin's discussions, to point out the relations of State policies on life of the individuals and their strategies as a population to put in action their access to healthcare rights. Although this topic has been discussed by other authors in social sciences, anthropology above all, this paper inserts a very specific and current demand in these discussion, the use of medical marijuana derivatives for medicinal purposes, therapy that has been used for a couple of years in other countries and recently discussed in Brazil although with considerable limitations and obstacles. Thus, we point out how society articulates itself activating the State's own devices to obtain recognition of its rights and access to society demands for healthcare.

Keywords: Healthcare. State policies. Medical marijuana.

As questões que envolvem Justiça e direitos relacionados à casos de saúde e doença e, conseqüentemente, a demandas específicas por cidadania, podem ser entendidas, entre diversas abordagens, pelo seu contexto de ordem

política, que desvela as formas de interferência do Estado e suas normas sobre questões de ordem individual específicas.

É o caso da recente demanda pelo uso da maconha para fins terapêuticos no Brasil, considerando seu potencial efeito na diminuição de sintomas de diversas doenças graves, debilitantes e incuráveis. A descoberta deste tratamento em outros países chega ao Brasil cercada por questões de cunho burocrático, moral e de justiça, que podem ser compreendidos a partir de discussões em desenvolvimento há décadas nas ciências sociais, como veremos, sobretudo a partir de Foucault e suas interpretações das formas de ação do Estado sobre a vida dos indivíduos.

BIOPODER E REGULAÇÃO SOCIAL NA VIDA INDIVIDUAL

Foucault, em diversos escritos, toma como foco central para suas análises o poder, suas formas e sentidos na vida social. Partindo do entendimento sobre o poder instituído nas formas do Estado, em “Direito de Morte e Poder Sobre a Vida”, Foucault retoma o poder Soberano para explicar as mudanças e diferenças deste em relação às formas de governo posteriores, instituídas a partir do final do Século XVII. O autor explica que o poder Soberano, caracterizado pelo “direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida” (FOUCAULT, 1977, p. 146), culminava na possibilidade de exterminá-la, já que aquele que detinha o poder tinha o direito legítimo de dispor direta ou indiretamente sobre a vida dos seus súditos, “causar a morte ou deixar viver”. Em casos de guerra, por exemplo, o soberano exporia indiretamente seus súditos à morte, em batalhas em defesa do Estado. Por outro lado, infringir as leis ou atentar contra o Soberano dá a este o direito de ordenar diretamente ao transgressor sua condenação à morte como forma de castigo.

Porém, a partir da época clássica, os mecanismos de poder sofreram transformações importantes. Causar a morte deixa de ser a forma principal de manutenção do poder e o controle e gestão da vida ganham espaço no ordenamento social como forma de poder. Nas palavras de Foucault, “a velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida” (FOUCAULT, 1977, p. 150). Pretende-se, a partir de então, o poder sobre a vida “causar a vida ou devolver à morte”, marcado pelas formas de gestão dos corpos e das sociedades. Por um lado, “o corpo como máquina” passa a ser regulado e adequado a fins, adestrado, ampliando suas aptidões e extorquindo suas forças, tornando-o útil e dócil, alguns dos meios de integrar os indivíduos à sistemas de controle e aproveitamento econômico. Por outro lado, “o corpo-espécie” passa a focar as sociedades em seus processos biológicos de proliferação, nascimento e morte, longevidade, saúde e variadas formas de intervenção e controle reguladores da vida, o que Foucault chamou de uma *biopolítica da população*. Caracteriza-se assim o que o autor conceituou como biopoder, marcado pelas disciplinas do corpo (“corpo como máquina”) e as regulações da população (“corpo-espécie”).

Se o desenvolvimento rápido das diversas formas de disciplina durante a época clássica marca a era do Biopoder, é a partir do século XIX que os agenciamentos concretos passam a configurar uma tecnologia política da vida como forma de controle sobre os corpos e as populações. Instituições como as escolas e o Exército são exemplos das disciplinas aplicadas aos indivíduos para condicioná-los aos sistemas econômicos úteis ao Estado. Igualmente, a atenção dedicada à estatística voltada para dados da população e as técnicas políticas

de controle sobre natalidade, longevidade, saúde, habitação, etc., são condições descritas por Foucault como essenciais para o desenvolvimento do capitalismo. Além das disciplinas e das formas de controle das populações, o autor observa a importância das normas e leis jurídicas, reguladoras e corretivas, como meios de garantir a adequação dos indivíduos às normas.

Não é à toa que Foucault aponta a sexualidade como um dos principais focos de atenção e disputa política, já que as duas formas de cerceamento e controle passam por questões sexuais, tanto no que tange às disciplinas do corpo, quanto à regulação das populações. Para ele, “o sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie. Servimo-nos dele como matriz das disciplinas e como princípio das regulações” (FOUCAULT, p. 158). Por consequência, a regulação dos corpos e das populações desencadeia, entre outros aspectos, o desenvolvimento das formas de controle e cuidado da saúde como princípio de manutenção da vida, sobretudo nas cidades, onde o aglomerado populacional é responsável pelo alastramento de doenças.

Em “O nascimento do Hospital” (FOUCAULT, 1979), apresenta as mudanças hospitalares, desde sua fundação — voltada para abrigar e cuidar dos moribundos às vésperas da morte — até sua medicalização quando, de fato, os hospitais passam a ser espaços terapêuticos, de cuidado e atenção aos doentes, no final do século XVIII, tomando de exemplo os hospitais militares e marítimos onde soldados deveriam ser recuperados para voltarem aos combates e demais tarefas, sem serem desperdiçadas vidas treinadas. Mesmo nos espaços hospitalares, o autor destaca a fundamental importância das disciplinas para ordenar, separar, restringir, classificar os doentes de acordo com sua enfermidade, os espaços físicos de acordo suas funções, os profissionais em hierarquia de importância e responsabilidades, e as terapias por sua forma de aplicação, controle, acompanhamento e eficácia. Para ele, “é a introdução dos mecanismos disciplinares no espaço confuso do hospital que vai possibilitar sua medicalização” (FOUCAULT, 1979, p. 182), e mais, é através do conjunto de técnicas disciplinares que será possível ter como objetivo os indivíduos em sua singularidade.

O espaço hospitalar, para Foucault, apresenta ainda outra dimensão, também disciplinar e de controle, que perpassa e transcende sua proposta de cura, no que diz respeito à formação normativa dos médicos a partir da experiência e conhecimento da prática clínica

Clínica aqui significa a organização do hospital como lugar de formação e transmissão de saber. Mas se vê também que, com a disciplinarização do espaço hospitalar que permite curar, como também registrar, formar e acumular saber, a medicina se dá como objeto de observação um imenso domínio, limitado, por um lado, pelo indivíduo e, de outro, pela população. Pela disciplinarização do espaço médico, pelo fato de se poder isolar cada indivíduo, colocá-lo em um leito, prescrever-lhe um regime etc., pretende-se chegar a uma medicina individualizante. Efetivamente, é o indivíduo que será observado, seguido, conhecido e curado. O indivíduo emerge como objeto do saber e da prática médicos. [...] O indivíduo e a população são dados simultaneamente como objetos de saber e alvos de intervenção da medicina, graças à tecnologia hospitalar (FOUCAULT, 1979, p. 188-189).

No trecho acima, fica clara a integração entre as formas de controle exercidas pelo biopoder na gestão da vida, individual e coletiva. É no aprendizado, mas também nas práticas, que o biopoder e a biopolítica se entremeiam e se concretizam no corpo dos indivíduos através das instituições, como o ambiente hospitalar tão bem representa.

Há ainda outra dimensão política que precisa ser relacionada às já citadas formas de controle sobre as populações, e trata-se do entendimento que Foucault elabora sobre o papel e a importância da população para a gestão governamental. Sobretudo como estratégia de governo, como fim e instrumento, a população passa a ser entendida como riqueza central de uma nação. É para ela e por ela que o governante deve governar, mas é também através dela que alcançará bons resultados para a economia política, sendo esta a forma de governar que percebe que, através de técnicas e tecnologias, voltadas para a população, consegue exercer o poder e gerir o Estado. As colocações de Foucault sobre as formas de poder e sua íntima relação com as formas de governo na gestão de um Estado, relações estas bastante presentes nas sociedades modernas, nos fazem entender os meios pelos quais a vida dos indivíduos está não apenas atrelada à vida social, como diretamente também em relação com as políticas e formas de governo. Não há individualidade que não esteja contabilizada nas estatísticas e estimativas, ou que não seja alvo de formas de controle.

A vida privada, e até mesmo o sexo e a sexualidade, como Foucault chama atenção, são alvo direto dos Governos e da gestão do Estado. Exemplos práticos, como a criminalização do aborto, deixam claro o quanto cada indivíduo é regido e regulado por formas de controle e, em último grau, por penalidades em caso de infração ou desvio às normas. Para garantir o poder do Estado sobre sua população, são as vidas e os processos vitais que estão sob gestão e controle e, nesse sentido, questões que envolvam a manutenção dos corpos fazem parte deste domínio de regulação. A saúde e a doença, em particular, são regidas não apenas por preceitos da medicina ocidental, atualmente considerada superior e quase absoluta em relação às demais formas de cuidado, mas também por uma série de normatizações, permissões e proibições de práticas e terapias permitidas de acordo com leis específicas em cada país. Para o uso medicinal da maconha, singularmente no Brasil, podemos perceber a presença dessa gestão institucional da medicina e do Estado sobre o corpo, a doença e as possíveis terapias autorizadas para sanar ou amenizar dores e sintomas sentidos individual e coletivamente por pacientes e seus familiares em razão de doenças incuráveis e de difícil controle.

O uso medicinal da maconha no Brasil é um exemplo das formas como o biopoder age sobre a vida dos indivíduos, por um lado limitando seu acesso à saúde (nos termos de fazer viver e deixar morrer) e, por outro, criminalizando práticas que poderiam garantir melhor qualidade de vida a uma parcela da sua população. Isso porque, apesar de criminalizado no Brasil, o uso da maconha para fins terapêuticos é comprovado, reconhecido e prescrito para tratamentos de saúde em outros países como Espanha, Canadá, Itália, Estados Unidos, Reino Unido, Israel e Holanda. Pesquisas estrangeiras atestam o uso de alguns dos princípios ativos da Cannabis como eficazes remédios no tratamento de doenças incuráveis, como a epilepsia, para as quais os remédios à base de maconha proporcionam drástica redução nos sintomas e sofrimento dos portadores (CARLINI; ORLANDI-MATTOS, 2011).

Até pouco tempo, este uso medicinal não era possível no Brasil e pacientes ou familiares que buscassem os medicamentos de forma ilegal em países estrangeiros estavam suscetíveis a serem enquadrados como traficantes por praticarem ato criminoso de transporte de substâncias ilegais, independente da finalidade, condição que levou estas famílias a cogitarem mudar de país para terem acesso ao tratamento com derivados da maconha. Ao invés disso, famílias e grupos de pacientes cujos medicamentos à base de maconha são recomendados para o tratamento das suas doenças, entraram com processos judiciais solicitando ao Estado Brasileiro que fosse permitida a importação desses medicamentos e sua retirada da lista de substâncias ilícitas classificadas

pela ANVISA, com base nas comprovações estrangeiras pois, criminalizada, a maconha não pode ser estudada por pesquisadores no país e sua importação se torna uma operação demorada e de alto custo, condições que impedem que os tratamentos sejam realizados de forma contínua. Visando a ampla utilização desses fármacos no tratamento de variadas doenças para as quais seu uso é recomendado internacionalmente, processos judiciais de diferentes ordens vêm sendo acionados, solicitando a legalização e regulamentação da maconha para fins medicinais no país, estratégia que pouco a pouco tem conquistado aberturas legais para este tratamento.

Atualmente, o Conselho Federal de Medicina recomenda a prescrição médica apenas de um dos princípios ativos da maconha, o canabidiol (CBD) de forma bastante restrita, exclusivamente para o tratamento de crianças com epilepsia de difícil controle, embora a Anvisa permita a importação de extratos de maconha contendo outras substâncias, inclusive o tetra-hidrocanabinol (THC), para uma variedade de doenças, ainda que seja necessário apresentar uma prescrição médica para tal solicitação. A divergência de posicionamentos entre o CFM e a ANVISA coloca os médicos dispostos a acompanhar o tratamento dos seus pacientes com estas substâncias em condição delicada em relação ao seu conselho profissional, motivo pelo qual poucos profissionais assumem este risco e responsabilidade, o que acarreta em mais um entrave para a utilização desta terapêutica.

Vemos assim que, embora haja comprovações científicas e casos clínicos que comprovem a eficácia desse tratamento, não se trata unicamente de uma escolha individual do paciente e seus familiares em optarem por um tratamento específico que lhes proporcione melhor qualidade de vida. Na prática, essa escolha é cercada por limitações legais, impostas pelo Estado, e pela regulação e restrição imposta aos profissionais da medicina pelo seu conselho federal, o que resulta não em uma escolha e tratamento, mas em uma batalha judicial pelo direito à saúde que vai de encontro aos limites de controle biossocial, ou, como diria Foucault, esbarra no biopoder.

UMA ECONOMIA MORAL PARA A VALORAÇÃO DA VIDA HUMANA E A ATUAÇÃO DO ESTADO

Fassin, dedicado aos estudos sobre questões de saúde, doença, migração e discriminação, baseia-se no pensamento de Foucault para problematizar de que formas as políticas de saúde são parciais e economicamente tendenciosas, conferindo benefícios e cuidado a parcelas específicas da população. A partir do que Foucault denominou biopoder como poder sobre a vida, como tratamos anteriormente, Fassin reelabora esta definição para falar de poder da vida, que trata do reconhecimento social sobre as questões do corpo sofredor ou doente (FASSIN, 2012). Nesse sentido, não mais biopoder, mas biogitimidade é o conceito utilizado por Fassin para tratar desta dimensão

Trata-se, com essa palavra, de enunciar uma ordem de valores — e não uma hierarquia de poderes — que existem no mundo contemporâneo e cujas traduções concretas são inumeráveis, tanto nos espaços locais da saúde pública, quanto nas cenas mundiais da ação humanitária (FASSIN, 2012, p. 381).

O exemplo tratado por ele em alguns escritos (FASSIN, 2001, 2012) a respeito da imigração na França esclarece seus argumentos. Recuperando as políticas cada vez mais restritivas quanto à entrada e permanência de estran-

geiros no país a partir da década de 1970, Fassin aponta uma mobilização ideológica e política que relacionou diretamente a presença de imigrantes como problemática em relação à oferta de empregos, à insegurança e até mesmo a questões de saúde como a Aids, criando representações discriminatórias sobre pessoas de outros países e justificando práticas cada vez mais inospitais para elas. Nesse contexto, o autor destaca dois fenômenos que embasam sua teoria sobre a biolegitimidade. O primeiro fenômeno trata da perda de legitimidade do asilo político a refugiados a partir dos anos 1980, caracterizada pela diminuição considerável do número de concessões à solicitantes, seguida por outras políticas dissuasivas contra candidatos a condição de refugiados, como a perda de auxílio moradia em 1989 e a proibição de trabalhar no país em 1991, tornando-os dependentes de ações humanitárias e da caridade pública. Por outro lado, o segundo fenômeno aponta a razão humanitária como um novo direito, pois, a partir dos anos 1990, estrangeiros com graves problemas de saúde e sem condição de tratamento adequado em seu país de origem tem condição legítima para reconhecimento e aceitação legal para entrada e permanência para tratamento na França.

Perda de legitimidade de asilo político, de um lado; recuperação de legitimidade do corpo em sofrimento, de outro. Dois modos de definir uma política dos viventes. Temos boas razões para estabelecer esse paralelo entre os dois fenômenos porque não apenas eles se desenvolvem durante o mesmo período, mas porque operam de modo interativo. [...] Lidamos, portanto, com um verdadeiro deslocamento de legitimidade: dos direitos do cidadão do mundo (ameaçado em seu país) aos direitos do ser humano (marcado pela doença). [...] Hoje a sociedade francesa está menos inclinada a reconhecer a existência de risco de vida de uma vítima de um regime autoritário ou de violências de guerra, porém mais sensível à doença ou ao sofrimento da pessoa atingida por uma afecção grave (FASSIN, 2012, p. 384).

É neste sentido, reforçando a inclinação valorativa da sociedade francesa em legitimar uma das justificativas para concessão de imigração, em detrimento de outra, que Fassin elabora em termos de uma *economia moral* sobre as políticas dos vivos, referindo-se a elevada importância dos valores que servem de base para as escolhas feitas pelas sociedades contemporâneas sobre questões relacionadas à existência física, corporal, mas também social dos indivíduos (FASSIN, 2012). Com essa formulação, Fassin faz um contraponto ao que Foucault chamou de *Economia Política*, tratando das formas e propósitos do biopoder exercido pelo Estado. Isso porque não é mais a força de trabalho e a contribuição econômica que serão consideradas, o corpo doente é que desperta um novo reconhecimento, “a biopolítica da alteridade deve aqui ser entendida como uma redução extrema do social para o biológico: o corpo parece ser o refúgio final de uma humanidade comum” (FASSIN, 2001, p. 5).

Para os fins das suas pesquisas, os desdobramentos desenvolvidos por Fassin apontam que a questão da imigração na França e seus meandros — no que diz respeito à valoração e conseqüente distinção entre causas patológicas e políticas para aceitação ou não estrangeiros em seu país — são, na verdade, sintomas do preconceito e da discriminação contra povos imigrantes, sobretudo aqueles provenientes da África do Norte e subsaariana, praticada de forma velada e negada pela França (FASSIN, 2001). O autor trata sobre a racialização, mais ampla do que o exemplo francês e que não se restringe a distinguir apenas franceses de não-franceses, mas de europeus e não-europeus. Para Fassin, estas formas de discriminação e classificação social provocam o que ele conceituou como “bio-inequalities” (biodesigualdades), pois quando a desigualdade social é pensada através do corpo, o Estado não somente normatiza ou racializa o corpo,

mas decide também que tipo de vida as pessoas podem ter, ou ainda, que tipos de direitos eles vão receber (FASSIN, 2009).

Para ele, ainda que nas sociedades contemporâneas a preocupação esteja voltada para o direito de vida, o biopoder também trata sobre morte. Quando políticas sociais de saúde propõem uma qualidade de vida a alguns em detrimento de outros, o poder do Estado opta também por dar menos tempo de vida a parcela menos favorecida.

Também parcialmente amparadas pelos desígnios foucautianos e partindo de pontos de vista semelhante aos de Fassin, os esforços de Das e Poole em definir as formas de ação do Estado e suas margens, se mostram como uma visão interessante sobre como o Estado intervém na vida social e os limites que ele estabelece, mas aos quais também está condicionado. As autoras citam diversos contextos em que a atuação do Estado se dá de forma parcial, imprecisa ou mesmo é inexistente em função dos seus limites de intervenção social, territorial e legal. Das e Poole, através de situações diversas, conseguem definir algumas questões substanciais para problematizar esta relação entre Estado e sociedade, sobretudo através das suas funções ordenadoras, limitações, incongruências e a marginalização de determinados segmentos sociais.

Como primeiro ponto comentado por Das e Poole que nos interessa recuperar, trata do uso legítimo da força pelo Estado, através dos poderes militares, para garantir a ordem social, manter a vigilância e, quando necessário, intervir no descumprimento da lei. Das e Poole recorrem aos escritos de Weber para conceituarem que,

Una organización gobernante será considerada política en tanto y en cuanto su existencia y orden sobre un territorio esté continuamente salvaguardada por la amenaza y la aplicación de la fuerza física por parte de su personal administrativo. Una organización política obligatoria con operaciones continuas será llamada estado en tanto y en cuanto su aparato administrativo mantenga para sí, con éxito, el monopolio del uso legítimo de la fuerza en la aplicación del orden por él establecido (WEBER, 1978, p. 54 apud DAS; POOLE, 2008, p. 22)

O monopólio do uso da força pelo Estado, ou por outros tipos de organização quando prescrito por ele, é para Weber tão essencial na constituição do Estado quanto sua natureza de jurisdição obrigatória e constante. De fato, a legitimidade do uso da força se dá enquanto braço ativo da ordem jurídica para a vigilância e o cumprimento das leis na ordem do cotidiano social. Para as autoras, essa questão é primordial pois o controle sobre o cumprimento da lei e da ordem social estabelece os limites entre o que deve ser considerado como parte do Estado e o que deve ser excluído dele. Isso vale para o uso da força em contextos de guerra, mas também no uso da violência policial.

Esta forma de intervenção governamental é problemática se considerarmos, no caso do Brasil, por exemplo, que as forças policiais, uma das instâncias mais expressivas da administração pública, age direta e principalmente em periferias de forma violenta e direcionada aos segmentos sociais desfavorecidos, vitimando milhares de pessoas por ano e ainda assim é considerada legítima pelos órgãos da Justiça.

No entanto, como comentado por Fassin, há o fator moral presente na forma e no direcionamento da força que permite que o abuso desta ferramenta seja tolerado e até mesmo positivado pelas instâncias jurídicas do Estado. Nesse sentido, Das e Poole entendem que “los hombres cuyas habilidades para representar al estado, o hacer cumplir sus leyes, están basadas en el reconocimiento de la impunidad de los mismos para moverse entre la apelación a la ley y las

práticas extrajudiciais” (DAS; POOLE, 2008, p. 29), o que os coloca em posição privilegiada diante das normas estabelecidas.

O entendimento de Fassin sobre o que ele denominou biolegitimidade e bio-desigualdades nos remete a questões sobre o uso da maconha que possibilitam um entendimento específico sobre as vidas envolvidas. Se entrecruzarmos discussões sobre uso medicinal/terapêutico e uso recreativo da maconha, perceberemos uma discrepância de entendimentos e aceitação social entre esses usos, quase como se estivéssemos tratando de substâncias ou espécies vegetais distintas e não é à toa que muitas vezes o debate sobre maconha medicinal seja feito com o nome científico da planta, Cannabis, e não maconha, que denota uma distinção de interpretação como se não fossem exatamente a mesma coisa, o que repercute também em quem faz uso desta planta, sobretudo para usuários medicinais que adquirem legitimidade em sua reivindicação, ao contrário de usuários recreativos da mesma planta, que serão alvo de diversos julgamentos morais estigmatizantes.

Ainda nesta tentativa de distinção e de segmentação social dos usos e usuários de cada “tipo”, a partir das pesquisas que estamos desenvolvendo, percebemos que a organização de associações e grupos de pacientes e seus familiares que realizam a mobilização pelo uso terapêutico da maconha pode ser caracterizado por pessoas com nível elevado de educação e economicamente estruturadas, que as coloca em condição privilegiada para investirem tempo neste tipo de organização para além do tempo necessário de dedicação aos cuidados com a saúde dos pacientes em tratamento. Essas distinções permitem, por exemplo, que algumas famílias, moradoras de bairros e regiões urbanas de classe média/alta, consigam autorização judicial para cultivarem pés de maconha e extraírem artesanalmente em suas próprias casas os derivados necessários para as terapias individuais de seus familiares, geralmente crianças, sem qualquer importunação policial ou acionamento judicial decorrente desta prática. Embora tal possibilidade seja o ideal para muitas famílias, não é difícil perceber que nem sempre isso será possível, em razão das distinções de conhecimentos jurídicos sobre direitos, locais de moradia, rede familiar de apoio e inviabilidade financeira, entre outros fatores que se colocam como questões para pensarmos sobre quais são os critérios e possibilidades para o uso medicinal da maconha em um cenário moral que impõe cuidados e prerrogativas para aqueles que entendem o acesso à saúde como direito fundamental que merece ser conquistado e assegurado, mas que se caracteriza, ainda, como biodesigualdade, ou seja, limitado à uma parcela favorecida da população brasileira. Ao mesmo tempo, estas questões evidenciam ainda sobre quem, ou sobre quais parcelas da população as forças do Estado são impostas, como discutem Das e Poole.

NORMAS LEGAIS, PRECEITOS MORAIS

Outro sentido atribuído por Das e Poole à proposta de estabelecer as margens do Estado, diz respeito as formas de poder exercidas sobre os corpos, assim como conceituou Foucault sobre o poder disciplinar e biopoder e seus mecanismos de controle sobre os indivíduos e a sociedade. Para as autoras, a concepção de margens reside entre os corpos, as leis e a disciplina, pois o poder soberano do Estado não é efetivado apenas sobre territórios e esferas coletivas, mas está sendo concretizado nas formas de controle médicas que estabelecem padrões de normalidade em oposição a quesitos patologizantes. Além do exemplo sobre o aborto, citado anteriormente, o uso de substâncias psicoativas ilícitas também se configura como uma forma de controle que nos fornece a dimensão precisa entre normalidade/anormalidade, legalidade/ilegalidade, pois, entre tantas substâncias lícitas, seja de uso médico (fármacos),

alimentar (açúcar, cafeína) ou lúdico (álcool, tabaco) amplamente aceitas socialmente e utilizadas em larga escala, que provocam alterações metabólicas e tem poder viciante, as condenadas pela lei como ilegais (maconha, cocaína, LSD, etc.) são alvo de condenação legal e moral (CAMPOS, 2013), sem considerar seus possíveis usos benéficos.

Assim como nas questões envolvendo o uso da força de forma legítima unicamente pelo Estado, nas formas de controle exercidas sobre o corpo é latente a dimensão moral presente nestas estratégias de intervenção do Estado, através de políticas governamentais, que refletem padrões normatizados da vida social. A conceituação de Foucault sobre as formas de controle individuais e coletivas, como já foi colocado, se efetivam nas normas sociais acatadas massivamente pela sociedade em forma de valores e práticas.

A ordem jurídica e legal é um dos pilares cruciais que estabelece estas normas sociais, demarcando os preceitos básicos de determinada cultura a partir de um conjunto burocrático de regras reunidas sob forma de lei. Porém as normas estabelecidas burocraticamente pela administração pública não têm sua aplicação restrita aos poderes legais. É importante perceber que elas passam a ter status de verdades absolutas que, reafirmadas socialmente, constituem a contínua manutenção social da normatividade estabelecida. Por um lado, se “as regras do direito delimitam formalmente o poder, por outro, os efeitos de verdade que este poder produz, transmite e que por sua vez reproduzem-no. Um triângulo, portanto: poder, direito e verdade” (FOUCAULT, 1979, p. 278). Nos termos foucaultianos, esta é mais uma condição estabelecida pela biopolítica que se reproduz em diferentes direções. Há que se ter a dimensão que a instituição governamental impõe à sociedade, suas postulações desdobram-se em valores morais socialmente compartilhados que definem populações, grupos sociais, práticas ou posicionamentos específicos em termos de sua adequação ou não à normatividade.

Aqui, mais uma vez, como fazem as ciências sociais ao longo da sua existência, remontamos as construções sociais na forma como todos os aspectos da vida em sociedade são culturalmente construídos, desde suas instituições mais rígidas até as concepções que pensamos ser universais ou individuais, da noção de Estado aos valores morais. Sequer a vida, em si mesma, tem valor natural ou igual entre diferentes indivíduos. E quanto ao valor da vida, não me refiro ao seu valor entre diferentes espécies — o que também é fato. Mesmo a vida humana tem diferentes valores perante a lei e a sociedade a depender *de quem é* o indivíduo. Seu valor estará condicionado ao seu papel e inserção social, e isso diz muito sobre a moralidade presente em determinada sociedade. Entre os indianos, por exemplo, as diferentes castas atribuem valor aos Brâmanes, enquanto subjagam os Dalit, baseados em valores religiosos que, embora não sejam mais determinados em termos legais, implicam diferentes valorações morais reais e concretas naquela sociedade.

Em termos da administração pública e de políticas governamentais, as distinções valorativas se dão em outros termos. A biopolítica que serve para gerir a vida social no sentido de prover as condições necessárias à vida normatizada daqueles que estão socialmente integrados e que, por isso suas vidas são valoradas, é também formada por mecanismos de abandono aos que são julgados como sem valor e que, portanto, “se dejan morir” (DAS; POOLE, 2008, p. 40). Não é difícil perceber essa dupla valoração.

Ainda assim, é necessário perceber que a economia moral relacionada à valores sociais, de que trata Fassin, — assim como a biopolítica e o biopoder de Foucault — não é unilateral, bem como não está restrita unicamente nas formas institucionalizadas do Estado e nas suas políticas. Igualmente, as

biopolíticas desenvolvidas como forma de controle não são aceitas com tanta docilidade e parcimônia. Há resistência e divergências quanto às formas de poder institucionalizadas, bem como há subversão às normas e formas de driblar as técnicas e seus objetivos. Fassin diz que os indivíduos não são passivos neste processo, eles desenvolvem táticas para burlar ou adequar as exigências do país aos seus propósitos, pelo princípio de que “os fins justificam os meios”. Ora, se é permitido a um estrangeiro entrar na França legalmente caso apresente uma comprovação de doença sem tratamento no seu país de origem, é provável que ele se adeque à exigência em troca do visto de permanência que lhe dará melhores condições de vida, transformando sua vida biológica em uma passagem necessária que o possibilitará uma vida política mais digna. Assim, Fassin observa que “as vidas concretas escapam, em parte, à normatização” (FASSIN 2012, p. 385).

Há outros desdobramentos do que foi abordado por Foucault e Fassin que envolvem questões de saúde diretamente relacionadas com as biopolíticas, porém com direcionamentos e contextos específicos. É o caso do acidente nuclear de Chernobyl ocorrido em 1986, analisado por Petryna em “Life Politics after Chernobyl” (2002). A pesquisadora relata o que conseguiu colher em 18 meses de pesquisa de campo com vítimas do acidente e documentação sobre o evento a respeito do impacto social e biológico provocados pelo desastre. Após a catástrofe, a omissão do governo soviético ao não reconhecer as consequências do desastre implicou em sequelas e danos ainda piores para a população e para o meio ambiente. Na tentativa de diminuir o número de pessoas assistidas, sintomas e doenças que apareceram posteriormente ao acidente foram desconsideradas e, por essa razão, até os dias atuais não existe uma quantificação precisa do número de pessoas afetadas pelo desastre e o número de mortes decorrentes dele. Fica claro no texto a falta de assistência à população na época do acidente, mas também posterior a ele. Petryna destaca as manobras governamentais para negar direitos aos afetados e dá atenção especial aos percursos e estratégias elaboradas pelas vítimas para garantirem direitos e assistência governamental.

Articuladas em termos de cidadania biológica, a reivindicação por amparo do Estado foi elaborada a partir de categorias biomédicas, classificando os afetados em termos dos efeitos que sofreram e que podiam comprovadamente serem relacionados a radioatividade do desastre. Entre categorias como “deficientes” e “sofredores”, parte dos afetados foram desconsiderados como merecedores de assistência pelo Estado, mas, do ponto de vista das vítimas, seria melhor ser classificados como deficientes à ficarem sem direitos, sobretudo no contexto histórico e político da época, em que o regime soviético havia declinado e a recente Ucrânia era um país pobre marcado pela escassez de trabalho. Aceitar e reivindicar a classificação de deficiente, foi a alternativa acionada pela população afetada pelo desastre nuclear para garantir direitos.

Aqui, fica clara a discordância entre as biopolíticas elaboradas pelo Estado para conter e tentar mascarar os graves efeitos do desastre de Chernobyl, em oposição às reivindicações sociais daqueles que foram diretamente atingidos pela radiação de várias formas. A reivindicação de uma biossocialidade, amparada por conceitos e classificações biomédicas permitiram as vítimas obter legitimidade em sua demanda, conquistando direitos imprevistos pelo Estado. O caso investigado por Petryna representa aquilo sobre o que falava Michel Foucault e Didier Fassin sobre a imprevisibilidade da vida concreta em relação às normas instituídas.

Biehl e Petryna (2011), em trabalho conjunto, abordam outro tema interessante para pensar as políticas de Estado sobre a vida dos indivíduos. Trata-se da judicialização da saúde, pesquisada por eles a partir do caso de pais que entram com ações litigiosas contra o Estado Brasileiro pelo acesso

aos medicamentos de alto custo que seus filhos, portadores de mucopolissacaridose, necessitam para tratamento contínuo por toda a vida. No Brasil o litígio por acesso à saúde, sobretudo à medicamentos, é uma rota alternativa de acesso a um direito social previsto na Constituição Federal. Embora o país tenha um sistema público de saúde, o SUS, ele não é eficaz e não consegue arcar com toda a complexidade dos casos de saúde. Os autores apontam as diversas instâncias de governo, sobretudo estaduais e municipais, como responsáveis pelos problemas de má gestão que, por consequência, não conseguem suprir as necessidades de saúde da população, nem mesmo fornecer os tratamentos e medicamentos que, de acordo com a lei, deveriam estar disponíveis. Por outro lado, o sistema de saúde privado, embora pretenda fornecer um serviço melhor, não inclui medicamentos.

Biehl e Petryna situam que as demandas judiciais por acesso à saúde começaram pelo esforço de ativistas da Aids por acesso aos medicamentos antirretrovirais. Até 1998 os requerentes exigiam quase exclusivamente os medicamentos para tratamento do HIV/Aids, porém, a partir do ano seguinte houve uma diversificação dos tipos de tratamentos e patologias que entraram em litígio por direito à saúde. Além da diversificação, a quantidade de requerimentos também aumentou significativamente de 4 casos em 1995, para 314 em 1997 e chegou a 1.144 em 2002, apenas no estado do Rio de Janeiro (BIEHL; PETRYNA 2011).

Os casos estudados por eles referem-se a um novo limiar do direito à saúde, isso porque o tratamento para mucopolissacaridose diz respeito às terapias genéticas que, por serem oriundas de tecnologias de ponta e fazerem parte de um mercado altamente rentável, tem custos bastante elevados e não fazem parte da lista de medicamentos disponibilizados pelo Sistema Único de Saúde. Somados ao alto custo, a burocracia do sistema jurídico brasileiro não permite que uma decisão judicial favorecendo os pacientes seja suficiente para garantir o tratamento reivindicado. Ao contrário, cada decisão, individual para cada paciente, tem validade determinada, o que obriga os pais das crianças a sempre retornarem ao sistema judicial com um novo pedido de tratamento que nem sempre é julgado e concedido antes de interromper o tratamento conquistado anteriormente, descontinuando as terapias e prejudicando a melhora e a saúde dos pacientes.

Problematizando este caso a partir dos conceitos de Foucault, percebe-se a precariedade das intervenções biopolíticas da saúde pública brasileira em tentar suprir, sem sucesso, as demandas sociais, cedendo aos interesses de um mercado farmacêutico que negocia com o governo o alto custo para acesso ao que os autores chamam de biotecnologia, necessária para tratamentos raros ou recentemente descobertos.

