



Revista de @ntropologia da UFSCar

jan./jun. 2014 | v. 6, n. 1

ISSN: 2175-4705



**Dossiê**

# Rio Negro

## Artigos

Marcio Goldman  
Françoise Héritier  
Wagner Camargo  
Victor Hugo Kebbe  
Gil Vicente Lourenção  
Roseline Mezacasa

Stephen Hugh-Jones  
Geraldo Andreollo  
Robin Wright

## Entrevista

Stephen Hugh-Jones

## Caderno de imagens

Aline Scofaro

### **Editores**

Clarissa Martins  
Felipe Vander Velden

### **Comissão Editorial**

Ion Fernández de las Heras (discente), Paula Sayuri Yanagiwara (discente), Thaís Mantovanelli (discente), Geraldo Andrello (docente), Bruna Potechini (discente), Jorge Mattar Villela (docente)

### **Conselho Editorial**

Adam Reed (University of St. Andrews), Ana Claudia Marques (USP), Celso Castro (FGV), Christine de Alencar Chaves (UnB), Cynthia Andersen Sarti (Unifesp), David Graeber (LSE-UK), Débora Morato Pinto (UFSCar), Edward MacRae (UFBA), Fernando Rabossi (IFCS/UFRJ), Fraya Frehse (USP), Frederico Delgado Rosa (Universidade Nova de Lisboa), Gabriel de Santis Feltran (UFSCar), Guillaume Sibertin-Blanc (U. de Toulouse II), Guilherme José da Silva e Sá (UnB), João Biehl (Princeton University), João Valentin Wawzyniak (in memoriam UEL), John Collins (Queens College-NY), Jorge L. Mattar Villela (UFSCar), Magnus Course (University of Edinburgh), Marco Antonio T. Gonçalves (UFRJ), Marcos Lanna (UFSCar), Maria Catarina C. Zanini (UFMS), Mariza Gomes e Souza Peirano (UnB), Olívia Cunha (Museu Nacional), Pedro Peixoto Ferreira (Unicamp), Rebecca Empson (University College London), Rose Satiko G. Hikiji (USP), Simoni Lahud Guedes (UFF)

### **Nominata de assessores ad hoc**

Luís Cayón (UnB), Valéria Macedo (Unifesp), Spensy Pimentel (Unila), Levi Marques Pereira (UFGD), Geraldo Andrello (UFSCar), Danilo César Souza Pinto (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia), Vanessa Perin (IFCS/UFRJ), Mísia Reesink (UFPE)

### **Universidade Federal de São Carlos**

Reitor: Prof. Dr. Targino de Araújo Filho  
Vic-Reitor: Prof. Dr. Adilson Jesus Aparecido de Oliveira

### **Centro de Educação e Ciências Humanas**

Diretora: Profa. Dra. Wanda Aparecida Machado Hoffmann  
Vice-diretor: Prof. Dr. Arthur Autran Franco de Sá Neto

### **Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

Coordenadora: Prof. Dr. Igor José de Renó Machado  
Vice-coordenador: Prof. Dr. Felipe Vander Velden

### **Projeto gráfico e editoração**

Ion Fernández de las Heras

### **Fotografias da capa**

Stephen Hugh-Jones: médio rio Negro, expedição anaconda, 2013.

Revista de  
@ntropologia  
da UFSCar

---

# Sumário

## Artigos

- 7 **Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia)**  
Márcio Goldman
- 25 **A identidade Samo**  
Françoise Héritier
- 41 **Considerações antropológicas sobre sexualidades e masculinidades no esporte**  
Wagner Camargo
- 63 **Ser japonês, ser *nikkei*, ser dekasegui: contornando metáforas de parentesco e nação**  
Victor Hugo Kebbe
- 81 **O caminho da espada: sobre mecanismos e máquinas (Parte III – Final)**  
Gil Vicente Lourenção
- 139 **Sistema-mundo moderno-colonial e a cosmologia Guarani e Kaiowá: a racionalidade entre “os de cá e os de lá”**  
Roseline Mezacasa

## Dossiê Rio Negro

- 155 Caixa de Pandora: estilo alto-rio-negrino**  
Stephen Hugh-Jones
- 175 Cultura ou parentesco? Reflexões sobre a história recente do alto rio Negro**  
Geraldo Andrello
- 191 Os princípios metafísicos nos desdobramentos do Universo Hohodene**  
Robin M. Wright

## Entrevista

- 217 “A formação de um etnólogo”  
entrevista com Stephen Hugh-Jones (Cambridge, 23 de fevereiro de 2009)**  
Cristiane Lasmar & Cesar Gordon

## Caderno de Imagens

- 229 Geografia indígena e lugares sagrados no rio Negro**  
Aline Scolfaro

## Resenhas

- 259 TSING, Anna Lowenhaupt. Friction: An Ethnography of Global Connection. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005.**  
Deborah Rio Fromm Trinta
- 263 ASSIS SILVA, C. A. Cultura Surda: agentes religiosos e a construção de uma identidade. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.**  
Everton de Oliveira & Julian Simões

---

# Artigos

# Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia)<sup>1</sup>

Marcio Goldman<sup>2</sup>

Professor associado