É o caso também das demandas pelo uso terapêutico da maconha que, em razão da falta de regulamentação nacional, esta suscetível a judicialização para que pacientes tenham acesso aos derivados terapêuticos e, no caso de importação, muitas vezes há também a necessidade de reivindicar que o Estado seja obrigado a garantir o fornecimento, arcando com os altos custos dos produtos e das taxas de importação e, ainda assim a morosidade jurídica e de cumprimento das sentenças por parte do Estado muitas vezes interrompem o tratamento dos pacientes. Percebemos então que, embora a norma esteja posta, existem formas de questioná-la.

Assim também ocorre com o estudo etnográfico realizado por Nguyen (2010) no contexto da epidemia de HIV/Aids no oeste africano, a respeito da “promessa de tratamento” e mobilização coletiva por acesso à medicamentos anti-HIV. Este autor apresenta a organização de uma militância terapêutica

que desafia as imposições internacionais e desenvolve suas próprias estratégias para conseguir tratamento, pressionando politicamente instituições biomédicas pela cura; engajada no processo de pesquisas laboratoriais, disponibilizando-se, inclusive, para experimentar as novas drogas; desenvolvendo a expertise entre os ativistas sobre o campo biomédico; estimulando o engajamento político dos seus participantes; e organizando um grupo de ajuda mútua em torno da doença.

Estas estratégias e a inserção dos ativistas nas diversas frentes de reivindicação por tratamento, configuram o que Nguyen (2010) chama de cidadania terapêutica que, neste contexto, tem papel fundamental para a conquista do tratamento para o maior número de pessoas do grupo. O que o autor ressalta são os processos internos de disputa pelo tratamento entre os próprios membros do grupo, quais deles receberão tratamento primeiro, já que não está disponível para todos? Uma questão delicada, já que aqueles que não recebem imediatamente as medicações têm maiores chances de não sobreviverem. Assim, a triagem nasce em um campo de batalhas: recursos escassos para o tratamento e a necessidade de manter aqueles que são mais ativos na luta pelos demais, em detrimento dos que terão que esperar, sem saber se sobreviverão. A estratégia desenvolvida pelo grupo surpreende ao empregar uma forma de escolha que beneficia indiretamente o maior número de pessoas. Por isso são escolhidos aqueles que melhor sabem contar sua história e detém a habilidade de “capitalizar redes sociais” para representar o grupo e conseguir apoio e maior quantidade de medicamentos para o tratamento dos demais, a fim de tratar mais pessoas, numa espécie de cálculo social — aquele que receber o medicamento, precisa transpor esse bem aos outros.

Nesse sentido, a organização do grupo em redes de solidariedade, comunidades de pessoas com HIV, diferencia as pessoas que receberiam tratamento (e viveriam) das que não receberiam, o que poderia gerar a aflição dos que precisam esperar e o sentimento de desigualdade. No entanto, a formação destas redes, a interação entre os doentes, as narrativas das experiências com o HIV, testemunhos e confissões, aproximaram as pessoas e diminuíram a competitividade, produzindo a afirmação de uma cidadania terapêutica.

Da mesma forma, as famílias que se unem em associações para reivindicar o direito à terapias com derivados da maconha, também podem ser categorizadas pela militância terapêutica descrita por Nguyen (2010), em busca de cidadania terapêutica e como forma de apoio mútuo nas dificuldades e diferentes situações que permeiam os cuidados e as formas de acesso à maconha terapêutica em várias partes do Brasil. As mesmas estratégias e ações caracterizam estes grupos que, para ter acesso ao tratamento, fazem pressão política e divulgação social do tema, buscam aliados de diversas áreas científicas, reivindicando pesquisas nacionais que deem aporte científico para a regulamentação do uso medicinal da maconha, aprofundam a expertise entre as famílias e se ajudam mutuamente, em redes de solidariedade reais e virtuais de compartilhamento de angustias, saberes, conquistas e avanços.

PROVOCAÇÕES PARA AMPLIAÇÃO DO DEBATE

Os casos que ilustram esta discussão perpassam os conceitos e teorias que tratam das formas de poder do Estado, mas também das estratégias individuais e coletivas acionada por populações para burlar ou adequar suas demandas as normas, ou para converter as normas às suas demandas. Ainda assim, a questão que interliga estes estudos diz respeito ao valor dado à vida de diferentes povos

e segmentos sociais. Quais vidas contam, quais vidas valem? Quem merece acesso a tratamento e a direitos? Aqui retomo aquilo que foi explanado anteriormente a respeito das proposições de Fassin sobre as discriminações e os valores desiguais atribuídos a diferentes povos. Porém, faz sentido neste caso também, aquilo que foi afirmado sobre o papel do ativismo e da militância para obtenção de direitos e sua importância no emaranhado de relações de poder para encontrar as formas de acesso ao Estado por meios não previstos nas biopolíticas. Didier Fassin tratou profundamente sobre estes temas e é interessante perceber que sua visão sobre a necessidade de encontrar formas de acesso às políticas sobre a vida se torna a única forma de garantir a sobrevivência daqueles que são desprezados pelas políticas de Estado e até pelas instituições internacionais. Lutar pela vida, nesse sentido, significa considerar que “a ameaça que pesa sobre a vida física se torna sua razão para viver” (FASSIN, 2012, p. 384).

Entender o Estado nas suas ramificações de poder a partir desta complexa rede de influências, implica percebê-lo, através da administração pública, como dotado de moralidades e valores expostos e reproduzidos socialmente. Para tanto, é necessário entender que, por administração pública devemos considerar além das suas esferas governamentais — municipal, estadual e federal —, sua morfologia, operações cotidianas — nas práticas estruturantes e estruturadas pela história institucional e pela interação de seus funcionários — e seus aspectos normativos (VIANNA, 2013, p. 18). Este amplo entendimento sobre as ramificações do Estado na sociedade através das instâncias da administração pública e seus agentes, nos permite perceber a infinidade de definições normativas a que uma sociedade está condicionada e com as quais opera, não apenas em termos legais, mas sobretudo de forma prática entre os indivíduos: “las personas representan la ley, la burocracia y la violencia, son las que juntas constituyen el movimiento del estado por detrás del reino de lo mítico, para unirse en la realidad de la vida cotidiana” (DAS; POOLE, 2008, p. 30).

Se estas autoras buscaram definir o Estado em termos do que o constitui e das suas margens enquanto aquilo que foge ou deforma sua concepção, vale considerarmos que os aspectos estruturais sob os quais elas constroem sua argumentação não são apenas legais, mas operam sobretudo dentro do território social e político em que de fato se dão.

As proposições conceituais dos autores aqui recuperados nos fornecem moldes para tentarmos traçar contornos teóricos que facilitam a compreensão desta estrutura abstrata que é o Estado, porém, nos interessa sobretudo sua operacionalização real, que se estabelece através de políticas governamentais efetivadas no cotidiano social. Nesse sentido, é a administração pública que consolida, através da implementação de políticas, os preceitos estruturais que configuram o Estado em sua relação com a sociedade. Logo, devemos perceber “o papel da administração pública enquanto nexos articulador/normatizador/codificador entre costumes heterogêneos, constituindo [inclusive] moralidades” (SOUZA LIMA, 2002, p. 16) e, por consequência, a forma como estas questões estão intrinsecamente relacionadas.

Dada a interface entre o direito individual à saúde e as disposições reguladoras do Estado, pensar o uso medicinal da maconha no Brasil atualmente, como vemos, extrapola questões de saúde por ser ainda mais amplo, já que envolve uma diversidade de atores e instituições, articuladas entre si, que atuam nas possibilidades ou não de mudar concepções morais e legais que condenam a maconha por ser considerada *droga*. O preconceito socialmente compartilhado foi um dos principais entraves iniciais encontrados na reivindicação do uso medicinal da planta, mesmo com as comprovações científicas que atestam sua eficácia. Já o papel regulador do Estado, nesse caso, aparece na forma do controle moral instituído por um preconceito engessado em forma

de tabu sobre o uso de substâncias que, a princípio, são categorizadas como drogas e estão condenadas ao ilícito. Por consequência, os sujeitos envolvidos na questão também são criminalizados. O que poderia ser a solução para casos de saúde específicos, enfrenta barreiras concretas em termos legais e morais apenas por surgir na contramão do que se instituiu como verdade sobre o tema.

Esta questão tem avançado no Brasil, porém sua definitiva mudança de status da ilegalidade para a legalidade ainda tem um longo percurso jurídico e moral a enfrentar. A Lei de Drogas (Lei 11.343/2006), embora preveja a possibilidade de pesquisas e usos médicos para as substâncias nela enquadradas, exige uma regulação para estas aplicações que só começou a ser realizada a partir de 2015. Mesmo antes disso, as famílias que precisam desta medicação até então ilícita, burlavam a legislação e importavam ilegalmente os extratos de maconha livremente comercializados em outros países, para o tratamento de crianças portadoras de doenças caracterizadas por epilepsia refratária aos medicamentos disponíveis no mercado nacional — um problema que não pode esperar pelos passos lentos da burocracia jurídica.

Uma sociedade com seus pré-conceitos, arraigados em padrões morais, não dá atenção aos problemas sociais que permeiam as nossas cidades e a dinâmica da vida, sobretudo urbana, reafirmando formas de sofrimento, exclusão e violência. Para além das distinções socialmente compartilhadas, há ainda interesses econômicos e políticos em jogo. Populações envolvidas em conflitos sociais ou que reivindicam mudanças por aquilo que acreditam e por melhorias para suas necessidades, muitas vezes organizam-se e manifestam-se de formas variadas para serem ouvidas pelos poderes públicos e pela sociedade mais ampla, como tem acontecido no caso do movimento pelo direito ao uso medicinal da maconha.

O fato é muitas das questões que se configuram como problemas sociais, não são de interesse dos poderes públicos no país, algumas até são esquecidas propositalmente em nome de interesses escusos ou tratadas de forma pontual com direcionamentos específicos e parciais, que não resolvem e mantém estas populações em situação de sofrimento social, como tratam Pusseti e Brazzabeni (2011):

O poder que se procura analisar, todavia, não entra em jogo somente para produzir as condições que favorecem a exclusão social, mas também para criar respostas institucionais e políticas de intervenção adequadas ao sofrimento que se propõe aplacar. Seguindo a proposta de Fassin (2005, 2006), um dos maiores desafios atuais consiste em investigar as políticas contemporâneas, não tanto nas suas instituições e técnicas, quanto no *ethos* que as anima e que Fassin (2005) define como “*ethos* da compaixão”: trata-se de políticas que se empenham em aliviar o sofrimento, afastando o olhar das suas próprias causas.

Sofrimento social é, de facto, um conceito muito utilizado hoje, não somente nas ciências sociais, mas também nos programas governamentais e não governamentais de apoio social, e que abrange aspetos diferentes relacionados com a perda de qualidade de vida, podendo ser vivenciado tanto no plano individual quanto no plano coletivo (PUSSETI; BRAZZABENI, 2011, p. 472).

No caso da maconha medicinal, foi necessário que a sociedade civil, organizada em associações de pacientes, acionasse o Estado através de mecanismos jurídicos para que o sofrimento social, individual e coletivo, ao qual pacientes e seus familiares estavam submetidos, fosse sanado através da regulamentação de importação e uso, permitindo o acesso ao tratamento com derivados da Cannabis e, conseqüentemente, melhor qualidade de vida para os envolvidos.

Assim como os casos descritos, as estratégias de importação ilegal e reivindicação jurídica por acesso aos derivados da maconha para uso medicinal constituem aquilo que Fassin apontou sobre a imprevisibilidade da vida concreta, que escapa as normas instituídas.

Considerando a atualidade desta demanda por saúde, imprevista pelas políticas do Estado que pretendem controlar a vida dos indivíduos, como vimos em Foucault e Fassin, fica claro que as formas de gestão políticas possibilitam que os indivíduos encontrem formas de burlar e transgredir leis, e exijam aquilo que lhes é de direito, mas não está acessível, por vias do próprio Estado.

A judicialização da saúde em um país que preconiza o acesso a ela de forma universal e irrestrita, porém não a fornece, é um exemplo do que Fassin escreveu sobre vidas concretas ou, como diria Foucault, “foi a vida, muito mais do que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito” (FOUCAULT, 1979, p. 157). E se for essa a via de acesso possível, que assim seja, até que se possa efetuar mudanças concretas que permitam que a saúde seja um direito realizado. Para os tratamentos com maconha, parece que ainda caminhamos devagar até a concretização deste direito e as estratégias possíveis ainda são transgredir as leis e judicializar o acesso.

Já as nossas análises sobre este caso transcendem teorias e conceitos que, embora formulados para questões distintas, de outras épocas e regiões do globo, se mostram apropriadas para entendermos de que formas o Estado está presente na vida individual, cerceando e moldando a vida muito mais do que um olhar apressado poderia desvelar. Percebemos assim, como as forças institucionais muitas vezes se opõem as necessidades individuais, ao mesmo tempo que as pessoas, dentro das suas possibilidades, agem e reagem de acordo com os imperativos da vida cotidiana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIEHL, João G.; PETRYNA, Adriana. “Bodies of right and therapeutic markets”. *Social Research*, v. 78, n. 2, p. 359-386, 2011.

BRASIL. *Lei nº 11.343, de 23 de agosto de 2006*. Institui o sistema nacional de políticas públicas sobre drogas — SISNAD; prescreve medidas para prevenção do uso indevido, atenção e reinserção social de usuários e dependentes de drogas; estabelece normas para repressão à produção não autorizada e ao tráfico ilícito de drogas; define crimes e dá outras providências. Diário Oficial da União, Brasília (DF). Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Lei/L11343.htm. Acesso em: 15 maio 2020.

CAMPOS, Natália de. *Militância, Organização e mobilização antiproibicionista da maconha: coletivos, eventos e marchas em Natal (RN)*. Dissertação de Mestrado – PPGAS/UFRN. 2013.

CARLINI, Elisaldo Luis de Araújo; ORLANDI-MATTOS, Paulo Eduardo. Cannabis sativa I (maconha): medicamento que renasce? Brasília: *Revista Brasília Med*, v. 48, n. 4, p. 409-415, 2011.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes: etnografias comparadas. *Cuadernos de antropología social*, n. 27, p. 19-52, 2008.

FASSIN, Didier. The biopolitics of otherness”. *Anthropology Today*, 2001.

_____. “Another politics of life is possible”. *Theory, Culture and Society*, v. 26, n. 5, 2009.

_____. “O sentido da saúde: antropologia das políticas da vida”. In: SAILLANT, Francine; GENEST, Serge (orgs.). *Antropologia médica: ancoragens locais, desafios globais*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012.

FOUCAULT, Michel. “O direito de morte e poder sobre a vida”. In: *História da Sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

_____. “O nascimento do hospital”; “A governamentalidade”. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

NGUYEN, “Life itself: triage and therapeutic citizenship”. In: _____. *The Republic of Therapy. Triage and sovereignty in West Africa’s time of AIDS*. Durham: Duke University Press, 2010.

PETRYNA, Adriana. “Life Politics after Chernobyl”. In: *Life Exposed, biological citizens after Chernobyl*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

PUSSETTI, Chiara; BRAZZABENI, Micol. Sofrimento social: idiomas da exclusão e políticas do assistencialismo. Etnográfica. *Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, v. 15, n. 3, p. 467-478, 2011.

SOUZA LIMA, Antonio C. de. “Sobre gestar e gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo”. In: *Gestar e gerir*. Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

VIANNA, Adriana. “Apresentação”; “Introdução: fazendo e desfazendo inquietudes no mundo dos direitos”. In: *O fazer e o desfazer dos direitos: experiências etnográficas sobre política, administração e moralidades*. Rio de Janeiro: Laced/E-papers, 2013.

PLANTAS EM MÃOS HABILIDOSAS E EM MODOS ESPECÍFICOS DE VER: UMA ETNOGRAFIA EM CENÁRIOS BOTÂNICOS¹

PLANTS IN SKILLFUL HANDS AND IN SPECIFIC WAYS OF SEEING: AN ETHNOGRAPHY AT BOTANICAL SCENARIOS

Elizeu Pinheiro da Cruz

elizeuprof@gmail.com

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA); Professor do Curso de Ciências Biológicas e do Programa de Pós-Graduação em Ensino, Linguagem e Sociedade (PPGELS) da Universidade do Estado da Bahia (UNEB)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1454-6832>

RESUMO

Ancorado nos estudos sobre as relações entre humanos e não humanos, este artigo aborda o trabalho de cortar dos biólogos relacionado à descrição da biodiversidade vegetal de territórios da Bahia, Brasil, a fim de produzir apontamentos que possam contribuir com as circularidades dos discursos ambientais contemporâneos, atentos à superação das dicotomias humanidade-natureza e indivíduo-ambiente. Ele é um desdobramento das notas de campo elaboradas em uma etnografia desenvolvida entre os anos 2011 e 2016 que acompanhou, em laboratórios, matas e outros cenários das ciências biológicas da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, movimentos de coletivos de plantas, animais, biólogos e outros entes em pesquisas voltadas para descrições da biodiversidade da Bahia como excepcionalidade. Cortar plantas é uma ação assumida pelos biólogos como possibilidade de composição, por multiplicação de formas, de descrições dos mundos habitados pelas plantas em traçados das ciências biológicas.

Palavras-chaves: Agenda das plantas. Corte. Diferença.

ABSTRACT

Based on studies of human-nonhuman relation, this paper addresses the cutting work of biologists related to the description of plant biodiversity from territories in Bahia, Brazil, in order to produce notes that can contribute to the circulation of contemporary environmental speeches and which are attentive to the overcoming of the dichotomies humanity-nature and individual-environment. It is an unfolding of the field notes elaborated in an ethnography that was developed from 2011 to 2016 and that accompanied movements of collectives of plants, animals, biologists and other entities in laboratories, forests and other scenarios related to the biological sciences of the State University of the Southwest of Bahia and in researches which aimed at describing the biodiversity of Bahia as exceptional. Plant cutting is assumed by biologists as a possibility of composition, through forms of multiplication, of descriptions of the worlds inhabited by plants in tracts of the biological sciences.

Keywords: Agenda of Plants. Cut. Difference.

INTRODUÇÃO

Localizado no conjunto de estudos sobre as relações entre humanos e não humanos (LATOURE, 2012), este texto trata de encontros de plantas, biólogos, estudantes de graduação e tesoura, em uma mata e em um laboratório, engajados na produção de pesquisas que descrevem *diversidade e ocorrência* de plantas e permitem tematizar a problemática ambiental na Botânica. No cenário multiespécie (TSING, 2019; KIRKSEY; HELMREICH, 2010) constituído na intersecção mata-laboratório, destaca-se a agência de atores humanos e não humanos como promotores de condições de possibilidade da produção científica situada, oposta à transcendência e à dicotomia sujeito-objeto (HARAWAY, 1995), em uma instituição universitária da Bahia, Brasil, a partir do trabalho de *cortar* plantas. Veremos aqui que, inacabados e incompletos, os significados e as identidades dos atores engajados em situações de pesquisas emergem imbricados em coletivos relacionais que garantem também os seus deslocamentos pelos diferentes espaços de produção, reunião e divulgação de conhecimentos botânicos.

Em um laboratório de botânica, o trabalho de fragmentar plantas para descrever as formas que as constituem e as multidões que habitam em suas partes tem menos a ver com a experiência da morte, que é inevitável no trabalho do biólogo – plantas, animais e outros seres precisam morrer para o trabalho seguir adiante –, do que com abertura do mundo para entes que a descrevem como *diferença*. Nesse processo, nomes e funções das plantas aparecem nas ciências biológicas relacionados a anatomias, morfologias e fisiologias, apresentadas de modo trans-situacional em um esforço de generalização das características distintivas de todos os indivíduos de um determinado grupo taxonômico. Esses dados generalizáveis são produzidos em situações e lugares concretos e específicos que registram *diferenças* capturadas pelos biólogos-da-botânica². Se, por um lado, as generalizações permitem a constituição de um quadro conceitual em comunidades textuais compostas por livros, chaves de identificação botânica³ e outros textos; por outro lado, é, no trabalho prático e situado, que aparecem as excepcionalidades, as *diferenças* que multiplicam registros que informam modos de habitar o mundo com outras plantas, com animais e com outros entes. Plantas, animais, territórios e outros entes emergem como *diferença* no trabalho dos biólogos. Biomas, por exemplo, emergem como lugares excepcionais, como o bioma caatinga que emerge como excepcionalidade do Brasil em descrições de plantas e animais que marcam a Bahia também como *diferença*. Dito de outro modo, a caatinga é única no mundo porque plantas e animais produzem e atestam a sua excepcionalidade.

No trabalho prático e situado de *cortar* plantas, possibilitado por tecnologias como tesouras, ramificação das nervuras, vascularizações dos pecíolos e cromoplastos que compõem os vegetais aparecerem para o olhar especializado do biólogo-da-botânica, ao seu modo de ver, que é marcado pelo seu saber, marca as suas interpretações sobre o visto e estabelece um lugar no mundo (BERGER, 2000), aqui nas ciências biológicas. Tais estruturas informam as condições de possibilidade de existência de plantas em diferentes arranjos territoriais⁴. Essas mesmas plantas compõem as condições de possibilidade de existência para entes, humanos ou não, dos lugares onde habitam. As suas distribuições estão relacionadas às distribuições dos demais seres vivos que, com elas, tecem diversos modos de habitar.

Tomemos o exemplo das estruturas secretoras de plantas: elas produzem substâncias diferentes a depender do trabalho desenvolvido por humanos e não humanos pelos territórios e, por isso, são boas indicadoras das alterações dos lugares em que vivem. Essas estruturas podem alterar consonantemente os seus trabalhos, as suas ações, porque os ambientes estão sempre em processos

de transformação. Quando os biólogos avaliam e estudam um ambiente para descrever impactos, eles convocam indicadores como as estruturas secretoras de plantas para que elas possam “dizer” algo sobre os territórios por elas habitados que passam a compor as suas descrições, os seus relatórios. Se pegarmos um relatório de impacto ambiental elaborado por um biólogo e lermos o papel das estruturas secretoras das plantas, interpretando-as a partir das formulações de Latour (2013) sobre o trabalho de tradução de redes em tecidos inteiriços de natureza e cultura, poderíamos considerar que tais estruturas que aparecem para serem vistas são: por demais sociais e narradas para serem produtos estritos da natureza; os empreendimentos que alteram a configuração de um território e, por conseguinte, o trabalho das estruturas secretoras, são cheios de fotossíntese e outras reações para serem reduzidos a poder e interesse; e os discursos do biólogo por demais reais e sociais para serem reduzidos a efeitos de sentidos estritamente botânicas. As plantas são, assim, circunscritas e circunscritivas dos territórios onde vivem. Elas são partes dos agenciamentos que produzem o social, o narrado e o natural.

Para os biólogos-da-botânica, o trabalho de *cortar* não significa um aniquilamento de folhas, caules, raízes e frutos, mas um investimento em retalhos que revelam formas que participam da produção dos territórios onde habitam. É uma experiência de composição, por multiplicação de formas, descrições dos mundos habitados pelas plantas em traçados das ciências biológicas — a botânica e as suas especialidades, como a taxonomia vegetal, a anatomia vegetal e a fisiologia vegetal. Dessa forma, os equipamentos relacionados ao trabalho de *cortar* são fundamentais para entender a agência dos biólogos-da-botânica, das plantas e demais entes não humanos com os quais se enredam, recuperando assim as condições de produção do social, do natural e dos discursos em agregados relacionais das ciências biológicas.

Neste artigo, trato do trabalho de *cortar* em situações práticas de um laboratório de botânica que investiga plantas da Bahia, Brasil. Ele é um desdobramento das notas de campo produzidas em uma etnografia desenvolvida entre os anos 2011 e 2016 que acompanhou, em cenários (laboratórios, matas e outros) relacionados às ciências biológicas da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), movimentos de agregação de plantas, animais e biólogos em pesquisas voltadas para descrições da biodiversidade da região sudoeste da Bahia⁵ imbricadas às descrições de territórios.

Uma questão pode ser colocada frente a este cenário analítico: como tesouras, lupas e outros entes, envolvidos nas pesquisas sobre a biodiversidade enredam-se no trabalho de *cortar* do biólogo-da-botânica? A princípio, é possível inferir que os biólogos produzem e habitam territórios de produção de excepcionalidades (laboratórios, matas e herbários) por meio de microscópios, lupas, lâminas e muitas outros entes que permitem alcançar as perspectivas dos não humanos com os quais estabelecem relações estreitas, interpretá-las a partir de quadros de significados historicamente produzidos em seus agrupamentos (botânica, ecologia e zoologia, por exemplo) e colocá-las em circulação em suas comunidades textuais.

Para desenvolver a investigação que este texto retoma, imbriquei-me por laboratórios de biólogos, entrevistando-os e os observando em situações práticas de trabalho. Fui estudar as atividades no cotidiano do trabalho prático dos biólogos-da-botânica. Queria, por meio da etnografia (TSING, 2019; PEIRANO, 2014; STRATHERN, 2014; WAGNER, 2012), estar perto das realidades correntes de uma instituição de ensino e pesquisa para compreender as experiências práticas dos seus atores e suas interpretações/traduições sobre plantas e os territórios por elas habitados. Pretende-se, assim, produzir apontamentos etnográficos que possam contribuir com as circularidades dos discursos

ambientais contemporâneos, atentos às relações de (e entre) humanos, não humanos e seus entornos (CAMARERO, 2017; SANTOS, 2014; MILTON, 1997).

Neste texto, territórios (biomas e laboratórios, por exemplo), agrupamentos científicos e outros entes são descritos em construção, fazendo-se em um mundo sempre aberto às múltiplas possibilidades de existência, mesmo em ruínas dos imperialismos industriais (TSING, 2019). Essas entidades negociam constantemente os mundos comuns, a exemplo de uma taxonomia, e disputam as interpretações, impondo as suas *agendas* na definição das ações dos coletivos em que se agregam.

UM LABORATÓRIO DE BOTÂNICA E SEUS ENTORNOS

Um corredor silencioso cheirando a formol repentinamente é invadido por vozes e risos que inventam outras ordens. No meio da tarde, chegam estudantes e abrem as portas das diversas salas onde estão organizados representantes da flora, coleções zoológicas, microscópios, lupas e muitos outros materiais. Cada uma dessas salas abriga um grupo em formação que compõe um ordenamento no primeiro piso do Módulo Amélia Barreto da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), situada na cidade de Vitória da Conquista.

A arquitetura do prédio de laboratórios assemelha-se a outros espaços de confinamento (FOUCAULT, 2008), conforme também descreveu Marras (2009) em sua etnografia em laboratórios de biologia, genética e bioquímica. Ao entrar pela primeira vez em um prédio de laboratórios, somos surpreendidos pelo odor forte das substâncias utilizadas em diferentes experimentos. No caso aqui descrito, um silêncio fúnebre é rompido pelas vozes dos discentes quando se apresentam para aulas e pesquisas e pelos barulhos de todo aparato tecnológico, como geladeira e centrífuga.

No Módulo Amélia Barreto, há salas para plantas, salas para animais, salas para aparelhos tecnológicos. Há também humanos do lado de dentro, geralmente professores e seus orientandos. Tal ordem sintoniza-se com todo um movimento dos humanos que estão do lado de fora. Alguns carregam plantas, uns carregam armadilhas de captura de animais e outros carregam vidas retalhadas/multiplicadas em lâminas e lamínulas. Entram nas salas e começam a efetuar atividades práticas. Com o passar do tempo, formas são implodidas e novos arranjos são feitos com os mesmos entes, que migram de salas e colocam em formação uma nova aula ou protocolo de pesquisa. Estes movimentos produzem os laboratórios de ciências biológicas, dentre os quais se encontra o Laboratório de Botânica da descrição em tela.

Às segundas-feiras pela manhã, os professores das ciências biológicas chegam à UESB. Alguns se dirigem aos laboratórios e outros às salas de aula. Estes últimos, quando concluem as suas aulas, dirigem-se aos laboratórios para realizar e orientar atividades de pesquisa. Nos laboratórios há ainda: aulas práticas para turmas de graduação, orientações de iniciação científica (IC), orientações de trabalhos de conclusão de curso (TCC), orientações de atividades de monitoria de ensino e orientações de estágios. Os espaços físicos são divididos para comportar os gabinetes de trabalho, separando-os dos espaços usados para aulas práticas dos cursos de graduação e para realização de experimentos. Em muitas ocasiões, aulas e experimentos acontecem nos mesmos espaços e tempos. O som oriundo da parte em que as aulas são realizadas não respeita a divisória e invade os pequenos gabinetes onde os professores estudam e escrevem.

Os biólogos que integram o corpo docente do Curso de Ciências Biológicas da UESB formaram-se em diversas instituições brasileiras e estrangeiras, ingressaram na Instituição para lecionar e, após o ingresso, passaram a desenvolver programas de pesquisa com plantas e animais locais. Conta-se que, além da diversidade de vidas não humanas em territórios da Bahia que interessam às ciências biológicas, as condições climáticas amenas, as diferentes paisagens, a conjuntura político-econômica, o acesso à saúde (clínicas e hospitais) e a presença de um aeroporto são atrativos para pesquisadores estabelecerem residência em Vitória da Conquista. Segundo os biólogos, este município é constituído por três biomas: caatinga, cerrado e mata atlântica. Por isso, seu território é por eles classificado como ecótono⁶.

Daqui por diante, passo a descrever uma expedição, realizada em junho de 2016 e relacionada a pesquisas do Laboratório de Botânica em uma área de mata da UESB, para coleta e descrição de plantas e, a partir dela, tento alinhar dados produzidos em distintos momentos do trabalho de campo.

EM BUSCA DE PLANTAS PARA O LABORATÓRIO

Um podão — uma espécie de grande tesoura —, duas estudantes do Curso de Ciências Biológicas da UESB orientadas de iniciação científica da professora Cecília Oliveira de Azevedo⁷ e eu caminhamos por uma área de mata, pertencente ao *Campus* da UESB de Vitória da Conquista, em busca de plantas (ou suas partes) para o Laboratório de Botânica. As estudantes estavam interessadas em coletar exemplares de duas famílias de plantas (*Malpighiaceae* e *Bignoniaceae*) e eu em descrever as suas práticas. O local onde estivemos é conhecido como “Matinha da UESB” ou, simplesmente, “Matinha”.

A minha participação na expedição como observador foi antecedida por um contato prévio com a professora Cecília. Tudo devidamente planejado, apresentei-me no local às 8 horas do dia 8 de junho de 2016 e encontrei uma das estudantes na entrada do laboratório, esperando uma colega. Ela vestia calça, camiseta e uma blusa de mangas compridas, o que sinalizava a preparação para entrar em uma mata. Passado algum tempo, chegou outra integrante, apresentei-me, ela disse que Cecília já havia informado sobre a minha participação e abriu a porta do laboratório. Entramos no laboratório! Aguardando a movimentação das duas estudantes, pegando materiais como perneiras (proteções que são fixados nas pernas, sobre as calças, para protegê-las em áreas de mata), sacos plásticos e o podão, fiquei curioso sobre a utilidade daquela “tesoura” (do podão), sobre como ela agiria em campo. Naquele momento, soube que a expedição seria composta por três pessoas: as duas estudantes e eu.

Deslocamo-nos de carro até a entrada da Matinha e conversamos sobre a produção dos dados nas pesquisas por elas desenvolvidas. Elas disseram que as coletas são feitas duas vezes por mês, em duas expedições, uma pela borda e uma pelo núcleo da mata, buscando descrever a ocorrência de espécies das duas famílias de plantas que são alvos das suas investigações.

Quando chegamos à entrada da mata, elas ofereceram-me um par de perneiras para que eu protegesse minhas pernas de possíveis ataques de animais peçonhentos ou das plantas que poderiam *cortar* a roupa e a pele de maneira sutil (plantas também *cortam*). Elas vestiram também. Andar por matas exige cuidados com o deslocamento dos pés e com todo o corpo, exige uma habilidade corporal. E, mesmo com as proteções protocolares, percebemos as ranhuras na

pele quando tomamos banho ao final do dia, quando a água do banho entra em contato com as regiões agredidas da epiderme.

Após vestirmos as perneiras, entramos na Matinha. Uma delas foi à frente e a outra atrás de mim, formamos fila de três membros na qual eu fui orientado, por meio de gestos, a ficar no meio. Elas falavam muito pouco, o que me deixava desconcertado. Perguntava-me: “Questiono algo sobre as suas pesquisas?”. Tentava negociar a minha demanda de fala com os silêncios das estudantes-pesquisadoras-da-botânica. E assim foi em muitos momentos do trabalho de campo da minha pesquisa de tese. Com o passar dos anos, comecei a “escutar” os silêncios e os “dizeres” dos corpos dos biólogos e dos não humanos com os quais estabelecem relações de pesquisa. Aquelas estudantes guiavam-me, observavam-me e, certamente, produziram interpretações para também compreender o que eu fazia ao observá-las naquela mata. Eu observava e interpretava a mata e as estudantes-pesquisadoras e elas observavam-me, observavam a mata e nos interpretavam. Os estranhamentos entre observador e observado no trabalho de campo em antropologia foram exploradas por Wagner (2012) em sua abordagem inventiva da cultura, aquela que reivindica a inclusão do modo de vida do antropólogo (da sua cultura) em seu objeto de estudo. Os encontros etnográficos que tive em meu trabalho de campo permitiram o cruzamento de culturas diferentes, “*choque cultural*”, elas mesmas assumidas como equivalentes ainda que a expressão da cultura observada, como entendimento inventado, aconteça aqui nos termos da cultura de um observador situado na intersecção entre as ciências biológicas e as ciências sociais. As experiências observadas e interpretadas/traduzidas jamais deixaram de lado o princípio da relatividade, a “*relatividade cultural*” (WAGNER, 2012), como um dos eixos do meu fazer etnográfico. Ou, como pontuou Merleau-Ponty (2012):

Pela ação da cultura, instalo-me em vidas que não são a minha, confronto-as, manifesto-as uma à outra, tornando-as possíveis numa ordem de verdade, faço-me responsável por todas, suscito uma vida universal — assim como me instalo de vez no espaço pela presença viva e espessa de meu corpo (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 152).

A trilha por onde caminhamos era estreita a ponto de andarmos agachados em alguns momentos e/ou retirarmos folhas e caules com ajuda de instrumentos como facão para seguir em frente. Em uma determinada altura, perdemo-nos, mas, logo, elas reencontram a trilha. Precisávamos ficar atentos aos sinais uns dos outros e aos sinais das plantas e dos animais da Matinha.

No início dos trabalhos de pesquisa das estudantes-pesquisadoras, uma equipe do Laboratório de Botânica avaliou que a antiga trilha, possivelmente aberta por outros pesquisadores — várias marcações e armadilhas para captura de animais deixadas no caminho indicavam isso —, necessitava ser “mais aberta”, pois estavam se perdendo conforme disseram-me. Então, chamaram um mateiro que já conhecia o local e a trilha foi redesenhada seguindo os moldes da antiga para gerar o mínimo de impacto na área.

A realização de duas expedições mensais, uma pela borda e uma pelo núcleo, tem por objetivo abranger todo o fragmento, coletando amostras de espécies que vivem em duas posições distintas da mata. Viver em borda ou em núcleo de floresta exige comportamentos distintos que marcam a forma e o comportamento das plantas, ainda que pertençam a uma mesma espécie. Em uma viagem que fiz com os professores de outro laboratório para a mata atlântica, ouvi de um biólogo-da-ecologia que “árvores de borda são mais flexíveis do que árvores de núcleo para responderem melhor aos ventos que recebem”.

Para os biólogos, os seres vivos podem pertencer a uma mesma espécie porque seus indivíduos compartilham determinadas características morfológicas e evolutivas, mas nunca são iguais, nunca são clones, eles são inovações. Movimentos de enformar emergem em contextos de relação constituídos em distintos territórios e, por conseguinte, o corpo de uma planta é a materialidade da sua própria relação no mundo, em um lugar e com o lugar. Ou seja, não é o ambiente que define a forma de uma planta, mas a sua constituição em um campo de relações situado, que é também situante. Assim, corpos de planta são produtos das suas expressões, e não apenas resultados dos seus genótipos. Fenótipo, por seu turno, é uma palavra que os biólogos usam para fazer referência aos movimentos de autoria de um corpo em relação com outros corpos pelos diversos lugares/territórios. A planta é sua espécie, é a sua família e é diferença que se difere no movimento de existência dos seus espécimes. Dançar não é um verbo exclusivo dos humanos (TSING, 2019), plantas também dançam melodias em coletivos relacionais.

Naquela quarta-feira de junho de 2016, em que nos encontramos no Laboratório de Botânica e caminhamos pela Matinha, a professora Cecília não nos acompanhou porque as suas alunas já tinham passado pelo processo de iniciação às expedições por campo (florestas e outras matas). Quando os estudantes candidatam-se a aprendizes de biólogos-da-botânica, Cecília realiza expedições de coleta e ensina os procedimentos necessários ao trabalho, podendo, eventualmente, repeti-las a depender das demandas dos estudantes.

Andamos por todo o trecho, mas as estudantes decidiram não coletar fragmentos de plantas de *Malpighiaceae* e *Bignoniaceae* porque não encontram flores, requisitos para a coleta. As flores são indicadores, mas não os únicos, dos vínculos às categorias taxonômicas. Na Matinha, soube que o podão (a “tesoura”), permitiria a coleta (o *corte*) de estruturas como folhas e flores em plantas altas sem precisar subir nelas.

Uma das estudantes marcou alguns espécimes que possivelmente pertenciam à família por ela investigada. Em expedições futuras, quando surgirem às flores, a estudante poderá confirmar, ou não, o vínculo taxonômico. A identificação começa no campo, no momento do encontro das plantas com as estudantes-pesquisadoras, a partir de sinais oferecidos pelas primeiras e alcançados pelo modo de ver das segundas. Perguntei às estudantes-pesquisadoras o que elas fazem quando encontram uma planta em condições de coleta e elas responderam:

— [...] a gente busca tirar algumas amostras para tentar prejudicar o mínimo, até mesmo porque a gente tem que ver se vai dar frutos depois. Então, a gente leva algumas amostras para passar por todo o processo de herborização.

— A gente toma todo um cuidado para não danificar muito a planta, né? Se têm flores, a gente não coleta todas as flores. A gente deixa para não causar danos. A gente vai precisar dela depois e ela [a planta] também vai precisar [da flor] mais que a gente. *Disse a outra.*

Durante as nossas conversas, surgiram assuntos acerca da relação entre estudantes-pesquisadoras e suas plantas que giraram em torno da perspectiva preservacionista orientadora das suas práticas em campo, evidenciada quando uma delas falou sobre a derrubada da mata para refazer a trilha: “[...] as pessoas veem as plantas como se elas não tivessem vida, porque elas ficam paradas, mas você sabe que elas têm. Você sabe que elas têm! Dá dó, sim, tá destruindo, tá...”, disse a que nos guiava pela expedição.

A relação entre os primeiros anos de sociabilidade e a escolha da taxonomia vegetal para dar forma a suas práticas de formação profissional surgiu em nossos diálogos. Para umas delas, as práticas da infância, convivendo com árvores frutíferas e hortas em casa e a identificação que teve com a disciplina morfologia vegetal, cursada na graduação em ciências biológicas, despertaram o seu interesse por plantas. Para a outra, a “curiosidade sobre as plantas” representa a motivação, pois não teve contatos frequentes com plantas em sua infância.

Frente a isso, é possível afirmar que as experiências primeiras podem ter desdobramentos na vida por fazer, mas isso não implica um fechamento da experiência adulta à infância como um jogo de causa-efeito (MERLEAU-PONTY, 2012). As estudantes não são meros objetos resultantes de uma organização familiar e das suas casas, mas cúmplices de arranjos porque estão imersas na condição de sujeitos em diversos coletivos, podendo vivenciar continuidades ou rompimentos com os apontamentos que constituem as tradições nas quais tecem suas trajetórias de vida e formação. Suas individualizações, inclusive nas ciências biológicas, são respostas às experiências de toda a vida, que também nutrem seus projetos. Vidas que não obedecem a um plano oculto, dado *a priori*, que teria o desenvolvimento ontogenético como palco de emergência das capacidades originais; o que nos permite descrever acontecimentos de uma vida buscando as irregularidades do improvisado que emergem como abertura criativa para distintas formas de existir: “improvisar é seguir os modos do mundo à medida que eles se desenrolam, e não conectar, em retrospecto, uma série de pontos já percorridos (INGOLD, 2012, p. 38).

Quis saber também sobre a “ocorrência”, verbete que apareceu constantemente nas falas dos biólogos em quase todas as situações em que os observei e os entrevistei. Perguntei, sentado embaixo de uma árvore de grande copa, o que as plantas informavam e ambas responderam:

— A ocorrência...

— Às vezes, no nosso trabalho, a gente acaba identificando alguma planta que só ocorre na Bahia ou, então, que só ocorre em determinado município [...]. *Disse uma delas.*

— Ou até que não tinha ocorrido aqui. Porque a Matinha é pouco trabalhada e têm poucos trabalhos que já foram publicados sobre a Matinha. Então, é uma reserva que têm espécies... Por exemplo, no meu primeiro [trabalho], tinham muitas [espécies] que ainda não tinham sido descritas ocorrendo aqui na cidade. Então, isso indica que elas estão ocorrendo aqui. Por exemplo, se desmatarem a área e elas pararem de ocorrer, ficaria como se elas nunca tivessem ocorrido nesta cidade, ou até mesmo na Bahia [...]. No primeiro trabalho, teve caso de primeira ocorrência na Bahia. Então, ficaria acreditando que não ocorre tal espécie sendo que tá ocorrendo. Entendeu? É mais pra distribuição da espécie nas áreas. *Retomou a que caminhava à frente.*

— [...] eu tive dificuldade de encaixar uma planta do meu primeiro trabalho dentro de um gênero de *Malpighiaceae*, mas aí, inicialmente, eu acabei achando o gênero e o epíteto específico, que, no caso, vai dar o nome da espécie. Só que uma característica que estava na descrição não estava presente na planta que eu analisei. Então, essa planta está no herbário da UEFS [Universidade Estadual de Feira de Santana], ainda não está na coleção, mas está lá e, quando algum taxonomista da família de *Malpighiaceae* for visitar, poderá me ajudar nisso de saber se realmente é uma espécie nova ou se é realmente aquela que eu tinha colocado. *Concluiu a que caminhava atrás na expedição.*

Os registros de ocorrência de plantas em um determinado território estão relacionados à existência de herbários como centro de organização de descrições de espécimes e espécies de plantas. Constituído de tantos outros lugares aos quais as suas coleções remetem, os herbários são inventários de plantas que, retalhadas e classificadas, possibilitam a salvaguarda e/ou produção das identidades de lugares, em termos das suas biodiversidades vegetais.

HERBÁRIO E FORMAÇÃO DO TAXONOMISTA DE VEGETAIS

Herbários são destinos dos exemplares de plantas transformadas em itens de coleção, as *exsicatas*⁸. Por isso oferecem aos pesquisadores considerados especialistas em determinados grupos de plantas possibilidades de continuar trabalhos iniciados por outros pesquisadores, incluindo estudos de revisão de descrições. Em cada trabalho de descrição ou revisão de táxon (espécie, gênero, família...), surgem novas descrições que geralmente ampliam o conhecimento sobre a diversidade de plantas que ocorrem em um determinado território. Esses espaços (também chamados de museus) contribuem com os fluxos de materiais (INGOLD, 2012) em discursos sobre a biodiversidade vegetal e, por conseguinte, dos territórios onde ocorrem.

Espécies e territórios produzem-se mutuamente na relação com pesquisadores de plantas em descrições que produzem uma *consciência retrospectiva da biodiversidade vegetal*, conforme também propôs Merleau-Ponty (2012) sobre a consciência retrospectiva da pintura em processos de transformação produzidos pela reunião das obras em um museu.

Segundo os biólogos que acompanhei, a destruição produzida por humanos é uma ameaça ao entendimento da biodiversidade porque causa extinção de espécies que poderiam descrever a biodiversidade dos lugares onde habitavam em um determinado fragmento do tempo. A extinção de espécies limitaria as possibilidades de *cortar* plantas e descrever movimentos de *diferença* de um determinado território em um determinado momento de sua existência.

— Ao fazer um estudo de uma determinada família de plantas, vocês acham que ele pode ajudar a descrever um território? *Indaguei as minhas interlocutoras.*

— Sim. [...] de levar o que a gente encontra aqui para a comunidade científica para que o conhecimento que se tem da área, da família, da distribuição. [...] as plantas são importantes na constituição das florestas [...]. Então, é importante para a comunidade científica ter conhecimento da ocorrência delas. *Ponderou uma delas.*

— E também da área toda, porque aqui, na Matinha, são poucos estudos que são realizados [...] Então, [esses estudos] chamam a atenção [dos pesquisadores] para área. Se ocorre uma espécie somente aqui, acaba dando mais atenção para essa área, uma atenção que hoje a gente não tem. *Disse a outra.*

A coleta é seguida por um intenso trabalho no laboratório, onde as plantas passam pelo processo de herborização⁹, descrição e identificação de estruturas como folhas e flores, utilizando lupa e chaves taxonômicas. Quando os exemplares coletados não se enquadram nas listagens de espécies já descritas, começam as expedições aos herbários para consultar as coleções da família investigada com o intuito de identificar se, em estudos anteriores, a planta em questão já havia sido descrita. Outra alternativa é o envio dessas plantas

para especialistas das famílias às quais se vinculam para que eles concluem o trabalho.

A taxonomia vegetal é um trabalho tecido em redes de pesquisadores, laboratórios e herbários de distintas instituições e países. Ela pode envolver trabalhos relacionados a anatomia vegetal e genética vegetal, outras especialidades da botânica. Plantas são agrupadas por semelhança morfológica e por vínculos genealógicos estreitos, que estão intimamente relacionados, mas nunca num fechamento no qual filogenia é um efeito da ontogenia.

Retornando aos trabalhos de campo desenvolvidos pelo Laboratório de Botânica da UESB para fins de descrição de plantas, tomei conhecimento de uma expedição composta por biólogos-pesquisadores e seus orientandos (incluindo Cecília e suas orientandas) para coleta e estudos de/com plantas e animais no Parque do Espalhado no Município de Ibicoara, Bahia que foi interrompida devido às restrições financeiros da Instituição [UESB] e a um incêndio ocorrido naquela área. Na expedição, uma orientada de Cecília realizaria descrições de plantas de *Malpighiaceae*. Mesmo com a não realização do trabalho *in loco*, ele foi realizado em herbários. A estudante visitou herbários baianos, estudando as plantas coletadas por outros pesquisadores naquele território. O professor Avaldo Oliveira Soares Filho, curador do Herbário da UESB, *Campus* de Vitória da Conquista, na época, por exemplo, realizou coletas na área e a estudante teve a possibilidade de consultar a sua coleção.

Também as coletas realizadas pelos estudantes-pesquisadores de taxonomia vegetal durante as pesquisas de iniciação científica e de trabalho de conclusão de curso são enviadas para herbários. As duas estudantes que acompanhei na Matinha ainda não tinham definido, na ocasião do desenvolvimento da minha pesquisa de tese, para qual herbário as suas plantas seriam enviadas. As suas visitas aos herbários tiveram início em um trabalho anterior, quando investigavam as lianas (plantas de habito trepador). Elas viajaram por herbários situados em Salvador, Feira de Santana, Ilhéus e Vitória da Conquista, como também fez Cecília em sua formação nos herbários dos EUA e de países europeus. As plantas fluem nas coleções dos herbários constituindo condições de possibilidade de descrições (taxonomias) da biodiversidade vegetal de diversos lugares do planeta. Portanto, a formação do taxonomista de vegetais também deve acompanhar esses movimentos. Vejamos como aconteceu o movimento de formação de Cecília por esses espaços.

Ao ingressar na graduação, Cecília também vivenciou a sua formação em herbários. Ele realizou a sua iniciação científica no Herbário RADAMBRA-SIL, do IBGE. Lá, investigou taxonomia de orquídeas do Morro da Pioneira, na Serra da Jibóia, Bahia. Seu percurso para se tornar botânica especialista em taxonomia de orquídeas tem em uma Instituição fora da universidade o espaço para iniciação, para apropriação dos saberes necessários ao ingresso na botânica, explicitando que os agrupamentos científicos existem para além da universidade. Como uma das suas orientandas, Cecília disse que seu envolvimento inicial com as plantas aconteceu na infância, nos momentos em que pescava, “catava planta” e levava para cultivar em casa¹⁰.

Após conclusão do curso de graduação, Cecília foi para os EUA e se candidatou a voluntária no New York Botanical Garden Herbarium e regressou ao Brasil na véspera da seleção do Mestrado em Botânica da UEFS, concorreu e foi aprovada. Ingressou no Mestrado no ano de 2000 e investigou uma família de orquídeas do Parque Municipal de Mucugê, Bahia, Brasil. Ao final do curso, surgiu outra oportunidade para desenvolver um projeto no exterior: para cadastrar espécimes coletadas na região nordeste do Brasil e depositados no Royal Botanic Gardens, Kew, na Inglaterra. Ela antecipou a defesa da dis-

sertação e foi novamente para o exterior, com bolsa, viagem que lhe permitiu iniciar a sua coleta de dados da pesquisa de doutorado. Cecília foi para a Europa com o projeto de tese já estruturado. Alguns pesquisadores do Jardim Botânico da Inglaterra desenvolviam trabalhos no Brasil e um deles (uma pesquisadora) propôs um projeto e queria estudantes-pesquisadores brasileiros no seu desenvolvimento. Cecília foi convidada para trabalhar na pesquisa, que não tinha relação com seu doutorado, mas, em sua carga horária semanal, havia um dia livre que ela usava para viajar para herbários e outras instituições de outros países da Europa, produzindo dados para o seu doutorado, seu “projeto pessoal”. Em 2004, ela ficou na Europa e, em 2005, retornou para ingressar no doutorado. Para ela, aquele momento, assim como a experiência no Herbário de Nova Iorque, foi muito importante para a sua formação e para estabelecer contatos com pesquisadores.

Em seu mestrado, Cecília realizou coletas mensais durante um ano, descreveu e ilustrou a ocorrência de 32 espécies distribuídas em 22 gêneros de planta, sendo 11 espécies citadas pela primeira vez na literatura, em Mucugê, Bahia; comparou a ocorrência de famílias de orquídeas em áreas da Cadeia do Espinhaço, nos estados de Minas Gerais e Bahia, encontrando espécies exclusivas (AZEVEDO, 2004). No doutorado, Cecília fez estudo filogenético e revisão taxonômica de um gênero¹¹ de orquídea terrestre de distribuição neotropical que ocorre entre a Flórida (Estados Unidos) e à Argentina, sendo a maior ocorrência no Brasil (AZEVEDO, 2009). O trabalho com orquídeas continuou após ingressar como professora da UESB, em 2008, por meio de concurso público, orientando pesquisas relacionadas a táxons da família de orquídeas e estudos de áreas. Com o passar dos anos, ampliou seus interesses por plantas de outras famílias, como as plantas de *Malpighiaceae* e *Bignoniaceae*.

No trabalho de coleta em campo, desenvolvido por Cecília e por suas orientandas, instrumentos como “podão” prolongam os seus corpos em direção às flores e frutos para *cortá*-los. As partes *cortadas* da planta seguem para o laboratório, onde são realizados outros procedimentos que podem envolver novos *cortes*. Instrumentos como podão permitem a realização do trabalho, é um agente ativo na ação de *cortar* um fragmento do mundo para descrever as excepcionalidades que habitam os territórios. *Cortar* plantas é uma ação assumida (LATOURE, 2012) pelos biólogos-da-botânica, ela é impulsionada por veículos, mediadores, que engendram outros mediadores desdobrando-se em situações novas e imprevistas

PLANTAS E SEUS BIÓLOGOS: PERSPECTIVAS, AGENDAS E MODOS DE HABITAR

Para descrever plantas, os biólogos-da-botânica ficam atentos às *agendas dos não humanos, momentos decisivos das ações*, um modo mais específico para fazer referência à agência dos não humanos, e reconhecem o papel destes no fluxo das suas pesquisas. Eles [os biólogos] precisam se aproximar das situações de existência dos espécimes de plantas que participam das suas pesquisas e, para isso, vestem determinadas roupas para resistir às condições ambientais por eles suportadas, utilizam equipamentos (como o podão) que ampliam e modificam seus corpos, andam e produzem movimentos que permitem acessar os territórios habitados pelas plantas; e, a partir daí, iniciam processos de *corte*, que culminam em descrições sobre a distribuição de plantas pelos diversos territórios.

Roupas, equipamentos e movimentos permitem que os biólogos estejam onde as plantas vivem — biomas, ecótonos e outras áreas, como a Matinha da UESB aqui descrita. Roupas, aparatos tecnológicos e biólogos compõem coletivos para agremiar outros entes, as plantas. Mas isso, apenas, não basta. Os biólogos-da-botânica ficam atentos aos cheiros, sons e cores das plantas e de outros habitantes das matas; eles são os catalizadores das primeiras interações, orientam e desencadeiam habilidades corporais para o trabalho de campo.

Biólogos-da-botânica são capazes de descrever perspectivas das plantas que pesquisam¹². As suas identidades e as das plantas são dadas pelos modos de habitar relacionados ao papel ecológico das espécies em comunidades bióticas, em lugares, que eles, ao se referirem às plantas e aos animais, chamam de *nicho*, formulação em constatação elaborada nas ciências biológicas. Eles estudam espécimes quando precisam entender as suas distinções, as excepcionalidades situantes, na relação com os entes em um território, e, em última instância, o próprio território (estudos de área) como conjunto de condições que permitem a existência das espécies; e estudam espécies quando precisam entender excepcionalidades trans-situacionais expressas em espécimes de um determinado grupo taxonômico. A generalização trans-situacional é, por isso, sempre passível de um nova interpretação e reelaboração. As excepcionalidades encontradas em lugares específicos têm ascendência sobre as generalizações.¹³

O trabalho de campo é definidor do início e de todo o desenvolvimento das atividades dos biólogos em matas. No laboratório, eles vestem outras roupas, usam outros equipamentos (como lupas) e produzem outros movimentos, desta vez mais sutis e, geralmente, cortam as plantas em outros pequenos pedaços, que são tratados, descritos, traduzidos e armazenados. Ao retirar uma planta das condições ambientais necessárias à sua vida, ela pode não resistir e perder algumas propriedades anátomo-fisiológicas necessárias às descrições. Em determinados estudos, é necessário manter as condições mínimas dos locais de origem a fim de viabilizar a produção de determinados dados. Outros dados são produzidos em retalhos que já não possuem as mesmas propriedades da planta viva.

As habilidades manuais e os modos de ver exigem treinamento, eles são constantemente elaborados nas trajetórias de trabalho-formação, tendo os professores orientadores e as plantas como marcos importantes. No campo e no laboratório, há sempre contingências porque as *agendas* dos Outros com os quais os biólogos-da-botânica se relacionam são decisivas para as *ações* e, portanto, podem impedi-las ou autorizá-las. As práticas dos biólogos-da-botânica podem ser diversas e o desenvolvimento das habilidades manuais e a especialização dos seus modos de ver definem o foco de interesse dos seus programas específicos de pesquisa.

As descrições dos biólogos-da-botânica e os seus herbários certamente exigem uma rotina marcada pela continuidade ininterrupta do trabalho, sincronizado às *agendas* das plantas e dos demais não humanos com os quais se relacionam. Em muitos finais de semana, greves universitárias e feriados, encontrei-os com os seus orientandos executando protocolos de pesquisa. Em um final de semana específico (em um domingo), realizei observação na casa de um deles que, com as suas orientandas, não poderia dar pausa no trabalho que realizavam. As vidas dos biólogos-da-botânica reivindicam os *cortes*, em seus múltiplos sentidos, para sustentar as exigências das suas pesquisas.

Conforme vimos em páginas anteriores, os biólogos interpretam/ traduzem o habitar das plantas a partir das partes dos seus corpos, como folha, flor e fruto. Eles enunciam que estas estruturas são necessárias ao ciclo vital desses não humanos e alertam outros humanos para não entender a vida de uma planta com o mesmo referencial que interpretam a vida dos animais. Plantas

aparecem para serem vistas em processo e, por isso, oferecem aos biólogos-da-botânica aberturas que, no caso aqui descrito, permitem *cortes* e vinculações taxonômicas em mãos habilidosas. E, como elas são um constante processo *de tornar-se plantas*, as suas taxonomias e os territórios a elas relacionados são também um constante *vir-a-ser*. A partir da perspectiva analítica de Ingold (2012), seria possível afirmar que plantas de *Malpighiaceae* e *Bignoniaceae* são lugares situados em outros lugares (biomas e matas) onde múltiplos aconteceres se entrelaçam e ainda:

Assim concebida, a coisa tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós. Numa palavra, as coisas vazam, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas (INGOLD, 2012, p. 29).

Os biólogos-botânica acompanham as *plantas tornando-se plantas* (as suas aberturas no/para o mundo) e, por isso, são capazes de reunirem-se a elas, partilhando a experiência do habitar, condição necessária para descreveras perspectivas dos vegetais, em conexões parciais, sem que isto implique em mutações de biólogos em plantas e ainda seja possível prestar contas, como ensina a objetividade feminista de Haraway (2009), em coletivos multiespécie, nos termos de Tsing (2019). Ou seja, é capaz de descrever as perspectivas de um vegetal quem é capaz de comungar como ele a experiência de habitar um determinado lugar. Nesse ponto, penso ser preciso dizer que as perspectivas dos vegetais são elaborações constantes, e não um dado pronto a ser acessado por um sujeito em um espécime de planta. Quando os biólogos interagem com plantas e equipamentos, eles estão menos inspecionando os contornos que os separam do mundo do que se reunindo aos coletivos que dão origem as coisas e a si mesmos. Habitar o mundo, conforme propôs Ingold¹⁴ (2012), é juntar aos seus processos de formação, um mundo aberto que pode ser habitado devido à permeabilidade e conectividade das coisas vivas. Os equipamentos de laboratório, as plantas e os demais entes enredados nas descrições não são fatos consumados, eles são o seus “aconteceres”. No movimento de habitar matas e laboratórios, vidas humanas e não humanas se cruzam e se articulam.

O nome que o taxonomista dá à planta e o seu registro de ocorrência em um determinado lugar marca a sua excepcionalidade, de espécies como registro de primeira ocorrência na taxonomia (excepcionalidade trans-situacional) ou de espécimes, representantes das espécies já catalogas pela taxonomia vegetal, como registro de ocorrência em um determinado lugar (excepcionalidade situacional). Os herbários têm fundamental destaque nesse processo, eles oferecem inventários sobre os quais se podem afirmar as excepcionalidades e colocam em circulação discursos, que devem ser entendidos como provisórios, parciais e constantemente reelaborados, a partir da reunião de plantas de muitos lugares do planeta, coletadas em expedições que retomam distintas temporalidades, inclusive aquelas relacionadas às colonizações das Américas, sendo possível retomar o passado, reinterpretá-lo e refazê-lo a cada nova investida de um taxonomista.

Merleau-Ponty (2012) tece uma fértil reflexão sobre a relação entre museus e pintura que possibilita entender também a relação entre herbários, plantas e botânica. Ele aponta o museu como o lugar da historicidade da morte e como imagem decaída da historicidade da vida do pintor. Com isso, para ele, a verdadeira história da pintura seria aquela “[...] que a coloca inteiramente no presente, habita os artistas e reintegra o pintor à fraternidade dos pintores” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 133). No caso aqui descrito, cada exsicata abre um horizonte de pesquisa, ela torna possível dizer algo sobre uma planta e o

seu entorno antes dela. Ou seja, cada exsicata é constitutiva e transformadora do próprio herbário enquanto território que metaforiza a vida dos espécimes, conforme também concluiu Wagner (2012) sobre a metaforização da vida em cultura no museu. Nos herbários, acontece a metaforização dos espécimes em *biodiversidade vegetal*. As possibilidades de significações (como criação) dos territórios estão sempre abertas nos herbários. Por isso eles, como mostra das plantas de diferentes territórios, configuram-se, conseqüentemente também, como uma mostra dos lugares por elas habitados; permitem também que os biólogos estabeleçam relações com os territórios por meio das suas plantas. Situados na universidade e fora dela, eles produzem vazamentos de lugares, criando novas formas de entendimento deles mesmos nas descrições de plantas.

Esses dados permitem compreender que, nas ciências biológicas, a biodiversidade não é uma constância trans-situacional, ainda que seja assumida como um dado para fins práticos de pesquisa, mas um movimento de *vir-a-ser*, situante e relacional. Plantas e biomas são aqui entendidos como condição de possibilidade da experiência social, como Camarero (2017) assumiu o entendimento do mar em sua etnografia. Plantas e biomas poderiam também ser enunciados como trajetórias de movimento, séries temporais de vistas, oclusões e transições que se desdobram ao longo de incontáveis caminhos que levam de uma mata a outra, para dentro, para fora e para as suas fronteiras/transições (INGOLD, 2015). Biomas como caatinga, no Laboratório de Botânica aqui descrito, emergem como construção temporal, um conglomerado de cartografias de lugares, produto das ações das plantas, dos biólogos e de outros entes. Plantas e biólogos também são construções temporais, com tempos próprios que marcam os enredos dos coletivos aos quais estão relacionados. Biomas não seriam então uma soma das características das plantas, mas criações elaboradas em contextos de relação que envolvem biólogos e outros não humanos, como tesoura, lupas, microscópios, chaves taxonômicas e outros entes.

Quando descrevem as ocorrências de plantas pelos diversos territórios, os biólogos descrevem o habitar (e os lugares) como processos de *diferença* que são registrados em herbários e divulgados em suas comunidades textuais. Essa relação entre o específico e o geral produz uma *consciência retrospectiva da biodiversidade vegetal* que circula em discursos de preservação que denunciam os usos humanos relacionados a empreendimentos como barragens, parques eólicos, mineradoras e outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Milton (1997), ao recuperar os percursos da antropologia ecológica/ambiental, elabora uma comparação entre a diversidade biológica e a diversidade cultural e tece uma conclusão que estabelece regularidade de sentido com as interpretações/traduições feitas a partir dos materiais analíticos (discursos e práticas de equipamentos, biólogos e plantas) produzidas no escopo da pesquisa relacionada a este texto. Para Milton (1997), ambas (diversidades biológica e cultural) oportunizam a sobrevivência dos seres que as caracterizam. Então, se tomarmos a cultura como mecanismo de interação que sustenta a vida em coletivos relacionais, a sobrevivência humana dependeria da diversidade cultural.

Quero finalizar este texto tentando levar adiante a interpretação de Milton (1997): se aquilo que biólogos e outros humanos afirmam ser cultura e natureza fazem-se mutuamente de modo imbricado e com contornos borrados, a sobrevivência dos humanos e dos não humanos dependeria da manutenção dos processos constantes de produção das diversidades naturais e culturais, para além das dicotomias que as separam, ainda que os biólogos as assumam em

propósitos práticos. A sobrevivência seria, então, resultado dos modos de produção de naturezas-culturas em coletivos de humanos e não humanos. Portanto, modos humanos de vida sustentáveis deverão diminuir as assimetrias que nos distanciam dos não humanos, reconhecendo-os como vidas que importam, para não despotencializar, ou mesmo cessar, os mecanismos geradores de diferenças. Não se trata de reafirmar uma “construção social da natureza” ou uma “naturalização do social”, mas de recusar a separação entre humanidade e natureza, nos termos da formulação de Latour (2014, p. 12), que também recusa o determinismo da técnica sobre o humano — o materialismo — e o determinismo do humano sobre a técnica — o antropocentrismo (SANTAELLA; CARDOSO, 2015). Biólogos rejeitam ainda a separação entre indivíduo e seus entornos.

A recusa de tais dicotomias e o princípio de simetria entre as espécies e espécimes têm uma consequência crucial no entendimento dos biólogos: a negação da excepcionalidade da espécie humana. As interações (relações ecológicas nos ecossistemas) que produzem as vidas no presente são, assim, resultados de processos evolutivos, não como aprimoramento, mas como diversificação de formas de vida, que é por eles formulada como *biodiversidade*. No caso dos biólogos-da-botânica com os quais estabeleci interlocução, há a especificação (e especialização) *biodiversidade vegetal*. Biólogos podem afirmar, por exemplo, que um organismo como uma bactéria pode ser “mais adaptado” para viver um determinado ecossistema do que uma ave ou mamífero. Humanos não são mais ou menos evoluídos em relação a outras espécies. Para os biólogos, eles são espécimes de uma espécie situada em gênero. Durante todo o meu trabalho de campo, não ouvi os biólogos usarem o termo evolução como “melhora” ou “aprimoramento”, mas como adaptação relacionada a uma área, um lugar. O que apareceu muito fortemente foi a indicação da preservação das espécies e das áreas a elas relacionadas, os seus entornos. Os textos produzidos pelos biólogos, a exemplo de relatórios de impacto ambiental, orientam a elaboração de políticas de manejo, reconhecendo as áreas estudadas como áreas de proteção ambiental a fim de preservar as espécies que nela habitam. Aqui não estou adentrando às exigências jurídicas do Estado Brasileiro para tipificar uma área como área de proteção ambiental. Estou mais atento às elaborações dos biólogos e, para eles, todas áreas devem receber atenção com vistas a preservar a biodiversidade que a constitui.

Áreas protegidas podem receber designações como parque, reserva ou refúgio. A ideia de parque, por exemplo, é problematizada por Santos (2014). Para ele, tal formulação admite a existência de um observador humano externo em relação a natureza, uma entidade que olha de fora a paisagem. As paisagens vistas por este observador hipotético não seriam produtos apenas “natural”, mas construções que envolveriam também o trabalho dos humanos. No caso das plantas, quando os discursos sobre elas produzem apontamentos que se desdobram em definição de áreas (protegidas, ou não, pelo Estado), com todas as consequências das normatizações dos seus usos (políticas de manejo), já se produziria uma alteração “humana” na medida em que se tenta estabilizar um determinado momento de um território? Obviamente, esta estabilização é uma idealização irrealizável, mas que tem consequência nas interações e interpretações/traduições em/sobre um determinado território. A não intervenção não seria também um certo tipo de intervenção? A conservação seria aqui um tipo de produção do lugar a fim de garantir a continuidade de existências não humanas a ele relacionados; ela redefine a maneira com a qual os biólogos se relacionam com os territórios, levando-os a interrogar os seus próprios modos de vida individuais (locais) e coletivos (locais-globais). Em suma, ainda que os discursos dos biólogos, e não apenas dos biólogos-da-botânica, façam transitar sentidos que parecem estar sustentados na dicotomia humanidade-natureza, as

suas próprias interações com as plantas e com os animais não humanos parecem não reconhecer tal dicotomia.

Nas ciências biológicas, discursos sobre a biodiversidade sustentam preocupação sobre a natureza, reúnem biólogos com distintos modos de ver (botânicos, ecólogos, geneticistas, zoólogos...) e distintas habilidades manuais (corporais) em torno de algo comum: a diversidade da existência. Tal enunciado agrêmia também não especialistas, tem efeito persuasivo para além das ciências biológicas e institui os biólogos como sujeitos produtores de discursos que informam a *consciência retrospectiva da biodiversidade* e indicam as ações globais de manejo sustentável das diversas áreas do planeta, em diversos lugares. Discursos e orientações práticas sobre manejo produzidos pelos biólogos esbarram em interesses mais amplos relacionados às diversas disputas pelo espaço — Ingold (2005) possivelmente rejeitaria o uso deste verbete, mas eu o mantenho devido a sua força persuasiva e familiar na composição “disputas pelo *espaço*”. No caso dos territórios relacionados aos trabalhos dos biólogos que acompanhei, os interesses de mineradoras, parques eólicos, barragens (de água e rejeitos), agronegócio... miram em outros elementos persuasivos, como a geração de emprego e “renda”. Todos parecem reconhecer a legitimidade dos discursos e das orientações dos biólogos como também dos interesses daquilo que, no Brasil, se convencionou a chamar de “mercado” e/ou “desenvolvimento”, não sem experimentar o mal-estar de viver em um mundo de assimetrias que hierarquizam as vidas, umas importam mais, outras menos; plantas e outros não humanos ficam sempre em desvantagem nas lógicas globais do “mercado” e do “desenvolvimento”, são recursos a serem explorados. Também humanos e não humanos atingidos por barragens de rejeitos de mineração têm suas vidas reféns dos riscos e da morte em um país [o Brasil] onde duas barragens de rejeito romperam em um curtíssimo intervalo de tempo, nos municípios de Mariana (em 2015) e Brumadinho (em 2019) em Minas Gerais.

Há uma imensa pauta de interpretação sobre os discursos ambientais contemporâneos ainda em aberto e conteúdos etnográficos poderão contribuir com a feitura de lugares *por vir*, nos quais a existência da espécie humana não possui uma total garantia. Os biólogos sabem disso e sabem também que outras espécies, muitas delas subestimadas pelos projetos desenvolvimentistas dos humanos, sobreviverão a possíveis fins do mundo e imporão as suas *agendas*. Discursos preservacionistas produzidos pelos biólogos parecem tentar também garantir a existência de todos ao vindicar a estabilização do presente etnográfico das suas descrições.

Plantas e seus biólogos rompem com interpretações deterministas, não para abandonar a agência dos territórios (mata, floresta, laboratórios, herbários e outros) na produção das experiências sociais, mas para entendê-los como produtos de coletivos relacionais constantemente mutáveis e temporais, povoados por naturezas, políticas, economias, discursos e culturas. Biólogos-da-botânica cortam plantas para reunirem-se (habitar com) a elas e descrever perspectivas que informam experiências de produção de *diferenças* nas ciências biológicas.

NOTAS

¹ Versão revisada de parte da tese de doutorado intitulada “*Plantas, animais, biólogos e outros entes na caatinga: notas etnográficas em mundos de areia*”, desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia sob as orientações das professoras Iara Maria de Almeida Souza e Núbia Regina Moreira. Para a elaboração deste texto, foram mobilizados materiais analíticos (entrevistas e observações) produzidos entre biólogos-da-botânica da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia com apoio da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e da Fundação

de Amparo à Pesquisa do Estado de Bahia (FAPESB). No processo de revisão e ajuste dos argumentos, dialoguei com os pesquisadores Eleuza Diana Almeida Tavares, João Maurício Santana Ramos e Maria Eunice Limoeiro Borja.

² Uso a expressão *biólogo-da-botânica*, em vez de, simplesmente, biólogo ou botânico, porque essa foi a forma de tratamento que o coletivo de biólogos com quem estabeleci relação utilizava para fazer referência aos biólogos que pesquisam plantas e *com* plantas.

³ Chaves de identificação botânica são textos que apresentam conjuntos de elementos de identificação mobilizados pelos biólogos-da-botânica ao agrupar plantas em grupos taxonômicos de uma determinada região ecológica/geográfica.

⁴ Uso aqui os termos “território” e “lugar” como sinônimos. O biólogos que estabeleceram interlocução comigo usam também o termo “área” para se referirem aos lugares (territórios) em que realizam os seus trabalhos de campo. Uma pauta sobre a discussão do *lugar* em uma perspectiva decolonial (ESCOBAR, 2005) surgiu em meus últimos investimentos de pesquisas na caatinga e será explicitada em publicações posteriores.

⁵ A Bahia é um dos vinte e seis estados do Brasil. Até os anos 2000, o Governo da Bahia agrupava os seus municípios em regiões com base em características econômicas, a “região sudoeste” era uma delas. Ainda que essa divisão tenha se tornado institucionalmente obsoleta, ela ainda é utilizada pelos seus moradores.

⁶ Área de transição ambiental entre duas comunidades, apresentando variações da vegetação e das populações de animais. As fronteiras, nos termos de Haraway (2009), são gerativas de significados e corpos.

⁷ Todos os nomes de professores do Curso de Ciências Biológicas que estabeleceram interlocução comigo e que aparecem nos textos produzidos a partir da minha pesquisa de tese são reais. Em consonância com Despret (2011), tentei não produzir “*efeito sem nome*”, aquele fundado em uma relação assimétrica que distribui poder equivocadamente. Isso se deveu a uma tentativa de produzir dados sobre projetos de distinção de professores universitários das ciências biológicas em territórios de fronteira caatinga-cerrado-mata atlântica que agregasse valor (histórico?) a ciências regionalmente situadas. No entanto, o “anonimato” sempre esteve no conjunto das possibilidades dadas nos encontros de interlocução e nas decisões deles decorrentes. O “*efeito sem nome*” apareceu, como na formulação “estudantes-pesquisadoras”, para fazer referência aos atores que não tive como manter interlocuções duradouras e necessárias ao detalhamento dos seus projetos.

⁸ Planta transformada em peça de coleção de um herbário.

⁹ Processo que envolve manuseio de plantas para transformá-las em entidades aptas a habitar em um herbário.

¹⁰ Cecília é neta de Thales de Azevedo, antropólogo e médico baiano falecido em 1995. Trabalho de retomada das descrições para identificar se as espécies estão corretamente vinculadas a um determinado gênero e/ou se há espécies que pertencem a um determinado gênero e não foram vinculadas a ele no momento da sua determinação. Para um biólogo-da-botânica, é sempre possível retomar uma revisão taxonômica, sobretudo, a partir de técnicas moleculares que permitem uma “entrada” no genoma de plantas. Agora não apenas flores, folhas e frutos são indicadores de relações de parentescos de espécies em um mesmo gênero, mas também o genoma das plantas.

¹¹ A noção indígena de “ponto de vista”, descrita por Viveiros de Castro (1996) e Lima (1996) na formulação do “perspectivismo ameríndio”, das cosmologias amazônicas, parece ser uma fértil possibilidade para pensar *as agendas dos não humanos*, aqui especificamente, *das plantas*. No entanto, há distanciamentos marcantes, um deles é o entendimento da humanidade. Para os ameríndios, a humanidade é a condição original comum ente humanos e animais não humanos e, para os biólogos, o humano é uma derivação em um determinado grupo de animais (Gênero Homo), conforme a perspectiva evolucionista.

¹² No meu movimento de interpretação/tradução das práticas dos biólogos, fico muito tentando a identificar correspondência entre, de um lado, habilidades manuais e modos de ver e, de outro lado, método e quadro referencial da botânica, respectivamente. Uma espécie de “essencialíssimo positivista” para todos os fins práticos em um laboratório.

¹³ Ingold (2012) critica as noções de “objeto” e “rede” da teoria do ator-rede (ANT), especificamente as apropriações e traduções do francês para o inglês, por reproduzir a

divisão metafísica entre sujeitos e objetos que, para ele, atribui ao segundos [aos objetos] uma agência fetichizada e propõe um “mundo sem objetos” (ASO). A sua proposta consistiria em deslocar a discussão da agência para a vida das coisas, não dos objetos, o que deslocaria também a abordagem da materialidade para os fluxos de materiais, com consequência no modo de ler a criatividade das coisas: enquanto reunião improvisada, não como objetos acabados. Práticas improvisadas seriam linhas ao logo das quais as coisas são formadas, que ele formula como *malha* (*meshwork*), diferente de conexões como em uma rede. Latour (2012), por sua vez, entende a rede uma ferramenta analítica que indica aquilo que poder ser mapeado, e não como algo já mapeado, o que parece não destoar muito da noção de *malha*. Quanto a mim, estou menos interessado em possíveis contrapontos entre ambos, que são persuasivos e formativos, do que em mobilizá-los em minhas interpretações sobre o problema da agência nas ciências biológicas.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Cecília Oliveira. *Filogenia e revisão taxonômica do gênero Prescottia Lindl.* (Orchidaceae - Orchidoideae). Tese. (Doutorado em Botânica) – Departamento de Ciências Biológicas, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, Bahia, 2009.
- AZEVEDO, Cecília Oliveira. *A Família Orchidaceae no Parque Municipal de Mucugê, Bahia, Brasil.* Dissertação. (Mestrado em Botânica) – Departamento de Ciências Biológicas, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, Bahia, 2004.
- BERGER, John. *Modos de ver.* Barcelona/ES: Editorial Gustavo Gili, SL, 2000.
- CAMARERO, Leticia D’Ambrosio. *La Experimentación Perceptual de la Costa y el Mar: un estudio con surfistas, biólogos y pescadores artesanales.* *Tessituras*, Pelotas, v. 5, n. 1, p. 29- 55, jan./jun. 2017.
- DESPRET, Vinciane. *Leitura etnopsicológica do segredo.* *Fractal, Rev. Psicol.*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 05-28, abr. 2011.
- ESCOBAR, Arturo. *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?* In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.* (Colección-SurSur). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, p. 133-168, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão.* Petrópolis: Vozes, 2008.
- HARAWAY, Donna. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial.* *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 7-41, jan. 2009.
- INGOLD, Tim. *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- _____. *Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais.* *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 18, n. 37, jun. 2012.
- KIRKSEY, S. Eben; HELMREICH, Stefan. *The emergence of multispecies ethnography.* *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 4, p. 545-576, out. 2010.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma Introdução à Teoria do Ator-Rede.* Salvador: Edufba, 2012.
- LIMA, Tânia Stolze. *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi.* *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, out. 1996.
- MARRAS, Stelio. *Recintos e evolução: capítulo de antropologia da ciência e da modernidade.* Tese. (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- MERLEU-PONTY, Maurice. *A linguagem indireta.* In: _____. *A prosa do mundo.* São Paulo: Cosac Naif, 2012.

- MILTON, Kay. Ecologías: antropología, cultura y entorno. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, v. 154, p. 86-115, 1997.
- PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, dez. 2014.
- SANTOS, Carlos. Naturalismos y acumulación por desposesión: paradojas del desarrollo sustentable. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v. 20, n. 41, p. 331-356, jun. 2014 .
- SANTAELLA, Lucia; CARDOSO, Tarcísio, O desconcertante conceito de mediação técnica em Bruno Latour. *Matrizes* [online], São Paulo, n. 1, v. 9, p. 167-185, jan./jun. 2015.
- STRATHERN, Marilyn. O efeito etnográfico. In: _____. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- TSING, Anna Lowenhaupt. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, out. 1996.
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

SUBMETIDO EM: 17/03/2019.

APROVADO EM: 18/09/2019.

O LUGAR DA CULTURA NO DEBATE SOBRE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL: UM OLHAR A PARTIR DE MOÇAMBIQUE

THE PLACE OF CULTURE ON THE FOOD AND NUTRITIONAL SECURITY DEBATE: A VIEW FROM MOZAMBIQUE

Renata Menasche

renata.menasche@gmail.com

Doutora em Antropologia Social. Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pelotas (PPG.Ant/UFPel) e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PGDR/UFRGS). Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação, Consumo e Cultura (GEPAC – <https://www.ufrgs.br/gepac/>)

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8707-6037>

Jone Januário Mirasse

jmirasse@gmail.com

Engenheiro agrônomo, Mestre em Desenvolvimento Rural. Pesquisador pela Direção Nacional de Gestão e Garantia da Qualidade no Ministério da Educação e Desenvolvimento Humano, Maputo, Moçambique.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0130-9822>

Fabiana Thomé da Cruz

fabianathome@ufg.br

Engenheira de Alimentos, doutora em Desenvolvimento Rural. Professora da Escola de Agronomia/ Universidade Federal de Goiás (EA/UFG).

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8697-7362>

RESUMO

Este artigo problematiza o lugar da cultura alimentar em projetos e políticas públicas voltados à segurança alimentar e nutricional (SAN). São analisados dados empíricos de pesquisa acerca de um programa público na província de Nampula (Nordeste de Moçambique) por meio do qual famílias rurais foram estimuladas a produzir e consumir batata-doce de polpa alaranjada. Apesar de nutritivo, esse tubérculo — por razões que remetem ao sofrimento vivenciado no processo de colonização e ao respeito aos ancestrais — é aceito com restrições pela população. Desse modo, seu emprego para combater a insegurança alimentar pode ser considerado pouco eficaz. Esse contexto, favorável à análise das interfaces entre cultura alimentar e SAN, proporciona refletir sobre como se conformam, em uma sociedade, adesões, adaptações ou rejeições a práticas alimentares nela introduzidas.

Palavras-chave: Segurança alimentar e nutricional. Cultura alimentar. Políticas públicas.

ABSTRACT

This paper aims to discuss the place of food culture in the conception and execution of projects and public policies concerning food and nutritional security (SAN, from its initials in Portuguese). The study analyses empirical data from a research about a public program in Nampula province, northeast of Mozambique. Through this program, rural

families were encouraged to produce and consume sweet potato of orange flesh. In spite of its nourishing property, this tuber is accepted with restrictions by the local population since it is related to the suffering of the colonial time and to the respect towards their ancestors. Consequently, the use of this vegetable to fight food insecurity might be ineffective. This context, which is favorable to analyse the interface between food culture and SAN, provides thinking about how adhesion, adaptation and rejection to new food practices take place.

Keywords: Food and nutritional security. Food culture. Public policies.

Nos anos recentes, o tema Segurança Alimentar e Nutricional (SAN) tem se colocado, nacional e internacionalmente, no centro das agendas de pesquisa e de políticas públicas. No Brasil, a trajetória dos debates em torno do tema confluiu na definição de SAN, reconhecida por meio de Lei Orgânica¹, que entende que

A segurança alimentar e nutricional consiste na realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis (BRASIL, 2006).

A reflexão a que aqui nos propomos toma essa definição como ponto de partida para problematizar o lugar da cultura alimentar na concepção e execução de iniciativas, projetos e políticas voltados à segurança alimentar e nutricional.

Para tanto, optamos por trazer à discussão dados empíricos originários de uma pesquisa realizada no continente africano, em Moçambique, referente a percepções de famílias rurais receptoras de um programa público em SAN². Tal pesquisa teve origem nas inquietações de um jovem profissional moçambicano cuja inserção em órgão de execução de tal política pública levava à reflexão sobre seus percalços. Os dados sistematizados e analisados neste artigo foram, assim, gerados a campo por um dos autores — a etnografia foi realizada durante um período de cerca de três meses, em viagem de retorno a Moçambique ocorrida entre o cumprimento dos créditos em disciplinas e a escrita do trabalho — e, posteriormente, para além das análises presentes em sua dissertação, foram retomados e analisados para a elaboração do presente artigo. A escolha da província de Nampula, situada no Nordeste moçambicano, para realização da pesquisa está associada à significância de sua produção agrícola e ao fato de ter sido uma das primeiras províncias do Norte do país a receber o programa de produção, multiplicação e distribuição, entre famílias rurais, de ramas de batata-doce de polpa alaranjada.

Apesar de muito nutritiva, essa batata é alimento aceito com fortes restrições pela população estudada. Partindo dessa constatação, a pesquisa realizada por Mirasse (2010) interrogou sobre as causas dessa rejeição, buscando respostas junto àqueles que não são comumente escutados quando do planejamento ou da avaliação de políticas públicas. Os dados foram obtidos por meio de entrevistas semiestruturadas e observação participante realizadas junto a líderes comunitários, técnicos e gestores, mas especialmente junto a famílias rurais. A abordagem adotada procurou, assim, privilegiar o modo como as comunidades rurais estudadas experienciam a produção e o consumo de alimentos, no que guarda identidade com estudos como o de Maria do Carmo Soares de Freitas (2003), conduzido em bairro popular da cidade baiana de Salvador, onde a autora realiza uma etnografia da fome. Nesse importante trabalho, tendo presente que a fome é “fenômeno produzido pelo contexto político,

social, histórico e econômico”, a autora conduz o olhar de modo a evidenciar que esses “elementos do tecido macrosocial estão inseridos no mundo íntimo e cotidiano, conforme a interpretação dos famintos” (FREITAS, 2002, p. 56). Desse modo, ela busca desvelar o fenômeno estudado — no caso, a fome — a partir do ponto de vista de quem o vive.

Antes de explorar os dados empíricos do caso escolhido, cabe, para iluminar a reflexão aqui proposta, uma breve introdução sobre as relações entre alimentação e cultura, particularmente em contexto de globalização. Além desta introdução e do item que a segue, que propõe, então, pensar a comida como expressão da cultura, o trabalho está organizado em mais dois outros tópicos. O terceiro tópico proporciona apreender o contexto no qual foi implementado o programa para difusão de batata-doce de polpa alaranjada em Moçambique para, na sequência, discutir, por meio da relação de dominação em que esse alimento foi introduzido, as restrições quanto a sua produção e consumo. No item seguinte, em que são tecidas as considerações finais do artigo, a partir das evidências empíricas apresentadas em relação ao caso moçambicano estudado, é retomada a discussão sobre o lugar da cultura para a efetividade de ações voltadas à segurança alimentar e nutricional.

COMIDA COMO EXPRESSÃO DA CULTURA

Sabemos que o processo de globalização impõe movimento de padronização e uniformização dos produtos, gostos e comportamentos alimentares. Mas cabe notar que, ao mesmo tempo, há resistências e afirmação do local. De outro modo, como entender, como mostra Rial (1996, p. 6), que as cadeias de *fast-food* ofereçam, nos diferentes países, sugestões de combinações de itens que tendem a se aproximar das refeições locais usualmente servidas?

Podemos considerar que, concomitantemente ao processo de globalização, que promove intensa padronização, ocorra diversificação em escala local. É o que indica Canclini (1997, p. 19), ao analisar tendências contemporâneas no consumo e na cidadania: não se pode entender o global como substituto do local. Assim, a relação da globalização com as culturas locais e regionais não é apenas de homogeneização: as diferenças podem persistir, sendo, muitas vezes, apropriadas pelo mercado — o que permite entender, por exemplo, a presença de água de coco e de caldo verde respectivamente nos cardápios brasileiro e português da rede de *fast-food* comumente lembrada como ícone da globalização da alimentação.

Afinal, como afirma Rocha (1985, p. 67), é na esfera do consumo que os objetos — e aí podemos incluir os alimentos — adquirem sentido, produzindo significações e distinções sociais, levando aos consumidores os “universos simbólicos que a eles foram atribuídos”. Dessa forma, a homogeneização dos modelos de consumo — no caso, alimentar — deve ser relativizada, uma vez que

(...) os elementos que têm em comum são, de fato, interpretados segundo a cultura de cada povo e país, inserindo-se em estruturas ainda fortemente marcadas pelas particularidades locais que, por sua vez, foram-se formando na sequência de um processo histórico longo e articulado (FLANDRIN; MONTANARI, 1998, p. 867)

Essa compreensão é também sugerida por Garrigues-Cresswell e Martin (1998, p. 13-15), para quem os comportamentos alimentares revelam, mais que um jogo sutil entre a resistência e a mudança ou entre a tradição e a modernidade, “as estratégias que permitem a um grupo e aos indivíduos que o

constituem demarcar simultaneamente uma identidade e uma distinção local”. Afinal, como ensina Mintz (2001, p. 31-32):

Nossas atitudes em relação à comida são normalmente aprendidas cedo e bem e são, em geral, inculcadas por adultos afetivamente poderosos, o que confere ao nosso comportamento um poder sentimental duradouro. Devemos comer todos os dias, durante toda nossa vida; crescemos em lugares específicos, cercados também de pessoas com hábitos e crenças particulares. Portanto, o que aprendemos sobre comida está inserido em um corpo substantivo de materiais culturais historicamente derivados. A comida e o comer assumem, assim, uma posição central no aprendizado social por sua natureza vital e essencial, embora rotineira. O comportamento relativo à comida revela repetidamente a cultura em que cada um está inserido. (...) Os hábitos alimentares podem mudar inteiramente quando crescemos, mas a memória e o peso do primeiro aprendizado alimentar e algumas das formas sociais aprendidas através dele permanecem, talvez para sempre, em nossa consciência (MINTZ, 2001, p. 31-32).

Dado que as experiências alimentares vividas ficam, assim, aderidas à memória, tomando parte na conformação do que somos, é que podemos apreender a comida como constitutiva de identidades e relações sociais, de modo a consideraras múltiplas formas de sua expressão como indicadoras da diversidade cultural existente.

É nesse quadro que podemos apreender a diferença, proposta pelo antropólogo DaMatta (1987, p. 22), entre *alimento* e *comida*, apontados como par semântico de grande importância na gramática culinária brasileira:

pode-se argumentar que na lógica do ‘comer’ e da ‘comensalidade’ brasileiras há um notável esforço de conjugação dos aspectos universais da alimentação (o seu valor nutritivo, a sua capacidade de gerar energia e sustentar o corpo, o seu teor proteico etc.) com suas definições simbólicas, posto que ‘nem só de pão vive o homem’ e o ato de comer tem uma enorme importância social. (...) Qualquer brasileiro sabe que toda substância nutritiva é ‘alimento’, mas sabe também que nem todo alimento é ‘comida’. De fato, para transformar um alimento em comida, é preciso não só o ato crítico do cozimento, mas também o modo pelo qual o alimento é preparado (DAMATTA, 1987, p. 22).

A *comida* é, então, entendida como *alimento* transformado pela cultura. E é tomando a comida como expressão da cultura³ que podemos entender que, em um contexto de globalização, em que da industrialização da alimentação em escala planetária decorre uma intensa padronização de produtos, gostos e comportamentos alimentares, observamos, ao mesmo tempo — em um processo que, com Contreras (2005), podemos associar a um uso ideológico da diversidade —, a valorização de produtos locais, tradicionais, artesanais.

A partir desse mesmo quadro, propomos refletir sobre as interfaces entre cultura alimentar e segurança alimentar e nutricional, sugerindo que desse modo possamos encontrar caminhos para apreender como se conformam, em uma sociedade, adesões, adaptações ou rejeições a práticas alimentares nela introduzidas.

O CASO DA BATATA-DOCE DE POLPA ALARANJADA EM MOÇAMBIQUE

A batata-doce de polpa alaranjada foi introduzida em Moçambique no final dos anos 1990, por meio de parceria entre o Instituto Nacional de Investigação Agronômica (INIA), de Moçambique, e o *International Institute of Tropical Agriculture* (IITA), com sede na Nigéria, relação que proporcionou a realização de pesquisas para desenvolver variedades melhor adaptadas às condições de solo e clima moçambicanos.

No ano 2000, ocorreram enchentes, intensas como nunca se havia visto, que devastaram a região Sul do país, abrangendo as províncias de Maputo, Gaza e Inhambane. Na sequência das cheias, nessas regiões houve eclosão de doenças endêmicas, associadas à fome, consumo de água imprópria e de alimentos pouco nutritivos.

Diante da situação, o INIA propôs a introdução e estímulo da produção e consumo de batata-doce de polpa alaranjada. Seis meses após o início da distribuição de ramos do tubérculo, foi observada melhoria significativa no estado nutricional da população, principalmente entre crianças. Notou-se também decréscimo de mortes por desnutrição e de doenças endêmicas. Esses resultados — alcançados também porque concomitantemente houve ações nas áreas de higiene e moradia, entre outras — reforçaram a visão de que a insegurança alimentar e nutricional poderia ser controlada por meio da produção local, cabendo à batata-doce de polpa alaranjada um importante papel, especialmente na alimentação de crianças.

Esses fatos levaram à elaboração de programa nacional para erradicação da insegurança alimentar e nutricional. Assim, por meio de campanhas e serviço de extensão rural, o governo promoveu o cultivo e consumo em massa de batata-doce de polpa alaranjada, isso não apenas entre as famílias rurais afetadas no Sul do país, mas em iniciativa dirigida ao conjunto da população nacional: toda e qualquer pessoa que tivesse algum espaço disponível deveria cultivar o tubérculo.

Contudo, ainda que inicialmente o cultivo de batata-doce de polpa alaranjada em Moçambique tenha apresentado resultados positivos, após o término do programa, verificou-se, em boa medida, abandono em sua produção e consumo. Esse cenário conduz à pertinência de repensar estudos sobre monitoria e avaliação de programas que, tal como aquele que estimulou a produção e o consumo de batata doce de polpa alaranjada em Moçambique, comumente estabelecem seus parâmetros sem contemplar questões sociais, culturais ou étnicas associadas às trajetórias das famílias e aos padrões alimentares historicamente estabelecidos. Habitualmente, tais estudos se limitam a mensurar resultados a partir de critérios nutricionais ou de ganhos monetários referentes, respectivamente, ao consumo e cultivo de batata-doce de polpa alaranjada. Nesse quadro é que a pesquisa aqui apresentada foi concebida, buscando apreender, a partir dos saberes e práticas da alimentação das famílias rurais estudadas, classificações que orientam a valoração da comida e percepções sobre (in)segurança alimentar.

*

Durante o processo de colonização do país, diversos cultivos foram introduzidos em Moçambique, dentre eles a batata-doce (de polpa branca, inicialmente destinada à alimentação do gado), daí sua presença remeter à memória da opressão portuguesa, o que transparece em depoimentos de alguns dos interlocutores da pesquisa realizada.

Entre os interlocutores que evidenciam a associação entre a batata-doce e os portugueses, é relevante a perspectiva do senhor Alterro, que, em sua narrativa, associa o surgimento desse cultivo em Moçambique ao tempo da dominação portuguesa, cuja fase mais dramática, a fase colonial propriamente dita, teve início por volta de 1918⁴, quando a administração portuguesa passou a interferir mais diretamente no modo de organização familiar, na cultura, hábitos e valores da população. Na mesma perspectiva, vale trazer um trecho do depoimento de outro interlocutor:

Não podíamos fazer nossas festas, éramos proibidos. Tínhamos que comer o que eles comiam e fazer o que eles queriam, para ser assimilado, caso contrário você era alvo de tortura e escravidão. Mas, mesmo assim, muitos preferiam morrer que se submeter (AVIRAMUMO).

A *assimilação*, termo empregado tanto por Alterro quanto por Aviramumo, não apenas pressupunha a rejeição à identidade de origem, cultura, hábitos e costumes tradicionais como também possibilitava distinção que permitia reconhecimento da condição de cidadania portuguesa. Tal situação, marcada pelo processo agressivo de penetração colonial portuguesa em Moçambique, teria fim, ao menos do ponto de vista político, apenas em 1975, após dez anos de luta armada, com a proclamação da independência nacional.

Esse histórico constitui o contexto que possibilita apreender a associação, em Moçambique, entre o cultivo de batata-doce e a desestruturação social decorrente da dominação e exploração colonial, processo marcado pela dissolução de tribos, clãs e famílias, decorrente do deslocamento forçado de homens e mulheres para o trabalho escravo em fazendas de propriedade de colonizadores e para o tráfico negreiro. Contudo, paradoxalmente, ainda que a batata-doce tenha sido associada à penetração indesejada e violenta de colonizadores em Moçambique, ela se constituía em alimento que, pelo menos do ponto de vista biológico, minimizava a escassez de víveres, também decorrente do processo de desestruturação social das comunidades nativas. É em tal quadro que o plantio de batata-doce caracterizou-se como atividade infantil: era o cultivo que as crianças, privadas do convívio com os familiares adultos, podiam realizar em torno da casa, buscando assegurar seu sustento. Foi desse modo que, na zona estudada, a batata-doce constituiu-se, nas palavras de Mirasse (2010), como *alternativa negativa*, ou seja, como opção que, longe de ser a desejável no que se refere aos hábitos alimentares anteriores à colonização e à manutenção dos laços sociais, era o alimento possível, em um contexto de crescente vulnerabilidade social e alimentar.

Após a independência, com o passar dos anos, o tecido social se recompôs e antigos costumes foram recuperados. As famílias rurais voltaram a cultivar mandioca, arroz, milho, mapira e mexoeira⁵. A presença da batata-doce de polpa brancas e manteve, mas sua produção é realizada sob a responsabilidade de crianças, sendo seu consumo dirigido a elas. Desse modo, não sendo produzida nas áreas de cultivo principais, por adultos, e não sendo destinada à comercialização, o cultivo da batata-doce não é considerado *trabalho* e, por isso, não traz *honra* para a família.

Por não ser considerada *comida* — recordemos a distinção entre alimento e comida, proposta por DaMatta (1987), que entende que um alimento apenas será comida quando expressão da cultura do grupo, remetendo a sua identidade e cultura alimentar —, a batata-doce não deve ser oferecida a convidados e, também por isso, seu consumo é circunscrito a momentos de *não-trabalho*. Tal associação entre o consumo da batata-doce com *não-trabalho* se deve ao fato de que, como explicaram os interlocutores da pesquisa, a batata-doce — não apenas a de polpa alaranjada, também a branca — provoca azar, ou

mahussi, na língua local. Segundo explicações fornecidas pelos interlocutores da pesquisa, esse azar consiste em sofrimento decorrente de causa inexistente, ou seja, ter azar significa sofrer sem motivo. Desse modo, ainda que não se tenha feito qualquer coisa errada, se a pessoa tem azar, não se acredita nela, sendo sentenciada e, após execução da sentença, sendo revelados os fatos, percebe-se que a puniram sem necessidade: as pessoas dirão que foi azar. É nesse quadro que podemos entender o trecho de depoimento reproduzido a seguir, de um interlocutor da pesquisa indagado sobre como entende o *mahussi*.

Foi daí que ele concordou, porque eu sempre digo para ele, meu filho, nos dias em que você vai para escola, não coma batata-doce, é melhor, se não tiver outra coisa para comer ou levar como lanche, prefira passar a fome até onde você puder aguentar (LIVURA).

Considera-se que a batata-doce dá azar quando produzida e quando consumida. É assim que a realização de sua produção em consorciamento com outros cultivos, bem como a preferência por destiná-la à comercialização — ao invés de direcioná-la ao autoconsumo —, constituem-se em *astúcias*, como diria Certeau (1998), estratégias que buscam minimizar o azar.

Ainda, dada a associação da batata-doce à opressão vivida pelos moçambicanos à época da colonização portuguesa, acredita-se que, ao comer o tubérculo ou ao dedicar tempo a seu cultivo, incorre-se em desrespeito aos sacrifícios feitos pelos antepassados quando submetidos à situação de escravidão e à honra associada a sua resistência e luta diante da opressão. Dessa deslealdade em relação aos antepassados adviria o azar, reivindicado pelos espíritos dos ancestrais que se sacrificaram pela soberania do povo.

Não ligo para a produção da batata-doce, não diz nada para mim [...] Eu deixo para minha mulher e os filhos fazerem [...] Eu cuido de coisas sérias e não de brincadeiras. Luto sempre para ter maior quantidade de mandioca e milho, isso sim vai garantir que a gente não passe fome e eu não fique envergonhado (ALFINETE).

Como indica Alfinete no trecho de depoimento reproduzido acima, ao tempo que a batata-doce não é proibida, é classificada como alimento de menor importância. Em sua fala, enquanto o interlocutor hierarquiza alimentos, classificando mandioca e milho como superiores em relação à batata-doce, também indica uma hierarquia familiar, sugerindo — tal como observado em alguns dos estudos clássicos sobre o campesinato brasileiro (HEREDIA, 1979; WOORTMANN E WOORTMANN, 1997), que evidenciam a distinção entre o *roçado* e o *roçadinho*, sendo que no primeiro, sob responsabilidade dos homens, são realizados os cultivos comerciais e os que asseguram o suprimento alimentar da família; enquanto no segundo, cultivado por mulheres, jovens e crianças, encontra-se uma produção considerada complementar, “miudezas” — que o trabalho dos homens é mais importante que o trabalho de mulheres e crianças. Comentando a desvalorização da produção de batata-doce, em seu depoimento, o senhor Camido deixa transparecer que, não fosse pelo estímulo governamental, não cultivaria batata-doce. Segundo seu relato, apenas na infância a havia produzido, depois que se tornou jovem, jamais voltara a cultivar e raramente comia o tubérculo.

Eu faço parte da associação que produz rama para vender e também produzimos a batata-doce de polpa cor alaranjada, que vendemos para organizações não governamentais e pessoas de fora, mas eu nunca trago aqui em casa (CAMIDO).

Além de não plantar e não consumir batata-doce — o que é reafirmado por dona Iria, esposa de Camido, que conta que o marido jamais come batata-doce, seja branca, amarela ou de outra cor —, o interlocutor narra que, agora que tem sua família, transmitiu a seus filhos os ensinamentos que prescrevem restrições em relação ao tubérculo.

Contudo, curiosamente, quando há distribuição de ramas por parte de técnicos da agricultura ou de organização não governamental, ao invés de uma criança, é o pai ou a mãe da família que a eles se dirige para recebê-las, pois de outro modo poderia ser interpretado como falta de respeito perante as autoridades, podendo resultarem a família ficar marcada e não voltar a receber auxílios em programas futuros. Esse é o quadro em que, apesar do incentivo à produção de batata-doce de polpa alaranjada, seu consumo diminui. Mesmo levando em consideração o que é plantado nas áreas de cultivo manejadas pelas crianças, o volume produzido do tubérculo não justifica os investimentos carreados ao programa.

No entanto, como visto, enquanto a produção e o consumo de batata-doce são rejeitados, a mandioca — cujo cultivo foi introduzido em Moçambique antes do da batata-doce — é considerada uma bênção. Diferentemente do que ocorre em relação à batata-doce, em Nampula é o chefe da família quem tem o direito de cuidar desse cultivo, atividade que proporciona *honra*. Toda atividade relacionada à mandioca é classificada como *trabalho*. Os diferentes pratos elaborados a partir da mandioca são considerados *comida* e, portanto, recomenda-se seu consumo para assegurar força, prazer e saciedade. Além disso, o consumo de mandioca não apresenta restrições culturais. Os convidados deverão ser servidos com mandioca quando se quer desejar-lhes boas-vindas e tratar-lhes com respeito, porque seu consumo fortalece. A mandioca é, assim, base dos pratos servidos nas festas tradicionais.

Em síntese, ainda que a batata-doce de polpa alaranjada seja nutricionalmente significativa, seu emprego para combater a insegurança alimentar pode, no contexto estudado, ser considerado pouco eficaz, uma vez que, além de não considerado como *comida*, é produto associado a azar e cujo cultivo é restrito às crianças, não havendo, desse modo, interesse em incrementar sua produção.

À GUIA DE CONCLUSÃO: CULTURA ALIMENTAR E SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL

Para melhor apreender as implicações do programa voltado à difusão de batata-doce de polpa alaranjada em Moçambique enquanto estratégia para promoção de segurança alimentar e nutricional, é válido considerar, como propõe Garine (1987), a descontinuidade entre os campos biológico e cultural no que se refere às escolhas alimentares. O autor toma como exemplo as sociedades industrializadas, com estilos de vida marcados por crescente sedentarismo, o que supostamente deveria conduzir à redução do aporte energético. No entanto, ao contrário, o que se observa é que essas sociedades têm adotado dietas ricas em proteínas animais, açúcares, gorduras e produtos estimulantes e intoxicantes.

Essa descontinuidade entre os campos biológico e cultural pode ser entendida como evidência de que as sociedades humanas fazem seleção das possibilidades alimentares disponíveis, mas que não necessariamente as escolhas são realizadas apenas — ou sequer principalmente — em virtude de aspectos

biológicos, dado que, muitas vezes, potencialidades alimentares são negligenciadas. Ainda segundo o autor citado,

O homem se alimenta de acordo com a sociedade a que pertence. Sua cultura define as opções sobre o que é comestível e as proibições alimentares que eventualmente o distinguem de outros grupos humanos (GARINE, 1987, p. 4).

Assumindo, portanto, que as escolhas alimentares de cada sociedade não são realizadas levando-se em consideração apenas ou principalmente as potencialidades nutricionais dos alimentos disponíveis, cabe refletir sobre segurança alimentar e nutricional enfatizando os aspectos culturais associados à alimentação. Nesse sentido, o caso apresentado neste artigo, da batata-doce de polpa alaranjada no contexto moçambicano, configura-se como particularmente emblemático. Mesmo em situação de insegurança alimentar, o tubérculo encontrou resistência, pois, ainda que no campo biológico/nutricional pudesse representar potencial alimentar significativo, sob a perspectiva cultural, dado o modo como, no período colonial, esteve associado à opressão infringida ao povo moçambicano, sua difusão pouco provavelmente encontraria acolhida.

Também Maluf (2007), ao discutir segurança alimentar e nutricional nos contextos brasileiro e internacional, reconhece a pertinência de compreender a “natureza dinâmica das culturas alimentares e dos aspectos positivos do intercâmbio entre elas” (MALUF, 2007, p. 142), ressaltando a necessidade de contemplar a perspectiva da soberania alimentar, de criar instrumentos de regulação dos mercados alimentares e de proteger práticas e saberes constitutivos da cultura alimentar. Para esse autor, também nessa discussão é evidenciada a elevada desigualdade social do Brasil, já que

pelo lado da produção e distribuição dos alimentos, a dimensão cultural também está contida na perspectiva de promover os pequenos e médios empreendimentos urbanos e rurais, agentes potencialmente portadores de diversidade, em face da hegemonia da grande produção e distribuição. Pelo lado do consumo, ela implica atuar sobre a incorporação de novos hábitos alimentares pelos diferentes segmentos da população, em alguns casos por razões de custo dos produtos, e de uma maneira geral por influência da publicidade (MALUF, 2007, p. 143).

Esses argumentos estimulam trazer a análise realizada sobre o caso estudado para iluminar o contexto brasileiro ou outro que assumamos complexo e diverso. De fato, se tomarmos o caso das restrições subjacentes à produção e consumo de batata-doce — e em particular de batata-doce de polpa alaranjada — em Moçambique, pode-se argumentar que, em conformidade com a própria definição de Segurança Alimentar e Nutricional, apresentada no início deste artigo, dada a diversidade de biomas, regiões e hábitos alimentares, para políticas efetivas voltadas à construção da segurança alimentar e nutricional, é preciso apreender em profundidade as relações dos diversos grupos sociais com biomas e regiões, buscando identificar o que é considerado *comida* em cada lugar. Como indaga Garine (1987), o que é comida ou do que se alimenta cada sociedade? Tal debate segue atual e pertinente e, ainda que, como discutido na parte inicial do artigo, global e local, moderno e tradicional coexistam, é preciso que hábitos alimentares diversos sejam reconhecidos e valorizados.

Isso posto, investimentos na identificação e legitimação de produtos e hábitos alimentares locais são não apenas necessários, mas imprescindíveis, sob pena de, em nome de preceitos de uma suposta (e hegemônica) alimentação saudável, serem comprometidos não apenas práticas e conhecimentos mobilizados na produção de alimentos singulares de cada região como também eles

fundamentais para a construção da segurança alimentar e nutricional de grupos sociais diversos que, para além da *comida* em si, remete à sociabilidade na qual a alimentação e os hábitos alimentares estão imersos.

NOTAS

¹ A Lei nº 11.346, de setembro de 2006, criou o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – SISAN.

² Essa pesquisa foi desenvolvida enquanto dissertação de mestrado de Jone Mirasse, um dos autores deste artigo, realizada junto ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PGDR/UFRGS) e no âmbito do Grupo de Estudos e Pesquisas em Alimentação, Consumo e Cultura – GEPAC (ver: <http://www.ufrgs.br/pgdr/gepac>). O trabalho está disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/30850/000774885.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

³ Para um breve panorama da trajetória dos estudos em alimentação e cultura, ver Menasche *et al.* (2012).

⁴ Até essa época, os povos, organizados em impérios, travaram, por cerca de duas décadas, lutas de resistência à dominação colonial portuguesa.

⁵ A mapira (*Sorghum bicolor* L.) e a mexoeira (*Pennisetum glaucum*) são cereais que costumam ser consumidos apenas como *xima* (polenta), após secagem ao sol e debulha e moagem dos grãos.

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006*. Cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN) com vistas em assegurar o direito humano à alimentação adequada e dá outras providências. Presidência da República, Casa Civil, 2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2006/Lei/L11346.htm. Acesso em: 26 jun. 2012.

CANCLINI, Nestor G. *Consumidores e cidadãos*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CONTRERAS, Jesús. Patrimônio e globalização: o caso das culturas alimentares. In: CANESQUI, Ana Maria; GARCIA, Rosa Wanda (orgs.). *Antropologia e Nutrição. Um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

DAMATTA, Roberto. Sobre o simbolismo da comida no Brasil. *O Correio da UNESCO*, v. 15, n. 7, p. 22-23, 1987.

FLANDRIN, Jean Louis; MONTANARI, Massimo. Hoje e amanhã. In: (orgs.). *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

FREITAS, Maria do Carmo S. Uma abordagem fenomenológica da fome. *Revista de Nutrição*, v. 15, n. 1, p. 53-69, 2002.

FREITAS, Maria do Carmo S. *Agonia da fome*. Salvador: Ed. UFBA, 2003.

GARINE, Igor de. Alimentação, culturas e sociedades. *O Correio da UNESCO*, v. 15, n. 7, p. 4-7, 1987.

GARRIGUES-CRESSWELL, Martine; MARTIN, Marie Alexandrine. L'alimentation: entre mondialisation et expression identitaire. *Techniques&Culture*, n. 31-32, p. 1-16, 1998.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de. *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MALUF, Renato S. J. *Segurança Alimentar e Nutricional. Conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 2007.

MENASCHE, Renata; ALVAREZ, Marcelo; COLLAÇO, Janine H. L. Alimentação e cultura em suas múltiplas dimensões. In: _____ (orgs.). *Dimensões socioculturais da alimentação. Diálogos latino-americanos*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2012.

MINTZ, Sidney W. Comida e antropologia: uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 47, p. 31-41, 2001.

MIRASSE, Jone Januário. *O consumo de batata-doce de polpa alaranjada entre famílias rurais do nordeste de Moçambique: um estudo sobre percepções de comida e Segurança Alimentar na província de Nampula*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

RIAL, Carmen S. M. *Fast-foods: a nostalgia de uma estrutura perdida. Horizontes Antropológicos*, v. 2, n. 4, p. 94-103, 1996.

ROCHA, Everardo P. G. *Magia e capitalismo. Um estudo antropológico da publicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

WOORTMANN, Ellen F.; WOORTMANN, Klaas. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Ed. UnB, 1997.

SOMOS AS NOSSAS MEMÓRIAS

Elisete Schwade

(GCS/PPGAS/DAN/UFRN)

Somos as nossas memórias. Portanto, o resultado, não só daquilo que lembramos, mas especialmente dos processos *marcados* de interação e interlocução que construímos ao longo de um caminho, indefinido, passado e presente, experiência, vivência e registro.

Textualizo aqui a memória da minha formação e trajetória acadêmica na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, texto escrito como parte dos requisitos para a progressão para Professora Titular.

Memórias são sempre seletivas, por definição. A seleção que apresento obedece a certa lógica na construção de uma narrativa que foi se revelando na medida em que eu puxava os fios e buscava entrelaçamentos. Deparei-me com algumas recorrências que fazem sentido a partir de um olhar distanciado, um olhar que vê o passado com imagens e ideias do presente. Assim, na textualização da experiência vivida, emergem os ricos aprendizados, sempre como relato, lembrança e narrativa, pois a experiência, essa está no corpo e em todas as memórias afetivas.

Quando comecei a escrever, eu me dei conta de que esse é meu primeiro exercício de um olhar sobre a minha trajetória, uma vez que essa etapa, a de apresentação do memorial, não constava do concurso público a que me submeti para ingresso na UFRN em 1994. Embora algumas nuances da minha trajetória se inscrevam na necessidade de mencionar questões difíceis, tais como embates no exercício do poder e o aprofundamento da desigualdade, que tem se acentuado em todos os contextos contemporaneamente em razão do grave momento político que vivemos no Brasil, escrevi este texto com satisfação e prazer, num exercício do desejo de dar continuidade as minhas atividades acadêmicas sempre referenciadas na luta por justiça, na igualdade com respeito à diferença e na dignidade para todas/os.

Uma das referências para refletir sobre minha trajetória é o universo de relações plurais que compõe minha experiência, as interações em diversos contextos que fazem parte desse percurso, a construção da *agência*, mas também *o poder*. Se exercitei certa *coragem* que aprendi desde o universo familiar, na forma como meus pais sempre enfrentaram momentos difíceis, que poderia situar como um aprendizado de *agência*, não deixei de perceber constantemente a dimensão do poder e as relações de desigualdade.

Começo este texto falando de onde vim. Incorporei no relato do meu processo de formação a infância e a educação básica, devido à necessidade de identificar o lugar da minha fala, tanto no que se refere ao percurso quanto ao modo como estabeleço um diálogo constante com essas lembranças hoje, enquanto atuo em políticas de permanência na universidade. Um autor importante para pensar sobre as conexões entre as origens sociais e a formação escolar é Pierre Bourdieu, na forma como reflete sobre a desigualdade e as relações de

classe desde os seus primeiros escritos acerca da educação¹. Na proposta de uma ênfase na prática, valorizando a ação e o sujeito, as argumentações desse autor atentam para a necessidade do rigor de contextualização sociológica, observando o universo relacional no interior de um campo em que estão posicionados os indivíduos. Como assinala Renato Ortiz, referindo-se aos diálogos de Bourdieu com Marx, sobretudo no campo da educação, na leitura de Bourdieu, “*as ações sociais são concretamente realizadas pelos indivíduos; mas as chances de efetivá-las são objetivamente estruturadas no interior da sociedade global*” (ORTIZ, 1983, p. 10). Daí decorre a argumentação de que as trajetórias educacionais devem ser pensadas a partir da ênfase na noção de um campo em que o capital social/cultural está distribuído de maneira desigual. Se percebo isso nesse olhar sobre a minha trajetória escolar, continuo observando a reprodução desse padrão educacional nos diferentes contextos e nos processos de escolarização e de formação com os quais tenho dialogado: a desigualdade situada como resultado das relações de poder no interior de um determinado campo.

É pela chave fornecida por esse relato da minha trajetória escolar e da formação em Antropologia que construí, no decorrer do texto, uma leitura do meu percurso acadêmico e das atividades na Universidade. Uma das principais marcas da minha trajetória é a realização de atividades de pesquisa, de ensino e de extensão de maneira integrada. Essa associação entre as atividades foi se desenvolvendo por meio de *acontecimentos*, com rupturas e continuidades. Na medida em que textualizo esse percurso, percebo o quanto foi possível adensar investimentos em pesquisa por meio da atuação no ensino e na formação em diferentes atividades de extensão.

Toda minha formação se deu em universidades públicas. Tive bolsa da CAPES e, assim que defendi minha dissertação, realizei o concurso para a vaga de Teoria Antropológica na UFRN, a qual ocupo até o presente momento e cuja atuação é objeto de diálogo neste memorial. A continuidade dos estudos de pós-graduação também se deu com afastamento remunerado e bolsa da CAPES, assim como um estágio de pós-doutorado no exterior. Além disso, tive apoio para participar de eventos no exterior e auxílio financeiro em projetos de pesquisa e extensão, conforme relato no decorrer do texto. Faço esse registro no sentido do agradecimento e, sobretudo, como forma de enfatizar minha responsabilidade para continuar na luta por um ensino superior público de qualidade, com acesso democrático e políticas de permanência.

Como palavras-chave, as categorias principais que compõem o registro que apresento são: deslocamentos, movimentos, fronteiras, gênero, militância e subjetividade, com o risco de desconsiderar outras que também foram relevantes. Não só na pesquisa, mas também no ensino e na extensão, incorporei os ensinamentos do fazer antropologia e da prática da etnografia. É o que estarei considerando no registro de aspectos importantes da minha trajetória — *leituras*, em que interiores emergem nas capitais; em que *fronteiras*, mais do que espaços de conflito e instabilidade, potencializam os deslocamentos e fazem emergir novos aprendizados.

DE ONDE EU VIM: DOS INTERIORES ÀS CAPITAIS, EDUCAÇÃO E ACESSO À UNIVERSIDADE

Nasci em uma comunidade camponesa do Sul do Brasil, município de São Lourenço D’Oeste. Sou a quinta filha de um casal de agricultores que, em 1958, migrou do Rio Grande do Sul para o Oeste de Santa Catarina, então

importante fronteira agrícola². Na mesma comunidade, residiam também alguns familiares, tios e primos, e praticamente todos os nossos vizinhos eram descendentes de alemães e falavam um dialeto em alemão. Foi com ele que eu aprendi a me comunicar com o mundo a minha volta, brincando com primas e outras amigas da redondeza.

Tenho uma lembrança muito nítida da distribuição geográfica dos moradores nessa comunidade, chamada Lageado Antunes. Atravessando a estrada principal, situada como uma espécie de fronteira, residiam os que eram chamados “gringos”, descendentes de italianos. Na medida em que fui avançando em meus estudos sobre os processos de ocupação das terras no Oeste catarinense, na minha graduação e principalmente no mestrado, tive uma compreensão mais aproximada dessa lógica. As terras nas comunidades rurais daquelas regiões eram comercializadas pelas chamadas Companhias Colonizadoras³, que procuravam, na oferta, organizar a venda e a formação dessas localidades a partir de pertencimentos identitários distintos — étnicos, linguísticos, religiosos, entre outros⁴. Isso me fez entender não apenas a separação alemães/italianos mas também outras especificidades de pequenas *localidades* no Oeste catarinense, como, por exemplo, uma concentração de adeptos das religiões protestantes, e compreender os principais *sentidos* da colonização⁵.

Residindo entre descendentes de alemães, esse dialeto foi a minha primeira socialização e só tive um contato efetivo com a língua portuguesa quando passei a frequentar a escola, com 05 anos. Tratava-se das chamadas Escolas Isoladas, multisseriadas. Desse modo, estudantes de todos os níveis pertencentes ao que então compunha o Ensino Fundamental I, na época chamado de “primário”, estavam em uma mesma sala e eram atendidos pela mesma professora. Permaneci nessa escola até o 4º Ano.

Além da escola, uma série de pequenas tarefas era de minha responsabilidade, no âmbito da organização cotidiana e familiar. No universo camponês, a socialização se estabelece como parte de um ensinamento prático, em que, precocemente, as crianças são introduzidas em aprendizados, de acordo com a sua idade. Trata-se de uma concepção bastante específica de “trabalho”, relacionado ao cuidado próximo a casa, ao auxílio no manejo de pequenos animais, à limpeza do terreiro, entre outros.

Na minha família, “estudar” sempre mereceu ênfase. Meus pais se esforçavam para que meus irmãos permanecessem na escola após o 4º Ano — quando finalizavam o então chamado primário. Assim, meu pai organizou com vizinhos um revezamento e todas as noites buscava os meus irmãos mais velhos para estudar no ciclo seguinte (chamado “ginásio”) na sede do município, distante 16 km — eles iam de ônibus regular no final da tarde e retornavam com os pais nesse revezamento, considerando que a estrada era de barro e o carro, um Jeep, Desse modo, levava-se cerca de uma hora para ida e uma hora para volta.

Essa dificuldade fez com que houvesse um investimento para que os meus irmãos migrassem para cidades próximas a fim de estudar, o que implicava também o ingresso no mercado de trabalho na cidade, definido como “urbano”⁶, ainda muito jovens. Uma das estratégias, recorrente nas comunidades camponesas do Sul do Brasil, era o direcionamento para a vida religiosa católica, filhos homens nos seminários e filhas mulheres no convento, que garantia local para estadia e estudo. Além disso, poderia despertar a vocação de moças e rapazes para o sacerdócio ou tornar-se freira, como bem ressaltou Miriam Grossi (1990), em sua pesquisa sobre as freiras, na qual aponta que essa estratégia remetia a diferentes dimensões da organização familiar camponesa. Assim, eu tive uma irmã e um irmão que permaneceram por certo período em convento e seminário, respectivamente.

Além desses dois irmãos, outra irmã, amais velha, trabalhou como empregada doméstica na casa de uma família “conhecida”, repetindo um padrão recorrente de que esse “reconhecimento” constituía-se em um diferencial positivo e fazia desse trabalho um local de “proteção”. Meu irmão mais velho trabalhava em um escritório de contabilidade. Nesse período, em 1976, já era possível ir para a escola com transporte coletivo regular — com custo particular. Meus pais eram considerados “colonos fortes”, isto é, aqueles que, embora com as limitações das estradas, da falta de energia elétrica e de outros serviços de infraestrutura, dispunham de recursos suficientes para auxiliar na manutenção dos que já estavam nas cidades e também para pagar o deslocamento diário de quem frequentava a escola na sede do município. Assim, cursei um semestre da então 5ª série em idas/retornos diários até a sede do município.

Com a mão de obra na roça reduzida, tendo em vista a migração dos filhos para estudar, meus pais decidiram se estabelecer em uma pequena cidade próxima, em julho de 1976, quando eu estava no quinto ano, onde passaram a trabalhar como comerciantes, contando com o auxílio de todos os filhos, inclusive do meu, após o horário de aula. Foi em colégios públicos de duas cidades pequenas do Oeste catarinense onde concluí minha formação até o ensino médio, então segundo grau, sempre continuando essa trajetória de auxílio nas atividades dos meus pais no comércio nos horários em que não estava na escola. Em uma realidade em que, nas escolas, faltavam professores e sobraram lacunas na formação, minha formação no ensino médio foi de técnico em contabilidade, a única opção disponível.

O ACESSO AO ENSINO SUPERIOR E À GRADUAÇÃO, PASSADO E PRESENTE: POLÍTICA, LAÇOS COLETIVOS E SUBJETIVIDADE

Como mencionei, a formação religiosa católica fez parte da minha socialização. Sempre muito envolvida com o que se chamava “as coisas da igreja”, desde a adolescência, eu atuava como catequista e também participava de uma organização denominada Grupo Jovem. Minhas atividades de lazer, tal qual na pequena comunidade rural, seguiam vinculadas ao espaço religioso: participação em reuniões, missas, missões e eventos. Foi nesse processo que tive contato com padres e freiras, bem como com seminaristas e aspirantes, que se reconheciam na chamada Teologia da Libertação⁷, referenciada como ala progressista da igreja católica.

Durante o ano de 1982, quando estava concluindo o ensino médio, na época denominado segundo grau, colegas dos grupos de jovens que estavam no Seminário Diocesano de Chapecó — então liderado pelo Bispo D. José Gomes, reconhecido como uma referência na formação de padres para a ala progressista —, tiveram um papel importante para que eu despertasse um desejo de ruptura com o contexto em que vivia. Num primeiro momento, a perspectiva de sair se traduziu em uma espécie de revolta e rebeldia, o que com frequência se associa ao “ser jovem”. Mas a continuidade desse processo foi a busca pela universidade, de difícil acesso, que exigiu a saída da casa de meus pais e a mudança para a capital do estado, Florianópolis, cidade distante mais de 600 km. Um esforço da minha família para pagar aluguel permitiu a realização de um cursinho preparatório concentrado para possibilitar a aprovação no vestibular, uma vez que a escola que frequentei não forneceu base para tal empreendimento. Assim, ao final de 1982, fiz um cursinho intensivo e realizei a prova do vesti-

bular pleiteando uma vaga no curso de Psicologia na Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.

Sem êxito na minha primeira opção, fui convocada para a segunda, Filosofia. Cursei um semestre de Filosofia na UFSC e, quando me preparava para um novo vestibular, já estava encantada com a disciplina de Sociologia. Lembro até hoje dos textos que me empolgaram nas aulas de Introdução à Sociologia, como, por exemplo, “*Tio Patinhas no Centro do Universo*” de José de Souza Martins, uma das minhas primeiras aproximações reflexivas sobre “*o modo capitalista de pensar*” (título do livro, do mesmo autor), entre outros. Nesse sentido, eu me sentia fascinada, sobretudo pelas referências que auxiliavam na percepção de distinções entre mundos, desigualdades de classe, nas relações entre rural e urbano e nas diferenças entre contextos. Foi então que decidi fazer o vestibular para Ciências Sociais.

Esse foi um período de descobertas e desconstruções. Passei a me situar em relação a uma série de eventos recentes que então compunha a conjuntura do Brasil, da qual tinha pouco conhecimento. O país vivia ainda o impacto dos 20 anos de ditadura e começava a luta pelas Diretas Já, um dos primeiros processos de mobilização política em que me engajei efetivamente, participando já a partir da organização no movimento estudantil. Em algumas ocasiões, tinha dificuldade de compreender, tal era a quantidade de informações. Morando em Florianópolis e já na universidade, tive como uma referência fundamental o pertencimento a um grupo composto por jovens católicos que atuavam em diferentes pastorais — pastoral da juventude, pastoral universitária, entre outras. As atividades que envolviam esses grupos me puseram em contato sempre mais frequente com a construção coletiva da militância.

O que garante a permanência no ensino superior nesse contexto de rupturas? Nessa perspectiva, é importante estabelecer um diálogo com minha atuação recente em programas de permanência de estudantes na UFRN, bem como com orientações de alunos que estudam deslocamentos de jovens de origem rural e de comunidades populares no ensino superior⁸. Programas e políticas de permanência têm se situado como fundamentais para o êxito na formação universitária, o que se acentuou no decorrer dos últimos anos, em que políticas de cotas e novos modelos de ingresso nas universidades públicas, tais como o ENEM, têm oportunizado um acesso mais democrático ao ensino superior. Nesse sentido, na UFRN, tivemos programas como Conexões de Saberes, no qual atuo desde 2006 (hoje é um programa PET Conexões de Saberes), que sinalizam resultados importantes no êxito da formação dos estudantes de origem popular. Cabe, portanto, um parêntesis para falar sobre essa ação e sua relevância.

A UFRN, mesmo antes da adoção do ENEM para o ingresso de alunos em seus cursos, mantinha políticas de acesso para estudantes oriundos de escolas públicas, com a aplicação do chamado “argumento de inclusão” no exame vestibular⁹. O Programa Conexões de Saberes, implementado por meio de um edital do MEC em 2006, teve como objetivo central viabilizar a permanência dos estudantes que entravam na UFRN por meio das políticas que democratizam o acesso. A partir da formação de grupos, com a orientação de professores, os estudantes deveriam realizar atividades de extensão em comunidades cujas características remetessem a suas origens, rurais ou urbanas¹⁰. Esses grupos eram interdisciplinares, de diferentes cursos e, para realização das atividades em projetos de intervenção, era realizada uma preparação prévia, na qual sempre incorporei as reflexões sobre os significados da extensão universitária a partir da introdução à Antropologia e de uma aproximação com a etnografia.

Como bem nos ensina Cláudia Fonseca (1998), a ênfase na desconstrução, na contextualização, pode ser ferramenta importante no estabelecimento dos diálogos de profissionais da área da educação e da saúde com os diferentes contextos em que atuam. Além disso, esses estudantes tinham um reforço em cursos de produção textual, ministrados por profissionais do Departamento de Letras. O projeto esteve em vigência entre 2006 e 2011, quando foi incorporado como um Programa de Educação Tutorial específico. Atuei nesse programa de 2006 a 2008 e depois de 2009 a 2010. Tivemos vários estudantes que, conforme assinala José Jorge de Carvalho (2015), em referência às ações afirmativas, sinalizaram que o mérito a ser considerado não deve ser restrito ao ingresso nas IES, mas observado também nas possibilidades de desenvolvimento de potencialidades quando esses estudantes já se encontram em seus respectivos cursos. Dito de outro modo, dados de pesquisa apontam que estudantes que ingressam por cotas, sejam raciais, sejam econômicas, têm desempenho acadêmico similar e, às vezes, superior a outros que tiveram uma base de formação sistematizada na educação básica. Daí a importância de políticas de cotas associadas à permanência, sobretudo em um contexto de desigualdades que se reproduzem, como é o caso do Brasil.

Após a transformação no grupo PET, em 2011, continuei participando desse Programa, uma vez que o Conexões de Saberes tem na extensão uma de suas referências fundamentais. Junto com outras colegas do Departamento de Ciências Sociais, orientei atividades em assentamentos rurais. Em fevereiro de 2015, submeti um projeto à seleção para a Tutoria do já então PET Conexões de Saberes Comunidade Campo, na qual fui aprovada e assumi desde então a orientação de uma média de 10 estudantes que atuam em diferentes instituições e comunidades, com ênfase no reconhecimento de realidades rurais.

Em uma mirada que retrocede no tempo e refletindo sobre aspectos de minha trajetória pessoal, o êxito desses programas e sua centralidade na vida dos jovens estudantes hoje me faz perceber que, na época que ingressei na universidade, no início dos anos 1980, as referências coletivas citadas, em pastorais da juventude (PJ) e universitária (PU), em diferentes grupos, incluindo o envolvimento com o movimento estudantil, foram fundamentais para que eu desse continuidade ao curso de Ciências Sociais. Faltava-me um capital cultural/social importante para os estudos universitários, devido à dificuldade de acesso à informação para entender os processos em curso, dado o contexto em que vivi na infância e na adolescência. Mesmo não preenchendo na totalidade as lacunas, foi fundamental a referência desses grupos da pastoral universitária pastoral da juventude, com colegas que traziam informações sistematizadas, indicavam leituras e me iniciavam em outras linguagens (tais como as artes) e, principalmente, acolhiam-me afetivamente nas minhas dificuldades. Isso foi decisivo para a permanência na universidade e a conclusão do curso de Ciências Sociais.

A memória desse contexto me faz hoje atuar efetivamente em ações que favoreçam a permanência na universidade e argumentar a sua necessidade política. Estudos recentes sobre políticas de cotas, por exemplo, são indicativos da necessidade de pensar o desempenho acadêmico sempre contextualizado e as referências teóricas e metodológicas da Antropologia auxiliam nessa tarefa. O acompanhamento, de perto e de dentro, da trajetória de estudantes que foram bolsistas do programa Conexões de Saberes fornece elementos para essa reflexão. E ainda, aponta para a necessidade de levar em consideração o contexto sociocultural e a origem dos estudantes em todas as práticas educativas — um ensinamento que não fica restrito ao processo de ensino-aprendizagem na educação básica, mas se mostra relevante em todos os níveis, inclusive na universidade.

Ainda sobre minha formação universitária de graduação, no ingresso no curso de Ciências Sociais me chamava a atenção livros como o de José de Souza Martins (1980), *Expropriação e Violência*, entre outros, foram referências importantes. Meu interesse se voltava, sobretudo, para os conflitos no campo. No decorrer do curso, desenvolvi uma inclinação maior pela Antropologia, com as aulas da Profa. Maria José Reis sobre comunidades rurais e movimentos coletivos em reação a grandes projetos como as barragens; de Neusa Bloemer, sobre Metodologia e Etnologia; de Maria Amélia Dicke, sobre família, entre outras.

Concluí o curso de Ciências Sociais — Bacharelado na UFSC em julho de 1987. Durante todo o período da graduação, eu contei com o apoio financeiro dos meus pais para custear a minha estadia em Florianópolis. No entanto, não me sentia confortável, identificava nisso um tipo de dependência e buscava autonomia. Já em 1983, procurei oportunidades de bolsa e assumi uma que equivale ao que hoje temos na UFRN como Apoio Técnico.

Em 1984, eu ingressei formalmente no mercado de trabalho, com carteira assinada, inicialmente em um estabelecimento bancário. Trabalhava de oito a dez horas por dia e cursava disciplinas à noite. Trabalhar no banco me desagradava profundamente e continuava em busca de alternativas. Depois de 10 meses, fiz um acordo com a minha família e me submeti à seleção de monitoria em Sociologia rural, decidi romper o contrato de trabalho, assumir a bolsa e terminar o curso. Mas, ainda no ano de 1984, fiz um concurso público para o Instituto de Previdência do Estado de Santa Catarina-IPESC, sendo convocada, em 1985, como agente administrativo, poucos dias após ter assumido a bolsa de monitoria. O trabalho no IPESC garantiu uma jornada de 30 horas semanais e, conseqüentemente, a possibilidade de mais dedicação ao curso universitário.

Na graduação em Ciências Sociais na UFSC, na época, não havia a exigência de elaboração de TCC e, quando concluí o curso, estava bastante desanimada com a falta de perspectivas para ingresso no mercado de trabalho como cientista social. Durante certo tempo, vivenciei uma forte crise, manifestava a intenção de prestar novo vestibular para Comunicação Social ou retomar o projeto de formação em Psicologia. Não obstante, não conseguia abandonar um intenso envolvimento com as Ciências Sociais e, no final de 1988, fiz o processo seletivo para o mestrado em Antropologia Social, também na UFSC. Com isso, passei a receber bolsa da CAPES a partir de junho de 1989 e, nesse momento, interrompi minhas atividades no IPESC.

A FORMAÇÃO EM ANTROPOLOGIA NA PÓS-GRADUAÇÃO: MESTRADO, INICIAÇÃO À PESQUISA

Minha proposta de pesquisa, apresentada como pré-projeto para o processo seletivo no PPGAS/UFSC, envolveu a luta pela terra levada a efeito pelo grupo indígena Kaingang, no Oeste catarinense. Nesse período, o grupo Kaingang do Toldo Chimbangue estava em pleno processo de reivindicação pela retomada da terra. Minha atenção estava voltada para conteúdos desse conflito, que explicitavam diferentes perspectivas acerca da vida no campo e significados atribuídos a *terra*. No decorrer do primeiro ano de mestrado, redirecionei meu projeto, a partir do contato com a organização dos primeiros assentamentos resultantes dos investimentos do Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra-MST, no Oeste do Estado de Santa Catarina¹¹. Nessa direção, intrigavam-me as referências religiosas na construção da luta política pela terra.

Os primeiros exercícios de pesquisa marcaram profundamente minha trajetória acadêmica. Conheci alguns assentamentos no meio-oeste catarinense (como exemplo, no município de Matos Costa) e fui apresentada às dificuldades relacionadas à permanência na terra, num contexto em que várias pesquisas buscavam refletir sobre as possibilidades de êxito das propostas de organização¹². Nesse processo de reconhecimento das novas configurações, até então ainda muito recentes no meio rural, o assentamento denominado Conquista na Fronteira, situado entre fronteiras estaduais, no município de Dionísio Cerqueira e na divisa entre Santa Catarina e Paraná e, também, limites nacionais, entre Brasil e Argentina, foi apontado como um dos assentamentos “mais organizados”. Esse foi o local de minha primeira experiência de pesquisa com orientação antropológica.

Na revisão de literatura, além da importância do Oeste catarinense como cenário de organizações coletivas, despontava também a referência fundamental da igreja progressista para a construção das lutas políticas no MST, sobretudo em virtude da atuação da Comissão Pastoral da Terra, de modo especial com o Bispo D. José Gomes. Desse modo, foi se desenhando meu projeto de dissertação, uma pesquisa sobre o projeto político-religioso de residentes em um assentamento modelo para o MST. Um processo que me iniciou na construção da interlocução antropológica, sobretudo no que se refere ao trabalho de campo.

Desde a definição do projeto, mergulhei profundamente nas questões que envolvem as relações de poder e reposicionam de modo constante os sujeitos no processo de interlocução na pesquisa. Para realizar as etapas de campo, construí uma aproximação lenta, a partir das referências — militantes — que eu tinha em virtude do envolvimento com a igreja católica progressista, com atuação em diferentes pastorais, como já mencionei. Ao chegar ao assentamento, eu me vi diante do enfrentamento de um diálogo com jovens filhos de “colonos” — inclusive, alguns deles oriundos do município em que meus pais residiam, um processo de estranhamento envolto em conflitos em que me sentia constantemente questionada.

A reflexão sobre a pesquisa de campo no Conquista na Fronteira deu origem ao meu primeiro artigo acadêmico, publicado em 1992, em um projeto do NIGS –UFSC, no caderno “Trabalho de Campo e Subjetividade”¹³. O título do artigo, “Poder do sujeito, poder do objeto: reflexões sobre um processo de pesquisa em um assentamento de trabalhadores rurais”, é extremamente revelador do mar de questionamentos em que fui lançada nessa primeira experiência de pesquisa de campo. De imediato, tive a consciência de que, se fazer antropologia era um grande aprendizado sobre *o outro*, era ainda maior sobre *o mesmo*, como bem sinaliza o título de um artigo de Miriam Grossi (1992) sobre o tema na mesma coletânea.

O assentamento Conquista na Fronteira é organizado, daquele período até o presente, de maneira a não identificar os lotes individuais, enfatizando um projeto coletivo. “*Tudo é coletivo, discutido, votado, incluído no regimento*”, costumam dizer. Nesse cenário, a organização do trabalho, a gestão do espaço, como o local de construção das casas, de estábulos, bem como benfeitorias e realização do plantio, incluindo os cuidados com a saúde, as diretrizes de projetos na educação e as regras de convivência cotidiana, todas essas ações devem ser rigorosamente seguidas para fazer parte do grupo. Nessa gestão coletiva, as atividades produtivas e de organização do cotidiano se concentram na *Cooperativa*¹⁴, com um tipo de administração que envolve uma rotina cotidiana de atenção a questões de ordem burocrática associado a um investimento constante na discussão política.

No que diz respeito à pesquisa, realizada em 1989-1990, esta teve duas etapas, ambas de três semanas, em que eu ficava hospedada no assentamento¹⁵. Na primeira etapa, momento de reconhecimento do assentamento, eu circulava o tempo todo entre as casas. Para tanto, a coordenação organizava minha agenda indicando onde deveria dormir e em qual casa faria as refeições¹⁶. Já na segunda etapa conversei com a organização interna (a coordenação) e solicitei permissão para ficar em apenas uma casa, na condição de uma hóspede¹⁷. Em outros momentos, também fiz uma espécie de visita, como na ocasião em que fui passar um dia no assentamento acompanhada da minha orientadora, Profa. Miriam Grossi, em 1991. Circular, conhecer todos, conversar com todos, era a regra do assentamento. Essa foi a orientação e era assim que eles recebiam visitantes.

A reflexão sobre essa experiência de campo foi marcada por conflitos, os quais envolveram também questões de ordem subjetiva resultantes do meu diálogo com o projeto político do grupo no contexto e da posição que o MST ocupava naquele momento. No assentamento, era evidente a presença de um grupo de militantes que posteriormente veio a assumir papel de liderança nacional. Nesse sentido, não só temas da gestão cotidiana, tais como possibilidades de permanência na terra, eram pauta da discussão política, mas também, de modo especial, a continuidade da luta pela terra. Assim, desde os primeiros movimentos de construção daquela proposta de ocupação da terra e de gestão das relações cotidianas, evidenciou-se o destaque à militância do grupo e ainda uma referência a um tipo de troca.

Ressalte-se que foi minha relação com militantes da Comissão Pastoral da Terra e com outras organizações coletivas de apoio ao MST que me permitiu a realização da pesquisa¹⁸. Se por um lado permitiu o acesso, por outro, fazia sentir uma espécie de “culpa” constante, a cada passo que eu dava no trabalho com os dados etnográficos. Nesse processo, uma espécie de militância partilhada gerava dificuldades de distanciamento e exercício da reflexão crítica, implicando um longo processo de amadurecimento. Hoje, lendo o texto de Cristine Chaves (2006), que trata da participação em um evento do MST (a Marcha dos Sem Terra) e dos dilemas relacionados à construção desse movimento como ator político, lembro-me dos inúmeros conflitos em que me vi envolvida nas situações complexas e tensas de relações interpessoais cuja solução mesclava o ativismo político. Na medida em que os meus diálogos com o MST se intensificaram, aprendi a me posicionar em um movimento de distanciamento, sobretudo pela posição institucional, na condição de professora: sempre deixo bem claro que, embora contem com meu apoio e a minha solidariedade, não faço parte do MST.

A militância exigia um tipo especial de dedicação que, naquele momento, no início dos anos 1990, era crucial para a consolidação do MST. No caso do assentamento Conquista na Fronteira, um fator que concorria para uma ênfase ainda maior na dedicação e na militância era a grande quantidade de solteiros, jovens que nos anos seguintes assumiriam importantes cargos no MST. Inclusive, cinco jovens dividiam uma casa, situada em uma posição estratégica, no centro do assentamento, referência de passagem para ter notícias e acesso a diferentes informações.

Naquele momento, o investimento militante se traduzia como dedicação integral, sacrifício, *viver a luta*, com assembleias, reuniões, participação, agenda intensa, tempo marcado com rigor, horários sempre previamente estabelecidos e cronometrados de trabalho, espaços para o lazer, vidas dedicadas à vivência do projeto coletivo e da luta política. Realizavam-se assembleias semanais para distribuir tarefas e informar sobre diferentes aspectos da construção da cooperativa. Além disso, havia várias reuniões, tanto dos núcleos quanto das diferentes comissões, enfim, constituía-se como uma organização que terminava estabelecendo um contato constante entre os moradores. Como

espaço de encontro, as *reuniões* fortaleciam pertencimentos, no mesmo ritmo em que definiam papéis ocupados na construção da proposta do coletivo, visto que, como sublinha John Commerford (2000), as *reuniões* são espaços que, na medida em que acontecem, informam posições e papéis dos envolvidos e posicionam sujeitos na *luta*.

Nesse processo intenso — e tenso — de reflexões, surgiu um dos meus primeiros textos acadêmicos, já mencionado, publicado em 1992, que permitiu uma primeira elaboração dos componentes subjetivos nas aproximações e nos distanciamentos em processos de interlocução. A reflexão sobre subjetividade na pesquisa passou a fazer parte da minha trajetória acadêmica, retomada em diferentes momentos, sobretudo na participação das atividades do NIGS¹⁹. Participei da organização e coordenação de Grupos de Trabalho (GTs) e apresentei trabalhos sobre a subjetividade na pesquisa antropológica em eventos da área, tais como RAM²⁰, RBA²¹ e ANPOCS²², o que ampliou o leque de diálogos e de reflexões sobre essa questão. Desde 2006, esses GTs focalizam também o recorte de gênero e a subjetividade²³. Também, recentemente, retomei a reflexão em um artigo publicado em livro em homenagem a Gilberto Velho incorporando, assim, novas questões sobre etnografia e subjetividade na pesquisa antropológica²⁴.

Diante do exposto, concluir a dissertação de mestrado foi uma tarefa árdua. Eu me vi em um processo de iniciação e desafiada ao exercício de autonomia na pesquisa, imersa em inúmeras situações e envolvimento subjetivos em campo que exigia posicionamentos, respostas, e tudo o que conseguia era elaborar novas perguntas. Com isso, aprendi muito sobre os significados da luta pela terra, fui situando aos poucos os colonos e as colonas que faziam parte da minha história no Oeste catarinense, ao mesmo tempo que me via envolta na reflexão sobre a familiaridade das referências religiosas em todo o cotidiano.

Lembro que, já nessa época, houve referência à “mística”²⁵ no MST, assunto que fez parte de um diálogo que tive com uma das lideranças do assentamento em que realizei a pesquisa. Perguntei o que significava a mística e ele respondeu: “Para nós, o grito de uma palavra de ordem substitui a reza”. Fui compreendendo então a importância da prática religiosa da Teologia da Libertação para a construção política da luta, não apenas pela constante presença dos setores progressistas da igreja (padres, freiras e dirigentes pastorais) mas sobretudo pela referência simbólica ao sagrado em todos os momentos de construção da militância, às vezes remetendo a componentes messiânicos (como na referência a um dos mitos de origem do MST, que relaciona o surgimento do movimento às lutas do contestado); noutras, trazendo o enfretamento do sofrimento, a solidariedade e a partilha comunitária que atualizava valores morais incluindo a dimensão política²⁶. Desse modo, fui desenvolvendo uma reflexão sobre a luta, não como parte da vida, mas como a própria vida.

Defendi minha dissertação em 1993 e só pude compreender o que significou esse processo muitos anos depois. Vale destacar alguns desses aprendizados: a percepção sobre o componente religioso e a sua importância na luta pela terra, na viabilização do assentamento; e o projeto militante, que se estendeu a interlocuções mais recentes que mantenho com o mesmo grupo. Ademais, o investimento de pesquisa focada no resgate de trajetórias de mulheres militantes, objeto em projetos recentes, fez perceber que o pertencimento à igreja católica e as referências religiosas seguiram sendo fundamentais, inclusive como possibilidade de ampliar a luta e realizar contatos internacionais²⁷.

Em outra direção, o estudo do projeto político-religioso dos residentes no assentamento conquista na fronteira foi um marco significativo de muitas fronteiras e rupturas que hoje, nesse olhar sobre o passado, com imagens e

ideias do presente, percebo como parte da minha trajetória acadêmica. Isso me fez mergulhar nos dilemas e nos conflitos que fazem parte de processos que, como no caso da luta pela terra, implica lidar com contextos de indefinições e longos períodos de liminaridade. Nesse sentido, meu investimento na reflexão sobre a relação com a chamada igreja progressista e a Teologia da Libertação fez pensar na construção desse cotidiano, em um movimento de aproximação e distanciamento — minha origem camponesa —, na relação que desenvolvi com as pastorais e a militância, na condição de mulher pesquisadora. Por conseguinte, foram se delineando reflexões que permearam todos os processos de pesquisa e interlocuções que desenvolvi no decorrer de minha trajetória acadêmica, sobretudo nos recortes de ênfase na subjetividade e no gênero, em deslocamentos, e fronteiras.

“ANTROPOLOGIA DA MULHER”: “QUESTÕES DE GÊNERO”, PODER E SUBJETIVIDADE

No período do mestrado, também tive contato com a literatura antropológica sobre questões feministas e “questões de gênero”. Cursei a disciplina Antropologia da mulher, ministrada pela Profa. Miriam Grossi. A ênfase desse curso estava direcionada, sobretudo, ao questionamento de identidades definidas pelo sexo biológico e pela afirmação da construção social da identidade de homem e de mulher. Para tanto, lemos Simone de Beauvoir, Margareth Mead, Françoise Heritier, entre outras autoras e autores. Lemos ainda uma bibliografia que enfatizava a relação da discussão sobre a mulher com as organizações feministas e coletivas em movimentos sociais. Foi também um momento importante para ampliar a reflexão sobre subjetividade e desconstrução de identidades essencializadas, bem como percepções sobre o universo relacional do poder, possibilidades e limites da construção da igualdade, questões que envolveram teoria e prática no curso: a disciplina começou com a presença de alguns homens que acabaram desistindo e isso foi objeto de reflexão constante.

Essa disciplina, no mestrado, somou-se a outras referências teóricas e metodológicas importantes para a minha formação e meu investimento em pesquisa. Um curso ministrado pela Profa. Luzinete Minela, tópico teórico especial sobre “Poder e subjetividade”, no qual discutimos principalmente Max Weber, Michel Foucault e Félix Guatari, foi fundamental para aprofundar referências teóricas que remetem à construção/desconstrução e ao processo de produção de reconhecimento identitário e subjetivo. Ademais, a disciplina de Teoria Antropológica Contemporânea, com o Prof. Rafael Menezes Bastos, foi marco fundamental que possibilitou um contato com uma bibliografia que então se tornava mais acessível e que teve grande impacto na reflexão sobre a pesquisa antropológica, as referências e as obras situadas como “discussões pós-modernas”²⁸.

A pesquisa do mestrado se situou também como desencadeadora de um modo de refletir sobre realidades, tais como a dos assentamentos rurais, buscando uma compreensão a partir da *complexidade*²⁹. A atenção para o “diálogo” desses grupos com contextos diferenciados, quais sejam: a noção de heterogeneidade (origens distintas dos assentados e militantes); os reflexos no cotidiano; o desafio da proposta de coletivização; a organização da produção e seus impactos nas relações familiares; a participação política, limites e possibilidades na “construção da igualdade” em se tratando de gênero e geração, conforme já mencionei, estimularam-me a pensar no contexto da construção

de um projeto político influenciado pela religiosidade e me fizeram perceber a multiplicidade e a heterogeneidade de pertencimentos.

Hoje vejo, em outros investimentos de pesquisa, que aquela experiência constituía-se em uma maneira de olhar para essas realidades, levando em consideração questões que iam além da sua localização como “campeinato”, “contextos rurais”, agricultura, “luta pela terra”. No desafio de realizar uma etnografia do grupo residente no assentamento Conquista na Fronteira, procurei enfatizar o cotidiano do grupo, as relações familiares, a divisão do trabalho, as práticas de socialização e educação. Mas foi necessário contextualizar essa reflexão no pertencimento ao MST, pois a dinâmica do assentamento me reportava para a construção desse movimento diariamente imerso em conflitos, dissensos, e, apesar disso, gerava muita vontade de lutar e solidariedade. Este foi um ensinamento fundamental da pesquisa antropológica, de que totalidades são sempre construídas com a participação efetiva de quem se aventura ao seu registro — no caso, eu, na minha iniciação na condição de pesquisadora.

NOVOS DESLOCAMENTOS: OESTE DE SANTA CATARINA, NORDESTE DO BRASIL E OUTROS CAMPOS

O interstício entre a conclusão do mestrado, dissertação defendida em julho de 1993, e o ingresso no doutorado, em março de 1996, envolveu deslocamentos de diferentes ordens que apenas menciono e vou retomar como objeto de reflexão mais adiante, quando me referir ao ensino de Antropologia. Já em 1991, ingressei como docente de Antropologia³⁰ em uma universidade no Oeste de SC, o que implicou a mudança de cidade, de Florianópolis para Chapecó- SC.

Após concluir o mestrado, eu me submeti a concurso público na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, um novo deslocamento, dessa vez para uma realidade geográfica e culturalmente mais distante. Por conseguinte, passei a residir em Natal-RN, após a aprovação para uma vaga na disciplina Teoria Antropológica. Eu não conhecia o Nordeste e tinha pouca experiência em viagens. No mesmo período, foram realizados concursos para várias áreas, outros colegas de SC também participaram, alguns foram aprovados, como a minha colega Lisabete Coradini e Ana Laudelina F. Gomes.

No processo em que me estabelecia na UFRN, fiz algumas leituras de Antropologia urbana e tive contato com referências que, em 1995, emergiam como um conjunto de práticas que afirmava uma “nova era”. Na perspectiva de dar continuidade ao investimento nas questões de gênero, elaborei um projeto de pesquisa sobre o feminino no universo neo-esotérico, o qual submeti ao PPGAS³¹ da USP no final de 1995. Assim, no início de 1996, ainda vivendo os impactos e a instabilidade da migração da região Sul para o Nordeste, surgiu uma nova mudança de cidade, dessa vez para São Paulo. Esse investimento precoce no doutorado (tendo como referência o ingresso recente como docente na UFRN) foi uma decisão que levou em consideração a necessidade de investimento imediato na qualificação, dado o incentivo do PICDT, programa de qualificação de docentes da CAPES, que em 1995, durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, estava sob ameaça em razão dos cortes pelo enxugamento da máquina pública. Para tanto, contei com bolsa CAPES e afastamento com remuneração para curso de doutorado.

No primeiro ano de doutorado, vivi essa nova fronteira com intensidade. Morar em São Paulo, cidade difícil, lançou-me num mar de questionamentos e desafios — por que tantos deslocamentos recentes? Ao mesmo tempo

estava bastante entusiasmada em estudar na USP, uma instituição importante na formação de linhagens de antropólogos e da pesquisa na antropologia brasileira.

O ano de 1996 foi marcante também por outro acontecimento, destes que a vida nos presenteia: engravidei do meu primeiro filho, Daniel, e me vi diante do desafio e da beleza da maternidade. No processo em que assumia a partilha da minha vida, e das idas e vindas, com Savio Araújo, Daniel nasceu em maio de 1997, quando já havia retornado para Natal onde tinha definido que realizaria o trabalho de campo. O nascimento de Daniel transformou a minha relação com a vida, ensinando-me diariamente.

NA ANTROPOLOGIA URBANA

No primeiro ano do curso de doutorado, cumpri créditos e construí uma aproximação com as pesquisas e os pesquisadores do Núcleo de Antropologia Urbana — NAU, coordenado pelo meu orientador, Prof. José G. Magnani, além de cursar a disciplina Antropologia Urbana. Tive oportunidade também de cursar Teoria Antropológica Contemporânea, com o Prof. Roberto Cardoso de Oliveira, que naquele semestre (1996.2) encerrava a sua participação como professor visitante na USP. Durante esse ano, vivi intensamente as atividades da USP. Destaque para um evento mensal, chamado *sexta do mês*, em que tive oportunidade de assistir a palestras sobre diversos temas, com importantes antropólogos de instituições brasileiras e internacionais.

O desenvolvimento de meu projeto de tese se constituiu numa nova fronteira em minha trajetória no âmbito da pesquisa, desde que resultou no desenvolvimento de um tema que estabelecia alguns contrastes com a minha experiência anterior. Refletindo sobre essa escolha como parte da memória, percebo que foi de extrema importância o desenvolvimento desse trabalho nas referências da antropologia urbana, com a possibilidade de me aprofundar em outra literatura, etnografias sobre sociabilidades, heterogeneidade, apropriação de espaço, lazer e circulação nas cidades, vida urbana, estilos de vida, segmentos médios, outro olhar sobre a vida e o mundo.

Quando concluí o mestrado, estava bastante interessada em dar continuidade à discussão das questões de gênero. Temas relacionados, como família, violência contra a mulher, eram objeto de discussão nas disciplinas que eu ministrava na UNOESC³², sobretudo no curso de Serviço Social. Já no meu primeiro ano na UFRN, no primeiro semestre de 1995, organizei um evento e um minicurso sobre a temática, curso esse ministrado pela Profa. Miriam Grossi e que reuniu várias organizações feministas, além de intensificar o contato com a Profa. Elizabeth Nasser, antropóloga e feminista.

No projeto que desenvolvi no doutorado, a princípio, eu percebia certas linhas de continuidade com minha experiência de pesquisa anterior, a exemplo também da dimensão da religiosidade, que me fez atentar para a importância das chamadas práticas esotéricas na vida cotidiana dos adeptos. Não obstante, de imediato, foram se apresentando novas rupturas — o questionamento necessário sobre as práticas e os conteúdos, que já não apresentavam aspectos que as permitisse pensar como religiosidade *per se*. Lembro que fiz um longo investimento na revisão de literatura sobre religiosidade, que se mostrou com pouco rendimento e indicou a necessidade de um *deslocamento* para outras contextualizações dessas práticas, vinculadas a estilos de vida urbanos que atualizavam referências múltiplas e heterogêneas, tais como artes divinatórias, práticas terapêuticas tradicionais, estilos idiossincráticos de vivências espirituais, a relação com o consumo, entre outros. Como se tratava de um tema

emergente, fiz uma revisão de literatura que percorreu artigos em periódicos acadêmicos, textos publicados em anais de eventos, espaços que tinham como particularidade o fato de não estarem restritos a temas ou a áreas de conhecimento — ou seja, encontrei referências em eventos sobre religiosidade, saúde, antropologia urbana, entre outros. Esse mapeamento por si só se constituiu em uma experiência importante, o que me fez retomar essas referências após a defesa da tese em um artigo que submeti e foi publicado na BIB/ANPOCS³³.

No desafio de compreender um universo ainda pouco pesquisado (sobretudo no recorte do *feminino*), que se apresentava como difuso, com contornos pouco definidos, situo outro aprendizado na pesquisa antropológica realizada no doutorado: etnografar processos em construção. Hoje diria com segurança que a etnografia é sempre construção e processo. A elaboração da tese de doutorado permitiu reforçar essa noção, na realização de uma etnografia de experiências, encontros e espaços neoesotéricos no Nordeste, tendo como referência a centralidade do *feminino*. Nesse sentido, busquei registrar distintas manifestações das chamadas práticas neoesotéricas, nos modos de organizações de eventos e nas diferentes ações e, em especial, no movimento de atrizes, atores e agentes. Isso fez compreender que as referências difusas associadas à nova era, vistas a partir do *feminino*³⁴ e o registro da centralidade que assumiam na vida de mulheres, compunham um tipo particular da organização da vida dos adeptos. A pesquisa, realizada em três cidades diferentes, em Recife/PE, Campina Grande/PB e Natal/RN, registrou um *circuito*³⁵ importante de difusão dessas práticas no Nordeste do Brasil.

Finalizei o doutorado em 2001 e minha inclinação pela continuidade da pesquisa sobre as práticas neoesotéricas vinha perdendo força, tal qual esse movimento que estava em um processo de inflexão após virada do milênio. Não obstante, o rico aprendizado e o registro de um processo em construção me reportaram novamente a um dos campos de pesquisa em Campina Grande onde, com um olhar então mais distanciado, percebi um aspecto significativo dessas práticas, a saber: a capacidade que seus adeptos tinham de percebê-las em diferentes eventos significativos das experiências vividas, da associação com o momento do nascimento até a morte. A partir desse registro, retomei um dos pontos que desenvolvi na tese e escrevi um artigo que sugeriu essa tendência, publicado na revista “Religião e Sociedade”³⁶.

OUTROS MOVIMENTOS, NOVAS FRONTEIRAS: GÊNERO E GERAÇÃO, CONTEXTOS RURAIS E URBANOS

Após a conclusão de doutorado, na expectativa de ampliar a pesquisa em contextos urbanos, elaborei um projeto sobre gravidez na adolescência voltado para a abordagem dessa questão em segmentos populares. O tema buscava também dar continuidade às reflexões sobre gênero, com enfoque no universo relacional do masculino e feminino, situado no contexto das relações de juventude, responsabilidade e paternidade. Esse foi o meu primeiro projeto registrado na PROPESQ³⁷/UFRN, no qual tive a participação de uma bolsista de iniciação científica.

Estava ainda no início dessa pesquisa quando, em 2002, fui convidada para ministrar um curso de Antropologia no curso de graduação Pedagogia da Terra³⁸, cuja turma era composta por militantes do MST e residentes em assentamentos rurais. Tratava-se de um curso modular³⁹, com aulas intensivas, sempre com uma disciplina durante uma semana. Essa etapa do curso aconteceu em

um campus da UFRN situado em uma cidade no interior do RN — Nova Cruz. O espaço estava em reforma e foi adaptado como local para as aulas e também funcionava como alojamento, meu e dos cerca de 60 alunos. Tudo era muito precário, um prédio que estava sem água encanada e sem instalações adequadas, o que me fez lembrar de processos de acampamento e início da organização de assentamentos, a experiência do mestrado.

As minhas lembranças eram acionadas sobretudo pela organização rígida do cotidiano daqueles estudantes, com uma agenda diária a ser cumprida que iniciava com o entoar do hino do MST, o hasteamento da bandeira, a celebração da “mística”, enfim, um dia após o outro assim, ritualizado, orquestrado pela disciplina militante. Nessa perspectiva, havia leituras escolhidas e indicadas por dirigentes do MST que deviam ser feitas pelos estudantes e tinham horários determinados. Tratava-se de um espaço que aliava a formação universitária ao projeto de formação de militantes. Palavras de ordem eram lembradas e proferidas coletivamente a todo o momento, no decorrer das aulas, nos intervalos, nos horários das refeições, sempre em referência à luta pela terra.

Estavam presentes também tensões resultantes de tal empreendimento que alia a formação em Pedagogia à militância política. Nesse sentido, da mesma maneira que Cristine Chavez (2006) relata que reencontrou tensões dos acampamentos na marcha pela terra, ministrar essa disciplina no curso Pedagogia da Terra foi uma espécie de retorno a uma organização exemplar proposta pelo MST e que tinha causado profundo impacto na minha subjetividade no processo de pesquisa do mestrado. Similaridades que indicam o modo pelo qual o MST procura manter acesa a luta política, produzindo um modo especial de ativismo, que inclui as referências do estudo, do enaltecimento constante da luta, da disciplina cotidiana. Ademais, cursos tais como o Pedagogia da Terra, reivindicados pelo MST e viabilizados com a participação dessa organização política, indicam também transformações nas intencionalidades desse importante movimento social, com uma ampliação do seu campo de atuação, estabelecendo fortes ações em políticas para a educação. Tais experiências, que envolvem também outras áreas disciplinares, como História, Serviço Social, entre outras, indicam uma preocupação com formações que aliem o acesso ao conhecimento de áreas específicas com a luta política, que facilitam o ingresso no ensino superior, sobretudo para mulheres e jovens.

A experiência desse curso me impactou profundamente. Ministrei a disciplina de Introdução à Antropologia de forma intensiva, optando pelo formato oficina em alguns momentos como escolha metodológica de melhor rendimento. Entre os temas que deveria focalizar, de acordo com a ementa, estavam as relações rural/urbano, gênero e religiosidade. Quando introduzi a reflexão sobre religiosidade, solicitei que, organizados em grupos, os participantes listassem práticas religiosas com as quais tinham contato ou que conheciam. No decorrer da atividade, soubemos que, naquela turma, participavam duas mulheres que se definiam como “rezadeiras”, o que era de total desconhecimento dos colegas, que na ocasião já estavam no segundo módulo. Também observava as condições das mulheres que participavam do curso, com as quais estabeleci um diálogo constante. Algumas estavam acompanhadas de seus filhos menores, que realizavam atividades na “ciranda”⁴⁰.

Portanto, ensinar Antropologia para esse grupo me fez refletir sobre os sentidos da luta pela terra, agora ampliada, envolvendo também processos formativos. Isso me despertou para a continuidade do investimento em pesquisa com as populações residentes em assentamentos rurais no Nordeste. Essa nova etapa de pesquisa já “nascia” sob forte impacto de um olhar a partir das referências da literatura das chamadas sociedades complexas/antropologia urbana, o que se evidenciava no meu interesse nos trânsitos dos participantes

desses projetos de formação entre diferentes contextos. Percebia, por exemplo, a importância que aquela formação nos cursos PRONERA tinha para as populações residentes nos assentamentos, sobretudo os jovens e as mulheres. No decorrer desse processo, o que se pôde ver, contudo, era a dificuldade da continuidade na luta após a conclusão dos cursos tais como o de Pedagogia da Terra, conforme observei na continuidade de pesquisas sobre trajetórias de jovens residentes em assentamento no Sul e no Nordeste do Brasil. Nesse caso, ou eles tendiam a romper com os projetos coletivos do assentamento para trilhar caminhos que contemplam projetos individuais após a formação, ou estabelecem rupturas parciais e remodelam padrões de participação nas atividades coletivas, como é o caso dos alunos formados em cursos como Pedagogia da Terra no RN, que realizaram concursos públicos e ministram aulas em escolas fora dos assentamentos, mas retornavam em períodos intercalados e nos finais de semana. Isso aponta para diferentes padrões de assimilação e continuidade do projeto da militância por parte dos jovens, em uma intensificação de relações entre contextos rurais e urbanos. Retomo essa questão adiante.

Acompanhei todo o processo do curso Pedagogia da Terra até 2006, quando aconteceu a formatura da turma, em um grande ritual, já no espaço Patativa do Assaré, em Ceará Mirim/RN⁴¹. Orientei trabalhos de conclusão de curso que versavam sobre gênero, militância e juventude. Foram intensos os processos de discussão que me incentivaram na continuidade da pesquisa sobre militância e a curiosidade sobre a especificidade da realidade de assentamentos rurais em outras regiões, nesse caso, no Nordeste do Brasil.

No decorrer do curso, foram se evidenciando também importantes conexões de diferentes realidades, viabilizadas pela expansão do MST e pelos deslocamentos por meio da militância. O uso de livros tidos como referenciais sinalizavam que muitos integrantes da igreja progressista, com os quais tive contato na pesquisa realizada em SC, tinham se tornado autores de textos importantes, atuando como intelectuais orgânicos do MST. Também tive contato com militantes agora residentes no RN que vieram do Sul do Brasil, com a tarefa de “organizar o movimento” no Nordeste. Nos anos 1990, houve um grande movimento de militantes que vieram do Sul para Norte/Nordeste⁴². Fui percebendo então aspectos importantes na ampliação da luta pela terra e na consolidação do MST, bem como um processo que diferencia pelo envolvimento no ativismo e discussão política.

Os militantes que vieram do Sul, com frequência, relatavam conflitos. Os significados desses deslocamentos, conforme sugere Débora Franco Lerrer (2008), apontam para um padrão de migração intrínseco ao modo como o MST se expandiu nacionalmente, uma chave explicativa para a cultura política (LERRER, 2008, p. 20-21). As experiências partilhadas, conforme também pude verificar na minha pesquisa, envolvem as origens da organização, com fortes vínculos com o projeto político-religioso da igreja católica (SCHWADE, 1993); mas tem também desdobramentos importantes nas trocas e partilhas de referências culturais.

Retomei a pesquisa no *local*, em um assentamento situado no município de Touros, no RN, chamado Aracati. Tal enfoque nos sujeitos inseridos nas realidades de assentamentos do RN trouxe contribuições significativas para refletir sobre a militância, contextualizada nas inovações que a realidade dos assentamentos imprimiu no mundo rural. Permitiu observar também nuances relacionadas ao diálogo com processos históricos específicos, que singularizam identificações com o trabalho na terra. Assim, se na luta pela terra no Sul do Brasil os filhos de colonos eram o grupo predominante, no Nordeste, em virtude de outras configurações no processo histórico de ocupações de terras, predominam

assentados que viviam na condição de morador, sitiante, entre outros vínculos com a terra (SIGAUD, 2006).

Na pesquisa em Aracati-RN, focalizei inicialmente as questões relacionadas à geração e ao gênero, inspirada no projeto sobre paternidades em grupos periféricos urbanos, percebendo assim a possibilidade de novos planos comparativos. Nesse grupo, alguns residentes têm uma longa história de participação política na luta pela terra e na organização sindical da região. Trata-se de um assentamento que, não obstante seja pioneiro na região, apresenta ainda grandes dificuldades na consolidação do projeto, com uma sequência de tentativas de organização da produção na terra e projetos coletivos, ainda pouco exitosos.

No caso dos jovens residentes em Aracati-RN, um dado que chamou minha atenção foi a procura constante de trabalho fora do assentamento, associado ou não à expectativa da migração do campo para a cidade. A busca por oportunidades de concurso público também aparecia de maneira recorrente. Observei que as mulheres jovens também participavam ativamente desse processo, ou seja, seguiam o mesmo padrão migratório dos jovens homens. Tal fato me fez considerar os diferentes padrões de relacionamento conjugal (SCHWADE, 2010), reveladores de importantes questões no que se refere às permanências e às transformações nos papéis e nas referências ao gênero e à geração na realidade de assentamentos na região. Se, por um lado, a iniciativa das jovens mulheres que buscavam trabalho fora do assentamento em sintonia com o projeto de seus companheiros parecia revelar certa *agência*, por outro lado, encontrei situações de mulheres jovens que viviam relações que poderíamos chamar de “conservadoras” — totalmente atreladas às vidas dos companheiros. Além disso, observei que essa relação mais equilibrada nos papéis de gênero esbarrava nos limites que o contexto empunha para ambos, como, por exemplo, as limitações para ingresso no mercado de trabalho, que atingia jovens mulheres e homens.

Além da pesquisa, minhas reflexões seguiam também em referência ao acompanhamento do curso Pedagogia da Terra e, posteriormente, Magistério da Terra (esse último no nível do ensino médio). Todas essas atividades, educativas e de formação política, aconteciam no centro de formação mencionado, chamado Patativa do Assaré e gestado pelo MST no Rio Grande do Norte.

Esse envolvimento resultou também em outras solicitações, dentro das práticas de atividades de extensão na UFRN, como cursos de formação em cooperação para grupos e associações nos assentamentos. Em um desses cursos, organizei, junto com a Profa. Irene Paiva, do Departamento de Ciências Sociais, oficinas em educação e cidadania que englobaram a temática da juventude e de gênero. Esse projeto foi interessante por ter implicado atividades em assentamentos rurais distintos, no Rio Grande do Norte, o que me fez conhecer diversas experiências. Além disso, no decorrer desse projeto de extensão, tive contato com uma importante interlocutora, cuja origem remetia a uma pequena cidade no interior de Santa Catarina, a cidade de meus pais, que migrou para o Nordeste como militante para organizar atividades do MST, na década de 1990. Foi um encontro muito significativo para refletir sobre trajetórias militantes. Essa interlocutora se tornou liderança na luta pela terra e na organização de assentamentos e, mesmo tendo rompido com o MST, continuou realizando atividades na região em que reside como assentada (chamada Mato Grande). Na ocasião em que fizemos essa assessoria em cidadania, educação e gênero, as principais atividades foram realizadas no assentamento em que reside, onde, com sua visão empreendedora que permitiu acesso a financiamento, construiu um centro de formação e realizou outras benfeitorias importantes.

A observação desses contextos e percursos foi evidenciando uma série de interpelações a que os padrões de participação de homens e mulheres estão sujeitos nas realidades dos assentamentos, uma vez que toda organização, busca de financiamentos e participação em projetos exige um percentual de participação das mulheres. Isso me fez investir na discussão de gênero e de geração no processo de construção da militância na expansão da área de atuação MST.

Foi nesse contexto que se deu a decisão de uma nova etapa de pesquisa no assentamento Conquista na Fronteira, em SC, com o objetivo de localizar as questões relacionadas à militância vis-à-vis ao gênero e à geração em distintos contextos — temporais e territoriais — a fim de ampliar as possibilidades da comparação como elucidação mútua⁴³. Em 2008, numa breve visita ao Conquista na Fronteira⁴⁴, pude perceber importantes mudanças no processo de consolidação da organização coletiva, sobretudo no que se referia à cooperativa de produção. Soube também, nessa ocasião, que das 60 famílias inicialmente residentes, 35 ainda permaneciam, o que me pareceu um número bastante significativo, tendo em vista a rigidez cotidiana que compunha a proposta do *coletivo*, que se pauta na continuidade da militância. Mas esse breve contato também trouxe outro dado extremamente relevante, qual seja: o papel de projetos tais como o desse assentamento na globalização do MST.

Nessa breve visita, ouvi falar sobre muitos residentes no Conquista na Fronteira que se deslocavam com frequência para outros países, sempre como parte dos contatos estabelecidos via MST. Também fiquei impressionada com o êxito do projeto de cooperação agrícola, proposta que vi nascer na etapa de pesquisa realizada em 1990-91. Ademais, lideranças que conheci jovens (da “casa dos solteiros”, mencionada anteriormente) estavam na presidência de uma cooperativa que aglutinava a produção de uma grande quantidade de assentamentos no Oeste e no extremo Oeste catarinense. No assentamento, todas as casas em que residiam haviam sido renovadas, agora com alvenaria, instalações sanitárias de qualidade e muito conforto. Um frigorífico com selo S.I.F indicava o empenho em projetos de grande alcance. Nesse caso, estava visível, sobretudo, certa estabilidade, visto que uma infraestrutura garantia qualidade de vida e de trabalho para todos os residentes. Fronteiras conquistadas.

DO LOCAL AO GLOBAL, DIÁLOGOS E TRÂNSITOS

O caráter globalizado de ações coletivas, tais como o MST, vai se evidenciando nas suas articulações com as realidades locais. Assim, utilizando como referência a discussão da etnografia multissituada (*multi-sited*), sobretudo na abordagem efetuada por Marcus (1996), Robben (2007) e Hannerz (2007), com enfoque na comparação em diferentes dimensões, conexões entre locais, processos e trajetórias, passei a registrar aproximações e distanciamentos entre essas diferentes realidades. Tendo em vista o contato com a realidade de jovens e mulheres em assentamentos, no curso Pedagogia da Terra e no Assentamento Aracati no RN, um retorno ao Conquista na Fronteira SC, com o intuito de focalizar militância, gênero e geração, a organização de aspectos dessas diferentes interlocuções se constituiu num empreendimento importante para refletir sobre questões de ordem mais geral acerca da realidade dos assentamentos e da continuidade da luta pela terra. Estava bastante impressionada com o alcance que o MST teve no Brasil, o que se refletia nesses diferentes contextos: contatos transnacionais, as mediações nos espaços formativos (cursos PRONERA), os processos de diferenciação no *local*.

A elaboração do projeto para essa nova etapa de pesquisa se deu durante o período de pós-doutorado na Universty of Brithish Columbia, UBC, em Vancouver — Canadá, entre 2008-2009. A realização do pós-doutorado em uma instituição estrangeira foi um marco importante na minha trajetória acadêmica. A dificuldade com línguas estrangeiras constituiu-se como um dos obstáculos frequentes do meu perfil acadêmico. Residir em um país como o Canadá, que se define como multicultural, e na Cidade de Vancouver, onde 40% da população é composta de migrantes asiáticos, foi um modo bastante interessante de aperfeiçoar meu conhecimento na língua inglesa, em um contexto no qual me sentia muito compreendida, o que facilitou o aprendizado. Como esse foi um projeto familiar, o processo para acomodar um filho na escola e outro na creche foi um rico aprendizado sobre as condições das mulheres e a educação, no Canadá, na British Columbia, e mais particularmente em Vancouver.

No projeto de pós-doutorado, constava o investimento na reflexão sobre *deslocamentos*, gênero e geração. Durante a estadia na UBC, tive oportunidade de aprofundar leituras e também frequentei um curso sobre gênero em contextos transnacionais, ministrado pela minha supervisora, Profa. Alexia Bloch. Discutimos processos migratórios e *deslocamentos* em diferentes contextos, tais como nas relações de trabalho⁴⁵ e na construção de vínculos amorosos. Daí emergiram as indagações sobre os diálogos de especificidades nas relações de gênero, dada a ênfase dessa dimensão já percebida nos assentamentos, com lutas feministas e de mulheres em contextos mais amplos. Passei a me indagar sobre esses trânsitos e deslocamentos no sentido de observar as relações da reivindicação de participação mais efetiva de mulheres e os diálogos com organizações feministas. As mulheres residentes em assentamentos rurais estavam envolvidas em intenso processo de organização para além das fronteiras do MST (MMC⁴⁶, MMTR⁴⁷, entre outros)⁴⁸. Assim, elaborei um projeto que foi aprovado numa das iniciativas mais importantes no financiamento da pesquisa sobre questões de gênero no Brasil, a saber: a parceria SPM⁴⁹ e CNPq, que durou apenas duas edições e rendeu valiosas pesquisas de norte a sul do país.

Como desenvolvimento desse projeto financiado pelo CNPq/SPM, em setembro de 2011, fui ao assentamento Conquista na Fronteira, em Santa Catarina, com o propósito de atualizar os dados sobre a gestão cotidiana e realizar entrevistas com jovens e mulheres. Estava acompanhada de dois estudantes⁵⁰. Dessa vez, nós nos hospedamos em um hotel na cidade de D. Cerqueira e todos os dias viajávamos 30 km de manhã para retornar à noite. Outras diferenças ficaram evidentes entre a primeira e a segunda etapa de pesquisa no que se refere à *posição* em campo e às possibilidades de interlocução. A posição de gênero como pesquisadora não ficou tão evidente, o que tem uma relação com o fato de que o projeto do coletivo, agora consolidado, normatiza a presença de mulheres em todos os espaços. Isso faz perceber que a pesquisa se constrói nesse universo de relações dinâmicas, com mudanças nas posições e na constante relação dos assentados com a cidade e a região.

No decorrer dos dez dias de idas e vindas, do assentamento para a cidade, foi possível ver quanto a relação dos residentes no assentamento com a “cidade” havia mudado. Um assentado foi eleito vereador por vários mandatos seguidos, desde 1996, e naquele momento assumia um cargo de secretário municipal. Além disso, percebi uma relação intensa com locais para além do assentamento, que passa pela ida diária de jovens para estudar em escolas de nível médio da região ou em instituições de nível superior em D. Cerqueira-SC.

Na sequência da pesquisa, aos poucos, fui reconhecendo os jovens que, na etapa anterior, em 1989-1990, eram crianças que frequentavam a escola do assentamento, multisseriada e que atende até o ensino fundamental I. De imediato, lembrei de uma indagação constante daquelas crianças que, na época

da pesquisa, perguntavam se algum dia eu “iria para uma ocupação”. Essa pergunta tem o efeito de contextualizar as expectativas que os pais, à época muito jovens, tinham em relação aos filhos. Ao mesmo tempo, contrasta com a dificuldade atual de adesão dos jovens à continuidade do projeto militante.

As relações do Conquista na Fronteira com contextos externos apontam outra dimensão importante: em se tratando de um assentamento que desenvolve um projeto exemplar de organização, sendo esta fundamentada na cooperação agrícola e no *coletivo*, emergiram várias lideranças que assumiram posição de dirigentes do MST e de organizações correlatas que atuam na luta pela conquista e pela permanência na terra, tais como projetos de cooperação. Nesse sentido, evidenciou-se outro movimento importante de deslocamentos, que contribui para colocar o assentamento Conquista na Fronteira numa posição de reconhecimento, trata-se das viagens constantes, nacionais e internacionais, realizadas pelos militantes e que, além de estabelecer contatos e de se inserir no processo de globalização do MST, imprimem singularidades na experiência subjetiva dos sujeitos protagonistas da expansão do MST.

Lembrei, então, de um momento registrado no meu diário de campo, efetuado na pesquisa realizada em 1989. Uma militante, durante uma assembleia do grupo, leu uma carta de outro militante, também cadastrado como residente, que estava em Cuba para um processo de formação política. Cuba era, em 1990, uma referência importante, dada a inspiração para o modelo de coletivo e de cooperação gestado no assentamento. Soube, alguns anos depois, que a mesma militante que leu tal carta viajou para Cuba. Em 2011, agora com o interesse voltado para a construção da militância e a dimensão do gênero, realizei uma longa entrevista com a mesma interlocutora, reveladora das dimensões que assume o diálogo com realidades externas na consolidação do projeto militante. A trajetória dessa atual importante dirigente nacional do MST e responsável pela construção de relações com outras organizações coletivas traz também elementos importantes para pensar significativas alterações nos padrões de gênero, gestadas na experiência subjetiva da militância. A esse respeito, ênfase especial deve ser dada para os deslocamentos intrínsecos ao projeto militante, os quais se manifestam nas dimensões geográficas, culturais, identitárias.

As relações estabelecidas nessa nova etapa de pesquisa, seguida de mais alguns dias de permanência no assentamento em 2013, bem como os contrastes que permitem, auxiliam na reflexão acerca dos sentidos da militância e dos deslocamentos do gênero e da geração em diferentes situações de ativismos no MST. Destaquei também, nessa nova etapa de pesquisa, a abertura constante que faz com que o espaço e o grupo do interior de D. Cerqueira se situem em *fronteiras conquistadas*. Conflitos e reverses de uma vida e da organização, que são processos permanentes — nesse sentido, o acesso à terra é somente um ponto de partida —, fazem com que a instabilidade característica das fronteiras seja motor permanente para novos desafios. Além disso, o recorrente investimento em deslocamentos internacionais alia a continuidade do projeto militante com a formação política, bem como com processos educacionais (por exemplo, a partir das trajetórias de interlocutoras/es: permanência em diferentes países para realizar formação; representação do MST em agências de financiamento religiosas internacionais; participação de projetos humanitários no Haiti, entre outros)⁵¹.

Assim, no processo de pesquisa em que busquei estabelecer diferentes planos comparativos de realidades de assentamento, gênero e militância, desenvolvi reflexões sobre condições de homens e mulheres mas também sobre geração, tendo em vista diálogos das realidades dos residentes dos assentamentos com diferentes organizações – além do MST, Organizações Não Gover-

namentais (ONGs), organizações políticas, movimentos sociais organizados, organizações feministas e de mulheres, instituições públicas, entre outras.

Desse modo, a pesquisa se estendeu para diferentes contextos de diálogos envolvidos no processo de construção da militância e do ativismo. A etnografia constituiu-se em atividades como os cursos PRONERA, bem como eventos que envolvem organizações feministas e de mulheres, onde as representantes do MST se fazem presentes. Além das atividades do PRONERA no Nordeste, também conheci o processo do curso “Arte no Campo”, realizado pelo Departamento de Artes Cênicas da Universidade para o Desenvolvimento de Santa Catarina-UEDESC. Estive em um dos módulos desse curso, em 2014, o qual acontecia em um centro de formação de um assentamento em Abelardo Luz (SC). Essas e as outras atividades me permitiram ampliar a compreensão dessa relação educação e formação política, um espaço de *conexões* viabilizadas pela atuação do MST. Ainda no sentido de mapear essa relação, realizei pesquisa em outros espaços formativos, como no Congresso do Movimento de Mulheres Camponesas em Brasília (2013), no Encontro Internacional da Marcha Mundial de Mulheres em São Paulo (2013) e, em 2014, um registro etnográfico no IV Congresso Nacional do MST, também em Brasília, onde a referência às jovens e mulheres teve um destaque particular⁵².

Uma questão recorrente nas minhas reflexões foi a percepção do processo de luta como aprendizado constante. No MST, alia-se a formação escolar à formação política, nos já mencionados cursos PRONERA. Para os jovens, o estudo passou a ter valor fundamental. Conforme ressaltado em artigo publicado sobre esse processo⁵³, o investimento que o movimento faz para o recrutamento dos jovens se deve à expectativa que se tem em relação ao potencial político da juventude (CASTRO, 2005) ou, como diz Regina Novaes, a juventude se caracteriza como um período de autoafirmação e de construção de projetos para que, no futuro, possa reivindicar seu espaço, projetando diferentes modos de vida (NOVAES, 2010). É nesse sentido que uma narrativa de um jovem militante, durante o IV Congresso do MST, em fevereiro de 2014, chamava a atenção para o entendimento do assentamento como espaço do se fazer política. Em diferentes contextos, jovens dos assentamentos da região Nordeste passam a ter oportunidade de escolarização a partir dos engajamentos no MST, ou tiveram algum tipo de contato com o movimento social. Embora ser militante do movimento não fosse requisito para o ingresso, uma vez que os cursos foram abertos a todos que vivessem em áreas de reforma agrária, o engajamento funciona como dispositivo facilitador que garante a entrada.

A preocupação de parte dos jovens de frequentar a escola e conseguir um diploma pode fazer uma grande diferença em suas vidas. Ao analisar a trajetória dos jovens, percebe-se que parte significativa deles revela em seus discursos certa indefinição quanto aos seus projetos de futuro, expressa na tensão entre ficar ou sair do assentamento. Para eles, a oportunidade de ir à escola, de concluir o ensino médio e superior surge como o passaporte para concretizar um projeto diferenciado. Tal projeto pode envolver um investimento em trajetórias nas cidades ou, o que ocorre com frequência, a possibilidade de uma melhoria na condição de vida aliada à continuidade na luta política.

É nesse contexto que o investimento do MST nos jovens tem na educação a sua centralidade. Trata-se de uma estratégia que contempla tanto a luta pelas escolas nos assentamentos como a escolarização associada à formação de militantes. A formação em cursos técnicos e universitários, voltada sobretudo para a juventude, dá suporte à viabilização do projeto político do MST. Além disso, permite o contato dos jovens com diferentes realidades e o diálogo com estilos de vida urbanos, traz também novas necessidades para os assentamentos. Os jovens que permanecem nos assentamentos, de modo geral, assumem ativi-

dades fora, como professores ou mesmo nas práticas formativas e de organização do MST. São ainda os processos de escolarização, formação e construção do engajamento que oportunizam viagens para outras regiões e países, resultando num processo de formação diferenciado, em que a profissionalização é também o fazer político.

De modo similar, nos assentamentos rurais, tem continuidade a reivindicação de espaço para uma participação mais efetiva das mulheres nas atividades econômicas e na construção do ativismo político, em relações sociais que se estabelecem nas diferentes dimensões no cotidiano. É possível perceber interpelações significativas no que se refere ao gênero e à geração, tanto em situações que envolvem a organização política quanto na inserção em atividades econômicas e produtivas dos assentamentos rurais. Esses posicionamentos, por sua vez, refletem-se nas organizações familiares, nos afetos e em diferentes aspectos da construção subjetiva. Trata-se de um contexto que favorece uma atuação mais efetiva das mulheres, com reflexos na construção da equidade, que fica evidente quando a *participação* é construída nas experiências cotidianas.

Na abordagem dos movimentos sociais⁵⁴, observa-se, nas últimas décadas, a intensificação das referências no que diz respeito à presença e à atuação das mulheres, bem como das assim chamadas *questões de gênero*. Tal presença vem sendo problematizada de diferentes formas, nas quais se sobressai a ênfase em novas dimensões da ação política, como, por exemplo, as chamadas “questões do privado”, sublinhadas em virtude da “presença das mulheres”⁵⁵.

No MST, argumenta-se a construção da igualdade em torno da categoria *novo*: “novo homem”, “nova mulher”, “nova sociedade” como parte do projeto político do movimento. Como ocorre com outros movimentos sociais, o MST, como organização, situa-se em um processo de produção de práticas, no decorrer do qual se moldam comportamentos, desafiam-se tradições, criam-se significados. Tudo isso delinea o que se assume como “transformação da sociedade”. Nesse processo, evidenciam-se ações dos sujeitos que têm participação ativa na construção das referências do ativismo. Daí a importância de levar em consideração as trajetórias, as quais apontam os efeitos dos processos de produção de significados culturais e políticos em que as práticas do MST estão inseridas, explicitando dinâmicas nas relações de homens e mulheres e na definição dos papéis masculinos e femininos. No entanto, a incorporação das referências associadas aos diferentes feminismos, suas principais bandeiras de lutas, ainda encontra resistências que são identificadas em todas as instâncias de ação do MST, desde a coordenação até a organização cotidiana dos assentamentos.

No que diz respeito às referências cotidianas, de modo particular nos assentamentos, espaço para uma reflexão mais efetiva sobre as relações de poder, observa-se nas participações de homens e mulheres em atividades do cotidiano doméstico e do espaço de trabalho rural interpelações políticas a partir do gênero. As questões de gênero nos contextos dos assentamentos têm o efeito de produzir indagações sobre as situações vivenciadas pelas mulheres. Também impacta a participação delas em diferentes instâncias de produção e decisórias, bem como nas relações entre homens e mulheres, uma vez que os homens também precisam responder à inclusão da chamada *questão de gênero*. Isso é percebido pela demanda que recebem das agências financiadoras sobre indicadores da participação das mulheres em projetos coletivos, por exemplo⁵⁶. A título de exemplo, presenciei, no assentamento Aracati no RN, mútuas acusações no que diz respeito a projetos coletivos e à necessidade de contemplar um percentual de mulheres. Em Dionísio Cerqueira, projeto de assentamento onde a organização coletiva é exemplar, as chamadas questões de gênero aparecem com frequência quando se menciona a participação política, mas são destacadas como algo “a ser discutido”.

Com o intuito de compreender esses processos e estabelecer diálogo com tão complexas realidades, retomei referências ao conceito de *cultura*, sobretudo quando se articulam processos, situações de contato, fluxos. Trata-se de pensar em uma matéria chave da antropologia, qual seja: a tensão entre a questão da *generalização* versus *diversidade*, assim como questões presentes nos desdobramentos da categoria gênero. Nesse sentido, recupero algumas contribuições importantes para refletir sobre esses processos.

Como assinala Verena Stolke (2004, p. 78), falando sobre a “cultura de gênero”, “...*la energía creativa de la antropología emana de la tensión entre dos tipos de exigencias: por un lado nos ocupamos de seres humanos universales y, por otro, de realidades culturales particulares*”. Tal entendimento, como parte da reflexão antropológica em geral e da incorporação do gênero em particular, assume outras dimensões quando pensado à luz de transformações recentes, fazendo emergir novas questões, de modo especial, em processos tais como a globalização, uma vez que a análise de gênero é fundamental para entender esses novos contextos e o papel da cultura nas experiências cotidianas (LAMPHERE et al., 1997, p. 3; THAYER, 2001).

Nesse sentido, faz-se necessário refletir o que vem sendo considerado como “cultura”. A esse respeito, Sherry Ortner (2006, 2007) propõe mudanças no uso desse conceito, argumentando a necessidade de utilizá-lo em narrativas mais críticas e políticas. Isso significa uma possibilidade de fugir da homogeneização, do essencialismo e da imutabilidade. Cultura, diz a autora, deve ser entendida não como algo que está aprisionado como interiorização e definição de identidades, mas como portadora de uma natureza pública, com a qual diferentes grupos se relacionam de maneira diversa, uma apreciação crítica do conceito, que alimenta a visão de uma relação mais frouxa entre a cultura e a vida das pessoas⁵⁷.

Essa reflexão sobre cultura está expressa também na diferenciação entre “culture” e “the cultural” (RABINOW; MARCUS, 2008). Seria uma caracterização que envolve críticas ao modo aprisionado por meio do qual a ideia de cultura marca grupos com fronteiras definidas, cujos contornos podem ser delimitados, contrastado com o que se define como “the cultural”, entendido como dimensão da vida humana, um plano aberto, em que podemos situar o emergente, o constitutivo e as múltiplas possibilidades de significação. Como sintetiza Rabinow, “the cultural” proporciona uma abordagem e acesso ao objeto de análise de modo mais adequado do que a ideia de “culture”, porque “culture”, de algum modo, supõe algo que está submetido a um todo⁵⁸.

Assim, na continuidade de minhas pesquisas, interessa-me a noção de *cultura* relacionada à ação do sujeito no mundo, mais do que *cultura* como submissão ao todo, pois essa ação do sujeito no mundo se manifesta, entre outros aspectos, na sua participação política, nas referências de gênero, nas suas dinâmicas culturais. O recorte de minhas pesquisas considera a realidade dos assentamentos rurais sempre em diálogo e entre contextos.

ENTRE CONTEXTOS RURAIS E URBANOS

O enfoque nas experiências cotidianas, em que busco trabalhar com gênero e geração, fez perceber que os assentamentos são mais do que uma expressão que se acrescenta às inúmeras expressões de “ruralidades” (definidas, por exemplo, em contextos de globalização). Se nas análises de cunho sociológico as questões associadas ao mundo rural contemporâneo remetem de modo frequente a novas ruralidades, à pluriatividade, evidenciadas em modos

próprios de organização da produção, ainda que mantendo vínculo definidor do rural, tais como a utilização de recursos naturais, notadamente a terra, essas mesmas análises pontuam inúmeros aspectos que indicam a complexificação das relações presentes nessas novas realidades, sobretudo no que se refere à construção identitária.

Na continuidade da pesquisa⁵⁹, desenvolvi uma abordagem dos distintos significados projetados no desenvolvimento de relações que mesclam a permanência nos assentamentos rurais com práticas efetivadas nas cidades como forma de ampliar a compreensão das realidades dos assentamentos no contexto de novos processos de diferenciação. Tal diversidade é parte constituinte do processo de efetivação dos assentamentos, visto que os beneficiados pelos projetos têm origens sociais distintas, envolvendo não apenas trabalhadores na terra, mas também residentes em periferias urbanas. Nesse sentido, é importante identificar de que modo tais origens dinamizam as expectativas relacionadas ao acesso a terra, bem como as interrelações com equipamentos e espaços urbanos. Nessa nova etapa de pesquisa, continuei o exercício de comparação entre duas realidades de assentamentos com configurações distintas e que, por consequência, diversifica as relações com os espaços urbanos e as imagens da cidade.

Estudos recentes sobre o meio rural têm indicado uma diversidade de situações de mulheres em contextos rurais, tendo em vista a dimensão plural da vida no campo. Observa-se um rompimento de associações rígidas com espaços, papéis e atividades, fortemente vinculadas ao universo que se refere como pequena produção, agricultura familiar, em que, de modo frequente, aparece a dicotomia *casa/roçado*, definindo espaços e atividades para homens e mulheres. Abordagens antropológicas sinalizam um quadro complexo de relações em que se evidenciam articulações entre atividades (pluriatividade), diferenciações em situações de migrações sazonais, intensificação de contatos com espaços urbanos, participação política e militância, entre outros⁶⁰.

Assim, na continuidade de minha pesquisa, vejo que a realidade dos assentamentos rurais evidencia um fluxo de relações sociais que gera comportamentos que desafiam limites entre rural/urbano e, por consequência, impacta de modo significativo nos modos de vida associados a esses contextos, o que fica bastante visível em relação ao gênero e à geração. Embora isso possa ser percebido em diferentes contextos, em tempos de globalização cultural, no caso dos assentamentos, essa relação assume um caráter singular, uma vez que está inserida em um processo de produção cultural que envolve sujeitos com trajetórias diferenciadas, no entanto, reconhecidos coletivamente como assentados rurais.

O estudo de trajetórias de mulheres militantes, suas relações com os diferentes movimentos e instituições, bem como trânsitos que vão do local ao global têm revelado aspectos importantes no que se refere às interpelações acerca do gênero no contexto do ativismo político de luta pela terra (SCHWADE, 2013, 2014). Destaca-se, nas trajetórias dessas mulheres, a manutenção dos vínculos com o trabalho na terra e a viabilização dos projetos de assentamentos, notadamente nas práticas relacionadas ao cultivo e à organização econômica e política. Essa permanência traz indagações visto que diferencia as possibilidades de papéis que as mulheres assumem, como, por exemplo, a coordenação de práticas ativistas que as projetam fora do coletivo do assentamento e também as lideranças em atividades econômicas realizadas nos projetos de assentamentos, ao mesmo tempo que a permanência do vínculo é que dá sustentabilidade e sentido a essa nova posição assumida pelas mulheres.

Em outra direção, pode-se verificar o desempenho de várias funções, muito além daquelas comumente associadas à vida das mulheres no trabalho no

campo, tais como cuidado da casa e dos filhos e *ajuda* no cultivo, ou, no caso dos projetos coletivos, “participação na produção”. São mulheres que coordenam reuniões, assumem cargos públicos e tarefas diferenciadas, a coordenação de projetos coletivos ou a produção específica — como é o caso da produção de peixe em assentamentos do Rio Grande do Norte. Para essas mulheres, militantes, a cidade é também um espaço onde exercitam práticas que acionam o capital social acumulado no aprendizado da militância. Movimentam-se com facilidade, ao mesmo tempo que usufruem de maneira diferenciada de bens de consumo.

Em outros contextos/assentamentos, de modo especial naqueles próximos às cidades, observa-se também uma grande ocorrência de situações vivenciadas por mulheres residentes em assentamentos rurais que exercem atividades remuneradas nos centros urbanos. Para elas, muitas vezes também para seus companheiros, o acesso à terra significou um lugar seguro para a sua família, com moradia e certa infraestrutura. Assim, buscam na cidade a possibilidade de incrementar a renda, trabalham como diaristas, empregadas domésticas, entre outras atividades. Essas também se inserem no contexto do consumo, nesse caso, voltado para a aquisição de utensílios domésticos, cuidados estéticos, entre outros. Há ainda outras relações com as cidades, como a venda de produtos nas feiras-livres ou para acesso à educação formal.

Portanto, pode-se observar que assentamentos rurais desafiam limites rígidos para dicotomias, tais como: rural/urbano, tradicional/moderno, entre outros. Daí a sintonia de uma reflexão sobre as dinâmicas culturais, em fluxos, processos. Tal ausência de clareza de fronteiras está relacionada com aquilo que a efetivação dos assentamentos significa para os residentes, a saber: experiências particulares decorrentes de um longo processo de participação, como o envolvimento na conquista da terra ou o acesso à terra via diferentes instâncias. Os sujeitos trazem na sua bagagem experiências distintas, tanto relacionadas à diversidade da luta quanto anteriores, devido a inserções diferentes no mercado de trabalho ou na condição de trabalhadores agrícolas. Destaca-se, ainda, a participação do MST na gestão dos assentamentos; a presença de agentes do INCRA e outras instituições; ou a referência à necessidade de *projetos* para acesso a crédito. Nesse processo, as vivências que se projetam nos diálogos com diferentes realidades dinamizam gênero e geração, conforme foi possível observar em pesquisa realizada no Assentamento Vale do Lírio, cujos dados estão em fase final de análise⁶¹.

FAZER ANTROPOLOGIA, ENSINAR ANTROPOLOGIA, DA ORGANIZAÇÃO COLETIVA DA PESQUISA E DA RELAÇÃO COM AS ATIVIDADES DE EXTENSÃO E PRÁTICAS EDUCATIVAS

Da trajetória de pesquisa apresentada, somada à recorrência da relação que sempre estabeleci entre ensino, pesquisa e extensão, resulta a ênfase mais recente de meus investimentos em pesquisa, voltados para a relação entre antropologia, gênero e educação. Atualmente desenvolvo um projeto de pesquisa que estabelece planos comparativos entre diferentes contextos e práticas educativas, dos espaços escolarizados e de formação, na educação formal e movimentos sociais (sobretudo o MST), com o objetivo de perceber os limites e possibilidades na incorporação das referências a gênero e sexualidade⁶².

O desenvolvimento de minhas pesquisas sobre gênero sempre envolveu o trabalho em grupo e as referências coletivas. Inicialmente, vieram as reflexões no mestrado, no NIGS. Ademais, no retorno ao doutorado, em 2002, com a participação de minhas orientandas de mestrado em Ciências Sociais, junto com outras colegas de curso, organizamos um grupo de estudos sobre gênero e sexualidade, com leituras e discussão de textos e socialização permanente das pesquisas que estávamos realizando. Durante um período, estive vinculada ao grupo de pesquisa CIRS, que então se chamava Cultura, Ideologia e Ciências Sociais. Em 2006, em parceria com Carlos G. O. do Valle, criamos o Grupo de Pesquisa Gênero, Corpo e Sexualidade-GCS, que passou a ser referência no desenvolvimento de pesquisas em gênero e sexualidade na UFRN. O GCS é, também, um importante espaço de discussão entre estudantes de diferentes níveis de formação, com membros de graduação, mestrado e doutorado. Em 2010, Rozeli Porto se integrou ao GCS como docente e, mais recentemente, Angela Facundo e Paulo Victor Leite Lopes. No GCS, além das pesquisas individuais de docentes e discentes, procuramos desenvolver atividades coletivas, projetos e eventos de extensão.

As atividades em projetos de intervenção, de caráter coletivo por definição, fizeram parte do meu percurso acadêmico na UFRN. A partir de 2004, muitas dessas atividades se institucionalizaram e passaram a receber financiamento, dada a ênfase em políticas e programas governamentais que reforçaram a relação ensino-pesquisa-extensão.

Nas minhas atividades de extensão, procurei incluir as reflexões teóricas e metodológicas e temas que compõem minha trajetória de pesquisa. Nesse sentido, por exemplo, no programa Conexões de Saberes e, mais recentemente, na Tutoria do PET, sempre busquei desenvolver atividades em assentamentos rurais com ênfase em gênero (e também em geração, desde que muitas das atividades desenvolvidas envolvem a juventude).

Em outra direção, os projetos de extensão, na temática de gênero, relacionam-se com práticas educativas e ensino, possibilitando outro campo de pesquisa, que venho desenvolvendo em projetos mais recentes. Não obstante, destaco, por exemplo, as temáticas das práticas educativas do MST que permite relacionar educação com a militância e as organizações coletivas em movimentos sociais. Esses movimentos vêm recebendo ênfase nas minhas investidas em pesquisa ora em processo.

Minhas interlocuções em orientações, de graduação, especialização, mestrado e doutorado, envolveram temas diversos, mas articulados de diferentes modos a minha trajetória temática de pesquisas. Concluí 02 orientações de tese de doutorado, 13 orientações de dissertações de mestrado, 05 monografias de especialização e 28 monografias de graduação.⁶³ Além disso, há orientações em andamento, a saber: 04 de mestrado, 02 de doutorado e 01 de iniciação científica.

Dos temas presentes nas minhas orientações, destaco a questão de gênero e violência, família, prostituição, construção cultural do corpo nas práticas de *body modification*, jovens em contextos escolares, masculinidades e vaquejadas. Nesse percurso, há diferentes diálogos com as realidades de assentamentos, tais como: a organização de atividades produtivas “sem veneno” e a participação das mulheres nas atividades cotidianas. A primeira dissertação de mestrado concluída, de Analba Brazão Teixeira, “Nunca você sem mim”, sobre homicidas-suicidas, marcou o desafio de tratar de modo recorrente temas e questões que envolvem diálogos com movimentos feministas, tais como a questão da violência contra a mulher, retomando, por outra via, temas da militância.

No momento, estou orientando 04 dissertações de mestrado, 02 de doutorado. Nas dissertações de mestrado, vem a retomada de temas como: MST, os assentamentos como *territórios* e juventude rural em contextos de escolarização universitárias, maternidade em segmentos médios. Nas orientações de doutorado, os temas são: gênero, jovens feministas em contextos escolares e prostituição.

Em relação ao ensino, conforme mencionei, defendi minha dissertação de mestrado em julho de 1993 e, antes de mesmo de tê-la concluído, desde 1991, comecei a ministrar aulas de Antropologia na Universidade do Oeste de Santa Catarina – UNOESC. Ensinar antropologia sempre se situou como um desafio. Como ensinar antropologia?

Durante três anos, na UNOESC, em Chapecó, ministrei disciplinas de Introdução à Antropologia para cursos como Pedagogia, Serviço Social, História, entre outros. Essa experiência foi muito significativa, sob vários aspectos. De um lado, desenvolvi a paixão pela docência, ao mesmo tempo que me coloquei diante do desafio de refletir sobre uma realidade familiar, uma vez que essa primeira experiência teve lugar em uma universidade situada na região em que nasci, exigindo distanciamento e um novo deslocamento — identitário, geográfico, cultural. De outro, a experiência acumulada na UNOESC me permitiu uma preparação para o investimento em concursos. No início de 1994, soube de um concurso na UFRN. Eu não conhecia o Nordeste, mas me senti motivada a fazer e, aprovada, em junho de 1994, ingressei como docente na UFRN.

Naquele contexto, os antropólogos da UFRN estavam lotados no Departamento de Ciências Sociais, organizados em uma “equipe de Antropologia”. Nessa equipe, fazia-se referência constante ao curso de mestrado que, iniciado como curso de pós-graduação em Antropologia em 1979, foi, em seguida, em 1982, transformado em mestrado em Ciências Sociais. Os primeiros semestres foram de reconhecimento acerca das relações entre diferentes áreas articuladas como Ciências Sociais, agora na experiência da formação do corpo docente. Apreendi aos poucos sobre os quadros complexos que compuseram relações entre profissionais de Antropologia, Ciências Sociais e Ciências Humanas.

Foi nesse contexto que se delineou, em 1998, a motivação para a criação do Departamento de Antropologia, um desejo já cultivado por vários professores, alguns naquela época em processo de aposentadoria, como Nassaro e Elizabeth Nasser. Ainda ativos, entre os mais antigos, Anita Queiroz Monteiro, Terezinha Martins e Luiz Assunção. A esses, somaram-se outros que estavam chegando mais ou menos na mesma época que eu (que nesse período já me encontrava afastada para doutorado): Lisabete Coradini, Luciana Chianca, Julie Cavnac, Francisca Miller e Eliane Tania Freitas. Foi com esse grupo que, em 1999, participei da criação do Departamento de Antropologia. Esse foi um passo importante no sentido de dar visibilidade à produção em Antropologia na UFRN. A autonomia na organização administrativa favoreceu o pleito por vagas e a realização de concursos e abriu possibilidades de reestruturação da Antropologia nessa instituição. Assim, foram chegando outros professores, como Carlos Guilherme Valle, Edmundo Pereira, Rozeli Porto, Juliana Melo, Rita Neves, Glebson Vieira e, mais recentemente, Angela Facundo e Paulo Vitor Leite Lopes.

Em 2001 e 2002, respectivamente, o Departamento ofereceu cursos de pós-graduação nível especialização em Antropologia. Naquele período, os cursos de especialização em Ciências Sociais e, particularmente, Antropologia, eram pouco oferecidos nas universidades brasileiras⁶⁴. No Departamento de Antropologia, podemos situá-los como um processo preparatório para a criação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, nível mestrado,

aprovado pela CAPES em 2004 e do qual fui a primeira Coordenadora. Vale ressaltar que, na época de criação do PPGAS/UFRN, eu e outros professores do Departamento de Antropologia-DAN já integrávamos o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, onde permaneci até 2010.

Em 2005, tivemos o ingresso da primeira turma de mestrado. Esse processo marcou também o fortalecimento das relações institucionais com a Associação Brasileira de Antropologia-ABA. Retomo esse aspecto adiante.

Também em 2005, simultaneamente à abertura oficial do PPGAS/UFRN, mais precisamente no início de maio — um dia cabalístico, 05.05.2005 —, nasceu meu segundo filho, José Ivo, mais um presente e inspiração, que engrandeceu todas as minhas ações, minha trajetória pessoal e profissional.

Sobre meu envolvimento com o ensino de antropologia, é importante ressaltar a atuação em outras frentes. Não só o ensino, mas também a reflexão sobre educação se constituem como uma das referências importantes da minha trajetória acadêmica, conforme já mencionei. Nos percursos acadêmicos, entrelaçam-se afetos e amizades e, nesse processo, mantive estreito contato com um grupo de pesquisa do então Departamento de Educação, GEPEM-Grupo de Estudos e Práticas Educativas em Movimento, coordenado pela professora Marta Pernambuco, do qual participa também outra interlocutora fundamental na minha vida profissional e pessoal, minha amiga e comadre Irene Paiva, com quem aprendi e continuo aprendendo muito. Também foi nos contatos do GEPEM que conheci meu cônjuge Sávio Araújo, companheiro indispensável, com quem partilho as dores e as delícias da vida desde 1995.

A partir dos contatos com o GEPEM, desenvolvi alguns projetos nesse grupo, a saber: um projeto financiado pelo CNPq e também as primeiras participações em cursos PRONERA, já mencionados. No diálogo com os profissionais da Educação, tive oportunidade de ampliar minhas reflexões sobre práticas educativas, exercitando propostas dialógicas e também refletindo sobre contextos educacionais. Ministrei curso de Antropologia no Programa Pró-Básica, uma das primeiras tentativas de universalizar a formação universitária para professores da educação básica, projeto que foi desenvolvido pela UFRN em 2002.

Outra experiência importante no ensino de antropologia foi a proposta de interiorização associada à Educação a Distância-EAD. Nessa perspectiva, coordenei duas edições do curso de aperfeiçoamento Gênero e Diversidade na Escola, entre 2010-2011 e depois 2013-2014. Essa atuação me aproximou ainda mais da realidade da educação básica no Rio Grande do Norte. A partir desse exercício, elaborei projetos para o edital PROEX, em 2013 e 2014, com a perspectiva de “Semear Gênero na Educação”. Iniciativas nesse sentido se mantiveram contínuas até o presente, envolvendo o grupo de pesquisa GCS.

Ainda no âmbito do ensino, devo destacar a participação nos cursos do GEEMPA⁶⁵. Desde 2012, faço parte de um grupo de antropólogas/os que se integra aos propósitos de práticas educativas chamadas pós-construtivistas. O que ensinamos: Introdução à Antropologia e também o uso de algumas ferramentas na nossa área para educadores. No GEEMPA, o pressuposto de que as práticas educativas devem ser sempre contextualizadas recebe uma ênfase à parte. Trata-se de um dos aspectos principais da proposta, ou seja, o educador deve reconhecer o contexto sociocultural do educando, o que, conforme indica um significativo acúmulo de experiências, é visto como condição para o êxito da alfabetização.

Ampliando essa proposta, percebemos que a nós, professores de Antropologia, caberia conhecer os profissionais que estavam em formação. Nesse sentido, a atuação no GEEMPA se situa como mais um importante espaço

de reflexão sobre práticas educativas e a relação antropologia e educação. No decorrer das atuações, foi possível sistematizar dados que levaram a retomar a temática da subjetividade, agora situada em outras referências, como parte dos dilemas relacionados ao exercício do magistério, envolvendo enorme complexidade de referências das educadoras, como pertencimentos étnicos e religiosos, questões de classe, gênero e outros. Os cursos do GEEMPA, e também do GDE⁶⁶, situaram-se como espaço de articulação de muitos antropólogos pesquisadores do NIGS, em espaços de formação e também na troca de informações sobre aulas e turmas, o que ampliou a reflexão sobre a nossa prática que foi também incorporada à produção científica⁶⁷.

Assim, o ensino de antropologia vem se situando na minha trajetória acadêmica, sempre mais, como uma prática reflexiva. Essas experiências fizeram e continuam fazendo parte das interlocuções em disciplinas que ministro na graduação e na pós-graduação (informações completas em anexo). Gostaria de destacar, dessa experiência, aprendizados sobre como ensinar antropologia, minha tentativa recorrente do exercício de uma prática dialógica, tanto nas disciplinas que ministro no curso de Ciências Sociais como em outros cursos nos quais o Departamento de Antropologia atua na UFRN.

Na graduação, tenho ministrado para o curso de Ciências Sociais disciplinas de Introdução à Antropologia, teoria e gênero⁶⁸. Nos últimos anos, também fui responsável por várias turmas no oferecimento do componente curricular Pluralidade Cultural e Educação para a licenciatura em Ciências Sociais, um curso que tem permitido construir algumas relações importantes com as temáticas da diversidade nos contextos educacionais, bem como a reflexão sobre o modo como a diferença vem sendo alvo de avanços e recuos na formulação de políticas para a educação.

Na pós-graduação, ministrei cursos de gênero e também de teoria. Com a criação doutorado, em 2015, temos ampliado o leque de oferta de disciplinas e ministrar cursos na pós-graduação sempre se situa como um rico aprendizado e possibilidade de aprofundamento de referências teóricas e metodológicas.

ATUAÇÃO INSTITUCIONAL, INTERINSTITUCIONAL E ADMINISTRAÇÃO

Entre os desafios com que me deparei a partir do momento em que ingressei na UFRN, assumir atividades administrativas teve papel de destaque. Assim que ingressei, fui convidada a coordenar a chamada “Equipe de Antropologia”, então ainda dentro do Departamento de Ciências Sociais. Tarefa difícil, mas sempre compartilhada com o grupo que, como já mencionei, empenhou-se na construção de um projeto para a área de Antropologia na UFRN.

Em 2001, coordenei o curso de Especialização em Antropologia. Com base nessa experiência, compartilhei com colegas o processo de elaboração do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, que teve início em 2004, tendo assumido a coordenação no período de 2005-2007. Também participei ativamente dos colegiados de curso de graduação em Ciências Sociais, inclusive em processos de reformulação curricular, o que resultou em aprendizados importantes. Atualmente, sou vice-coordenadora do curso de Ciências Sociais Licenciatura e, junto com Irene Paiva na Coordenação, estamos em processo de construção da proposta de mais uma reformulação do projeto político-pedagógico e da grade curricular.

No período de 2008-2009, realizei um estágio pós-doutoral e, no retorno, assumi a chefia do Departamento de Antropologia, de 2010 -2012. Em 2013, retornei à coordenação do PPGAS. No período de 2013 a 2015, coordenei também a elaboração do projeto de doutorado. As atividades assumidas no âmbito do PPGAS sempre se desenvolveram com forte diálogo com a antropologia brasileira, principalmente por meio da Associação Brasileira de Antropologia. Em 2001, recebemos o então presidente, Prof. Ruben Oliven, que participou da II Semana de Antropologia e destacou o em andamento curso de especialização. Em 2004, passei a integrar a diretoria da RBA, na condição de Diretora Regional. Em abril de 2005, junto com a aula inaugural do PPGAS, ministrada pelo então vice-presidente da ABA, Prof. Peter Fry, celebramos, também com a participação da Presidenta, Profa. Miriam Grossi, os 50 anos da ABA.

Mas foi na gestão 2013-2015, na Coordenação do PPGAS, que assumi, junto com os colegas do PPGAS, um dos maiores desafios, a saber: a participação na organização da 29ª RBA, que foi realizada em Natal, na UFRN, na qual atuei como coordenadora da comissão local. Esse foi, sem dúvida, um dos períodos mais marcantes de diálogo com a antropologia e antropólogos brasileiros (e de outros países), repleto de aprendizados e que fez perceber a importância da cooperação para o êxito de atividades acadêmicas. Para tanto, contamos com a participação efetiva do Departamento de Antropologia e do PPGAS. Nessa direção, docentes e discentes mobilizaram diferentes setores da UFRN, de outras instituições e da cidade de Natal, o que fez com que a 29ª RBA se tornasse um marco importante na sequência de reuniões da ABA. Nesse sentido, sou grata à Profa. Carmen Rial e à diretoria do biênio 2012-2014 pela confiança nessa importante tarefa. Na reunião realizada em Natal, fui eleita para o Conselho Científico da ABA, no qual continuo participando até o momento.

O êxito na realização da 29ª RBA está relacionado a uma prática de eventos que eu e meus colegas do DAN desenvolvemos. Desde 2000, acontece anualmente a Semana de Antropologia, sempre com temas específicos, o que tem suscitado a participação de todos os docentes na organização. A Semana se constituiu, ao longo desses anos, como um importante espaço de interlocução com os antropólogos e a antropologia produzida em diferentes instituições brasileiras. Além da Semana, também organizamos continuamente eventos no grupo de pesquisa GCS. Ainda no âmbito das atividades institucionais, a participação, como representante do CCHLA, na Comissão de Pesquisa-PROPESQ, no período de 2010-2012, permitiu ampliar o conhecimento sobre a UFRN. Ademais, nas duas ocasiões em que estive na Coordenação de Curso de Pós-Graduação em Antropologia, bem como na Chefia de Departamento no DAN, participei regularmente do CONSEC, oportunidade de diálogo com o corpo docente do CCHLA. E a participação em bancas de concurso para ingresso no Departamento de Antropologia.

Ainda como parte de diálogos e intercâmbios, destaco minha a participação em diferentes comissões, tais como o prêmio Lévi Strauss modalidade *paper*, durante a 28ª Reunião de Antropologia em São Paulo, onde presidi a comissão julgadora; como membro do grupo que julgou o Premio Igualdade de Gênero, iniciativa do MEC/SECADI, na edição de 2012; como Presidente da Comissão Julgadora do Prêmio Capes de Teses, área de Antropologia, edição de 2016. Todos importantes espaços de interlocução importantes com a produção de conhecimento na antropologia brasileira.

Como parte das atividades interinstitucionais, conforme mencionei, mantive constantemente o diálogo com o NIGS/UFSC e também com o NAU/USP, espaços de formação, respectivamente, do mestrado e do doutorado. No NIGS, desenvolvi uma trajetória que envolveu um amplo espectro de projetos,

que articulam os principais eixos de minhas atividades de pesquisa, ensino e extensão, de modo particular na reflexão sobre gênero e subjetividade. Foi também no NIGS que desenvolvi aprendizados de pesquisas e práticas educativas em projetos coletivos, que associam a atividade acadêmica ao constante posicionamento político. No âmbito da pesquisa, uma experiência marcante foi a participação na equipe que realizou etnografias em Conferências Nacionais de Políticas para Mulheres, em âmbito Municipal, Estadual e Federal, no ano de 2011. O projeto, com o objetivo de realizar uma avaliação dos Planos Nacionais de Políticas para as Mulheres, envolveu também a realização de entrevistas com gestoras e gestores de diferentes ministérios, um importante aprendizado sobre os processos complexos da efetivação de políticas públicas.

Nas práticas educativas, pelo NIGS, a participação no GEEMPA e as articulações em torno do GDE. No período de 2010 a 2014, esse intercâmbio foi formalizado no âmbito do PROCAD, projeto financiado pela CAPES, no qual atuei como coordenadora geral, que envolveu, além de programas em Antropologia da UFRN e UFSC, também a UFAM. Esse projeto permitiu a realização de estágios sanduíches discentes, missões de pesquisa docentes, eventos, organização de grupos de trabalho em congressos, bem como o fortalecimento no sentido de participar da discussão de políticas públicas, sobretudo no que se refere a gênero e a práticas educativas.

Ainda em relação à criação de redes de pesquisa, o projeto PROCAD permitiu o envolvimento, meu e de outros docentes, em redes de maior amplitude, tais como o LIESS⁶⁹. Por meio de jornadas acadêmicas do PROCAD, estabeleci contato com essa rede de pesquisadores, o que tem ampliado as possibilidades de pesquisa e também de reflexão sobre a implementação de políticas públicas, por exemplo, na área de gênero e de práticas educativas, em diferentes países: Brasil, Espanha, Uruguai, Argentina, entre outros. No processo de construção dessa Rede, o grupo envolvido investiu na construção de intercâmbios, não só nos congressos do LIESS, mas também nas oportunidades de encontro proporcionadas em eventos de área, por meio de pré e pós-eventos. Entre as jornadas: pré-evento no Fazendo Gênero, em Florianópolis, 2013; Pós-Evento na 29ª. RBA, em Pipa-RN, em 2014; Pré-Evento na RAM, Montevidéu, 2015. E ainda, como proposta de continuidade da construção de redes, no mês de agosto de 2017 contaremos com a presença, como Professor Visitante, do Coordenador da Rede LIESS, Prof. José Maria Valcuende Del Rio, da Unviersidad Pablo de Olavide, em Sevilha/Espanha, que estará em Natal para várias atividades acadêmicas.

Atualmente, sou Tutora do PET Conexões de Saberes, que assumi em fevereiro de 2015, dando continuidade a minha atuação em políticas de permanência, em se tratando de estudantes de origem popular que ingressam na universidade. Esse Programa resulta de uma continuidade em relação ao programa Conexão de saberes, no qual atuei de 2006 a 2008 e de 2009 a 2011. Trata-se de um espaço importante para continuidade das atividades de extensão, com atuação em diferentes espaços, por meio da orientação de 12 alunos de distintos cursos de graduação.

FINALIZANDO: NA PERSPECTIVA DE CONTINUIDADES E DE NOVAS FRONTEIRAS

Finalizo esta narrativa de eventos importantes da minha trajetória com o mesmo tom que iniciei: o prazer de “ler” esse processo e a percepção

das possibilidades de continuidade na minha atuação profissional. Desde 2016, estou construindo um projeto de que amplia as investigações sobre antropologia, gênero e práticas educativas. Vivemos tempos difíceis e esse projeto até o momento não foi viabilizado em razão da não aprovação do pleito de financiamento.

Continuo integrando minhas atividades de ensino, pesquisa e extensão. Pretendo investir de modo mais sistemático em cursos e tópicos especiais, como forma de aprofundar aspectos específicos do campo de estudos de gênero e mobilizar uma também ampla bibliografia que vem se multiplicando constantemente. Conforme já mencionei, também estou finalizando um livro sobre o assentamento, que é o objeto de meus investimentos em pesquisa desde o mestrado. O livro chama-se *Fronteiras Conquistadas* e, numa narrativa do processo do grupo a partir de diferentes temporalidades, situa-se como um retorno e um agradecimento meu ao rico aprendizado antropológico que o contato com esse grupo proporcionou.

Também estamos iniciando mais um projeto de Educação a Distância no GCS. De modo diferente do projeto anterior, nesse, a equipe do GCS estará responsável pela redação do material a ser disponibilizado no Ambiente Virtual de Aprendizagem Moodle. Isso fez com que iniciássemos uma significativa mobilização dos estudantes de graduação, pós-graduação e docentes, em mais um empreendimento que valoriza a construção coletiva. Esse curso está relacionado a outras ações dentro do projeto, com o propósito de “Semear Gênero na Educação”, como o diálogo com grupos PIBID e também com um centro de referência em saúde. Estou incluindo esse projeto nas minhas palavras finais em razão de simbolizar um dos maiores aprendizados que tive na minha trajetória acadêmica e que merece ser retomado nesses tempos sombrios: a importância da prática coletiva da pesquisa e a valorização de ações construídas em conjunto na educação.

Ações coletivas continuam sendo o único caminho para efetivamente enfrentar contextos de desigualdade. Muito obrigada a todos os colegas, estudantes, interlocutores na sala de aula, em projetos de extensão e pesquisa, mencionados direta e indiretamente, que se engajaram e continuam dispostos a continuar nesse projeto — antropológico — de construção da igualdade com respeito à diferença.

NOTAS

¹ De modo particular na forma como essa reflexão é realizada na Reprodução. Bourdieu (2009).

² A noção de fronteira agrícola está associada ao complexo processo de colonização dessa região, com a comercialização das terras. O Oeste catarinense foi o destino de muitos filhos de agricultores vindos do RS, principalmente entre 1950-1970. Referências para essa discussão: Renk (1990).

³ Algumas companhias: Sul Brasil, Bertaso e Maia. Sobrenomes como Bertaso permanecem nomeando ruas nas cidades do Oeste catarinense, com destaque para o papel que tiveram na “colonização”.

⁴ Sobre as companhias colonizadoras no Oeste catarinense, ver Arlene Renk (1990).

⁵ Um dos sentidos principais do investimento na colonização era a expectativa do que se considerava “limpeza” da área, por meio da implantação de um modo de exploração do solo, a produção agrícola e exploração intensiva, tal como apontado por Arlene Renk (1990) em estudo sobre os caboclos na “luta da erva”. Os colonos alemães e italianos eram vistos como possuidores das características para implementação desse projeto.

⁶ Essa referência do “urbano” sempre se situou para mim de maneira instigante. Nesse

período, o urbano estava relacionado à energia elétrica, à TV, à comunicação por telefone e ao acesso ao consumo de produtos industrializados. O que se chamava “cidade” diferenciava-se pela presença desses equipamentos. Nessas pequenas cidades, assim como nas localidades rurais, predominava o modelo de relações da comunidade.

⁷ A bibliografia sobre a Teologia da Libertação abrange uma lista imensa. Na época as principais referências eram os escritos de Leonardo Boff, Gustavo Gutierrez, entre outros, conforme revisão que fiz na minha dissertação de mestrado (SCHWADE, 1993).

⁸ Projeto de dissertação do meu orientando de mestrado, José Ricardo Marques Braga, PPGAS/UFRN, em desenvolvimento e qualificado recentemente, com dados relevantes sobre esse processo de acesso e permanência.

⁹ O argumento de inclusão foi utilizado pela UFRN entre 2006-2012, em período anterior à legislação que prevê cotas. Tratava-se de uma pontuação específica para estudantes oriundos de escolas públicas.

¹⁰ Na UFRN, dividimos a atuação em grupos que atuavam em comunidades rurais e urbanas. Muitas ações envolviam cursinhos para preparação de estudantes do ensino médio para processos seletivos dos Institutos Federais de Educação e da UFRN.

¹¹ Participei como entrevistadora de um projeto coordenado pela Profa. Maria Ines Paulilo. Realizamos entrevistas com residentes no Assentamento Putinga, Município de Matos Costa – SC.

¹² Naquele período, estavam sendo realizados os primeiros estudos sobre a proposta de organização dos assentamentos, com ênfase especial na cooperação agrícola, no trabalho coletivo e na organização desses territórios por meio da interlocução com o MST.

¹³ GROSSI, Miriam P. (Org.). Trabalho de Campo e Subjetividade. Estamos reeditando essa coletânea, dentro do livro “Trabalho de campo, ética e subjetividade”, a ser lançado em agosto de 2017.

¹⁴ Ressalte-se que, nesse caso, a Cooperativa ordena não só a produção, mas ainda os direcionamentos políticos. Retomarei essa questão mais adiante.

¹⁵ Um relato organizado de minha trajetória durante essa pesquisa no assentamento Conquista na Fronteira, que se estendeu até períodos recentes, encontra-se publicado em Schwade (2013).

¹⁶ Essa primeira etapa foi desenvolvida com a presença de um colega que então fazia a sua pesquisa para o mestrado em Sociologia, John Kleba.

¹⁷ Argumentei que, como o assentamento passava por um momento ainda de organização, ficar em uma única casa facilitaria minha participação com alguns itens alimentícios, o que foi aceito. No início da segunda etapa, tive a companhia de Alicia Gonçalves.

¹⁸ Conforme mencionei acima, antes da primeira etapa de pesquisa eu construí um processo de aproximação, a partir do contato com militantes que atuavam na região. Como eu também estava envolvida com grupos de militância na igreja católica, tal pertencimento facilitou o diálogo, desde que tínhamos referências comuns.

¹⁹ O Núcleo de Identidade de Gênero e Subjetividade (NIGS) UFSC, coordenado pela Profa. Miriam Grossi e do qual faço parte desde a fundação, nasceu de um processo de reflexão sobre subjetividade na pesquisa de campo, em um evento de Antropologia - ABINHA, em Curitiba, em 1991.

²⁰ Reunião de Antropologia do Mercosul, em 2003, Florianópolis, Coordenação do GT Antropologia, trabalho de campo e subjetividade, com Vagner Gonçalves da Silva.

²¹ Reunião Brasileira de Antropologia - RBA: em 2004, Recife, Coordenação do GT Antropologia, trabalho de campo e subjetividade, com Vagner Gonçalves da Silva; Em 2006, Goiânia, Coordenação do GT Feminismo, relações de gênero e subjetividade, com Maria Lago; Em 2008, Porto Seguro, Coordenação do GT Antropologia, relações de gênero e subjetividade, com Maria Lago; Em 2012, PUC/SP, Coordenação do GT Gênero, deslocamentos, militância e democracia.

²² Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais-Coordenação do GT Gênero, militâncias, deslocamento e democracia, com Miriam Grossi, 2011 e 2012.

²³ Em 2006, na 25ª RBA, essas atividades de GTs foram direcionadas para um recorte mais específico, agora em parcerias mais diretas com o NIGS e com a participação da Profa. Mara Lago, sublinhando a dimensão de gênero, o que repetimos na 26ª e na 28ª RBA, respectivamente, em Porto Seguro e São Paulo. O tema da subjetividade também

foi destaque em duas edições de GTs na ANPOCS, em 2011 e em 2012, em parceria com Miriam Grossi e Aline Bonetti.

²⁴ Livro organizado por Cristina Patriota de Moura e Lisabete Coradini (2015), texto “Etnografia e subjetividade na pesquisa antropológica” (SCHWADE, 2016).

²⁵ A “mística” nas atividades do MST se constitui em ações que objetivam o reforço contínuo da luta enaltecendo seus propósitos, por meio da utilização de elementos da linguagem teatral tendo Augusto Boal como referência principal. Essa prática foi se consolidando no decorrer do processo de organização do MST mas, já durante a realização da pesquisa em 1990 e 1991, em vários momentos, ouvi sobre a “necessidade de criar uma mística forte”, em contextos de comparações e definições, nos quais se evidenciava o modelo de militância reconhecido para a luta.

²⁶ Conforme menciono adiante, retornei ao assentamento em 2011 para nova etapa de pesquisa e então ficou ainda mais evidente o componente religioso da luta política, na fala de uma das minhas principais interlocutoras.

²⁷ Estou finalizando um livro sobre o assentamento, chamado “Fronteiras Conquistadas”, que retoma esse processo de pesquisa acrescido de novas etapas que relato na sequência. Entre 2010-2013, desenvolvi um projeto de pesquisa com o título “Local, Global, Diálogos e trânsitos: gênero e assentamentos rurais em contextos de globalização cultural” sobre trajetórias militantes, de modo especial, de mulheres. Artigos relacionados a essa temática são: SCHWADE (2014); SCHWADE (2017).

²⁸ Lemos, nesse curso, textos do livro *Writing Culture* (MARCUS; CLIFFORD, 1986), discutimos também as primeiras reações a essas reflexões, inclusive no Brasil, com Tereza Caldeira (1989), Vilson Trajano (1986), entre outros autores.

²⁹ “Sociedades Complexas”, tal como essa discussão aparece na obra de Gilberto Velho (1981).

³⁰ Ministrei também outros cursos, mas fui contratada para ocupar a vaga da Profa. Arlene Renk, referência importante na Antropologia naquela instituição, afastada para doutorado.

³¹ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

³² Universidade do Oeste de Santa Catarina.

³³ SCHWADE (2006). BIB-Boletim Informativo e Bibliográfico.

³⁴ Feminino situado como parte de um tripé, junto com ecologia e espiritualidade, compunha o eixo central das práticas chamadas neoesotéricas ou nova era, conforme MAGNANI (1998).

³⁵ Localizo o rendimento dessa categoria, desenvolvida por MAGNANI (2012, entre outros), no estudo de conexões estabelecidas entre diferentes, de acordo com a sua apropriação.

³⁶ SCHWADE (2010) “Carnaval da Nova Consciência”.

³⁷ Pró-Reitoria de Pesquisa.

³⁸ Esse curso faz parte do Programa Nacional de Educação e Reforma Agrária-RONERA, desenvolvido por meio do convênio com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA/MST e UFRN. Retomo adiante.

³⁹ Esse curso adota a pedagogia da alternância, com tempo escola e tempo comunidade.

⁴⁰ A “ciranda” é uma prática comum nas atividades do MST. Trata-se da disponibilização de espaços e pessoal para realizar atividades educativas com as crianças que acompanham mães nas atividades de formação e eventos.

⁴¹ Trata-se de um espaço de formação do MST, instalado em uma antiga escola agrícola.

⁴² Lerrer (2008) faz uma interessante abordagem desses processos migratórios e seus significados.

⁴³ A referência para a discussão da comparação inerente ao exercício antropológico como elucidação mútua é GEERTZ (1978).

⁴⁴ Nessa ocasião, eu estava no Oeste Catarinense, na casa de meus familiares e meu pai me acompanhou na ida ao assentamento.

⁴⁵ Sobre as relações de trabalho, a leitura de etnografias que versavam sobre contextos transnacionais foram oportunidade de um olhar distanciado sobre a desigualdade que vivemos na sociedade brasileira. Lembro, particularmente, da etnografia realizada por Nicole Constable, sobre mulheres Filipinas que se deslocam para trabalhar como em-

pregadas domésticas em Hong Kong, sobre a qual fiz uma resenha que foi publicada na revista “Horizontes Antropológicos” (SCHWADE, 2009).

⁴⁶ Movimento de Mulheres Camponesas.

⁴⁷ Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais.

⁴⁸ Um texto que sempre se situou como referência para minhas reflexões é o trabalho de Milie Thayer (2004).

⁴⁹ Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres

⁵⁰ Pedro Magrini e Giona Licia, da UFSC, respectivamente, estudantes do doutorado interdisciplinar em ciências sociais e do curso de graduação em ciências sociais.

⁵¹ SCHWADE (2014) e SCHWADE E PAIVA (2014), textos em que desenvolvi reflexões sobre trajetórias militantes.

⁵² Reflexões a esse respeito em SCHWADE E COSTA (2012) e SCHWADE E PAIVA (2014).

⁵³ Idem.

⁵⁴ As reflexões que seguem fazem parte de um artigo que se encontra no prelo, com o título “Gênero e Assentamentos Rurais em contextos de Globalização Cultural”, a ser publicado em coletânea organizada por Carlos Guilherme O. do Vale e Luiz Fernando Dias Duarte, pela Editora Annablume, no segundo semestre de 2017.

⁵⁵ Nesse sentido, é interessante a discussão de Garcia (1997) sobre a militância nos anos de chumbo no Brasil e na Argentina. O autor argumenta uma espécie de “armadilha” no resgate da história da participação feminina, salientando a necessidade de considerar, não uma “história paralela”, mas os conflitos e as tensões relacionados à atuação política tendo em vista os papéis de gênero.

⁵⁶ Nesse sentido, conforme pontua Teles (2010, p. 163), repete-se uma situação frequente nos chamados espaços populares, qual seja a referência ao feminismo como exclusão dos homens, enquanto gênero incluiria os homens.

⁵⁷ No contexto da reflexão sobre a prática, como diz a autora, “history makes people, but people makes history” (ORTNER, 2006).

⁵⁸ Nas palavras do autor, “...the concept of the cultural allows one to approach or assess the object of analysis better and in a more adequate way than the idea of culture, because culture somehow requires that everything else is subsumed under it” (RABINOW; MARCUS, 2008, p. 110).

⁵⁹ Projeto aprovado com financiamento no edital universal do CNPq 2012.

⁶⁰ Ver o dossiê organizado por SCHWADE, E.; WOORTMANN, Ellen. Revista *Vivência de Antropologia*, n. 43, 2014. Ver ainda as coletâneas de Scott e Cordeiro (2010a, 2010b).

⁶¹ Como primeiros resultado dessa pesquisa, um capítulo de livro a ser publicado em 2017 (SCHWADE, 2017). O aluno José Maycon da Silva, que foi bolsista PIBIC nessa pesquisa, elaborou monografia de conclusão de curso de graduação em Ciências Sociais, sobre juventude, defendida em 2017.

⁶² Esse projeto foi aprovado no âmbito da PROPESQ/UFRN e desde 2016 conta com a participação de uma estudante de Iniciação Científica, bolsa PIBIC. No entanto ainda não tem financiamento externo — foi aprovado por mérito no edital universal do CNPq de 2016 mas, em razão do difícil momento em que vivemos no que se refere ao investimento de fomento para pesquisas, não foi contemplado com financiamento,

⁶³ Lista das dissertações, teses e monografias em anexo. Conforme mencionei, estive vinculada ao programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFRN entre 2002-2010, o que me fez ter orientações de doutorado concluídas antes do início do curso de doutorado no PPGAS.

⁶⁴ Um relato da experiência do curso de especialização encontra-se no livro que resultou de um importante encontro de discussão sobre Ensino de Antropologia no Brasil, realizado em 2002, em Florianópolis. SCHWADE, 2004.

⁶⁵ Grupo de Estudos sobre Educação, Metodologia da Pesquisa e Ação, coordenado pela Professora Esther Grossi.

⁶⁶ Gênero e Diversidade na Escola.

⁶⁷ Como publicações importantes: um artigo em parceria com a minha colega de departamento, Rozeli Porto, publicado na Revista “Anthropológicas” (SCHWAD; PORTO,

2016); encontra-se em processo de finalização um livro que foi resultado das trocas acadêmicas das atividades PROCAD, com lançamento previsto para o segundo semestre de 2017.

⁶⁸ Lista complexa das disciplinas ministradas na graduação e pós-graduação no anexo I.

⁶⁹ Laboratório Iberoamericano para el estudio sociohistorico de las sexualidades. Trata-se de uma rede com a qual venho construindo diálogos, junto com outras pesquisadoras do NIGS, desde 2013. Em 2016 participei do Congresso bianual em Granada, na Espanha.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, Pierre. *A reprodução*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CALDEIRA, Tereza. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Revista Novos Estudos CEBRAP*, v. 2, 1989.
- CARVALHO, José Jorge. Entrevista. *Cadernos de Campo*. São Paulo, Entrevistadores Ari Lima e Pedro Jaime, n. 19, p. 207-227, 2010.
- CASTRO, Elisa Guaraná. *Juventude rural: “apenas uma palavra” ou “mais que uma palavra”*. Trabalho apresentado no 29 Encontro da ANPOCS, Caxambu, 2005.
- CHAVES, Cristine. A marcha dos Sem-Terra. In: Peirano, Mariza (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. Os limites do consentido. In: Fonseca, Claudia e Brites, Jurema. *Etnografias da participação*. Santa Cruz do Sul: UNISC, 2006.
- COMEFORD, John. Reuniões camponesas. In: Peirano, Mariza (org.). *O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- FONSECA, Claudia. Quando cada caso não é um caso. *Revista Brasileira da Educação*, Caxambu, n. 10, set. 1998.
- GARCIA, Marco Aurélio. O Gênero da Militância: notas sobre as possibilidades de uma outra história na ação política. *Cadernos Pagu*, n. 08, Campinas, 1997.
- GROSSI, Miriam. Na busca do outro encontra-se a si mesmo. *Trabalho de Campo e Subjetividade*. NIGS: UFSC, 1992.
- GROSSI, Miriam. Jeito de freira. Estudo Antropológico sobre vocação religiosa feminina. *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1990.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, 1997.
- HANNERZ, Ulf. Being There... and There... and There! Reflections on Multi-Site Ethnography. In: Robben, Antonius C. G. *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. Blackwell Publishing, 2006.
- LAMPHERE, Lousie; RAGONÉ, Helena; ZAVELLA, Patricia (org.). Introduction, 1997. In: *Situated lives: gender and culture in everyday life*. New York: Routledge.
- LEITE, Sérgio L.; S. HEREDIA, B., MEDEIROS, L. et al, 2004. *Impactos dos assentamentos: um estudo sobre o meio rural brasileiro*. NEAD Estudos, Editora UNESP.
- LERRER, Débora Franco. *Trajatória de militantes sulistas: tradição e modernidade do MST*. Tese (doutorado), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, 2008.
- MAGNANI, José Guilherme. *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo, Studio Nobel, 1999.

- _____. *Da periferia ao Centro: trajetórias de pesquisa em antropologia urbana*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- MARCUS, George and Rabinow, Paul with Faubion, James and Rees, Tobias. *Designs for an anthropology of the contemporary*. Duke University Press, 2008.
- MARCUS, George. Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 1995.
- _____. *Writing Culture: the poetics and the politics of ethnography*. University of California Press, 1986.
- MARTINS, José de Souza. *Expropriação e violência: a questão política no campo*. Editora Hucitec, 1980, 181p.
- _____. *Sobre o modo capitalista de pensar*. Editora Hucitec, 1982.
- NOVAES, Regina. *Juventude e Sociedade: jogos de espelhos. Sentimentos, percepções e demandas por direitos e políticas públicas*. Disponível em: <http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a38-novaes.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2010.
- ORTIZ, Renato. A procura de uma sociologia da prática. In: *Bourdieu*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1983.
- ORTNER, Sherry B. *Anthropology and social theory: culture, power and the acting subject*. Durham: Duke University Press, 2006.
- ORTNER, Sherry. Entrevista com Sherry Ortner. *Cadernos Pagu*, Campinas, UNICAMP, n. 27, 2006.
- ORTNER, Sherry. Subjetividade e crítica cultural. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 13, n. 28, 2007.
- ORTNER, Sherry. Entrevista. A máquina de cultura: de Geertz a Hollywood. *Mana*, Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional, v. 13, n. 2, 2007.
- RENK, Arlene. *A luta da Erva: um ofício étnico da nação brasileira no oeste catarinense*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1990.
- ROBBEN, Antonius. Multi-Sited Fieldwork. In: *Ethnographic Fieldwork: an Anthropological Reader*. Wiley-Blackwell, 2006.
- SCHWADE, Elisete. Poder do Sujeito, poder do objeto. Relato de uma experiência de pesquisa em um assentamento de trabalhadores rurais. In: Grossi, Miriam P. (org.). *Trabalho de campo e subjetividade*, NIGS/UFSC, 1992.
- _____. *A luta não faz parte da vida... é a vida*. Dissertação de mestrado, PPGAS/UFSC, 1993.
- SCHWADE, Elisete. Ensino de Antropologia e Formação de Antropólogos: cursos de especialização e mestrado profissionalizantes. In: GROSSI, Miriam; TASSINARI, Antonella; RIAL, Carmem (org.). *O Ensino de Antropologia no Brasil: formação, práticas disciplinares e além-fronteiras*. Florianópolis: Nova Letra/ABA, 2006.
- _____. *Neo-esoterismo no Brasil: a construção de um campo de estudos*. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais – bib*, São Paulo, n. 61, 2006.
- SCHWADE, Elisete; GROSSI, Miriam, P. (org.). *Política e Cotidiano: estudos antropológicos sobre gênero, família e sexualidade*. Florianópolis: Nova Letra/ABA, 2006.
- SCHWADE, Elisete; CONSTABLE, Nicole. Maid to order in Hong Kong: stories of migrant workers. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 15 n. 32, jul./dez. 2009.
- SCHWADE, Elisete; VALLE, Carlos Guilherme (org.). *Processos Sociais, Cultura e Identidades*. São Paulo: Annablume, 2010.
- SCHWADE, Elisete. Gênero e juventude em assentamentos rurais. In: SCHWADE, Elisete; VALLE, Carlos Guilherme (org.). *Processos Sociais, Cultura e Identidades*. São Paulo: Annablume, 2010.

- _____. Carnaval da nova consciência. *In: Religião e Sociedade*, v. 31, n. 1, Rio de Janeiro, jun. 2011.
- _____. Construção da militância, gênero e geração no MST e em assentamentos rurais: reflexões sobre um processo de pesquisa. *In: OLIVEIRA, Kelly Emanuelly; OLIVEIRA, Luciana Maria Ribeiro; NEVES, Ednalva Maciel. (org.). Pesquisa e ética na antropologia contemporânea: territorialidade, gênero, saúde e patrimônio*. 1. ed. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, v. 01, p. 41-80, 2013.
- _____. Gênero e ativismo político: mulheres no MST e em assentamentos rurais. *In: Gláucia de Oliveira Assis Luzinete Simões Minella Susana Bornéo Funck. (org.). Entre lugares e mobilidades: desafios feministas*. 1. ed. Tubarão: Copiart, v. 03, p. 229-248, 2014.
- _____. Etnografia e subjetividade na pesquisa antropológica. *In: PATRIOTA, Cristina; CORADINI, Lisabete. Trajetórias antropológicas: encontros com Gilberto Velho*. ABA/UFRN, 2016.
- _____. Entre contextos rurais e urbanos: gênero, ação política e empoderamento de mulheres residentes em assentamentos rurais. *In: ANDRADE, Darlane Silva Vieira; RODRIGUES, Cristiano Santos; MANO, Maira Kubik; ZUCCO, Maise Caroline; ARAUJO, Janja (orgs.). Territorialidades: dimensões de gênero, desenvolvimento e empoderamento de mulheres*. 1. ed. Coleção Bahianas. NEIM/UFBA Salvador: EDUFBA, 2016, v. 1, 2017, 200p.
- SCHWADE, E.; COSTA, M. G. G. Discursos e feminismos em movimento entre a Marcha Mundial de Mulheres e o MST. *Sociais e Humanas*, v. 25 -2, p, 2012.
- SCHWADE, Elisete; WOORTMANN, Ellen. Mulheres em Contextos Rurais. *Vivência: Revista Vivência de Antropologia*, v.1, n. 43, 2014.
- SCHWADE, Elisete; PAIVA, Irene. A. Nas resistências: ação política, jovens e mulheres no MST e em assentamentos rurais. *Vivência: Revista de Antropologia*, v. 1, n. 43, 2014.
- SCHWADE, Elisete; PEREIRA, Edmundo (org.). Entre interiores e capitais: antropologia, formação e pesquisa no Rio Grande do Norte. São Paulo: Annablume, 2015.
- SCHWADE, Elisete; PORTO, Rozeli. O Ensino de Antropologia na Capacitação de Educadoras/es: Experiências Subjetivas em Processo. *Revista Antropológicas*, Recife: UFPE, v. 27, n. 1, 2016.
- SCHWADE, Elisete; RIAL, Carmen (orgs.). *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Brasília: ABA Publicações, 2016.
- SCOTT, Parry. Morais, religião e sexualidade em contextos urbano, rural e indígena: namoro, aborto e responsabilidade. *In: SCOTT, Parry; ATHIAS, Renato; QUADROS, Marion T. (orgs.). Saúde, Sexualidade e famílias urbanas, rurais e indígenas*. Recife: editora UFPE, 2007.
- SCOTT, Parry; Cordeiro, Rosineide; Menezes, Marilda (orgs.). *Gênero e geração em contextos rurais*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2010.
- STOLKE, Verena. La mujer es puero cuento: la cultura de genero. *In: Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 12, n. 2, 2004.
- THAYER, Millie. Feminismo transnacional: re-lendo Joan Scott no sertão. *In: Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 1, 2001.
- TELES, Maria Amélia de Almeida. Caminhos transversais dos feminismos e dos movimentos sociais. *In: Rial, Carmen e Pedro, Joana. Diversidades: dimensões de gênero e sexualidades*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2010.
- SIGAUD, Lígia; BENOIT, L'Estoile. *Ocupações de terra e transformações sociais: uma experiência de etnografia coletiva*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- TRAJANO, Wilson. Que barulho é esse, dos Pós-modernos? *Anuário Antropológico*. Brasília, UNB, 1986.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VELHO Gilberto. *Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.



Composto na
CAULE DE PAPIRO GRÁFICA E EDITORA
Rua Serra do Mel, 7989, Cidade Satélite
Natal/RN | (84) 3218 4626

54

vivência
REVISTA DE ANTROPOLOGIA



nº 54 | ISSN 0104-3064 | 2019

Departamento de Antropologia – DAN
Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS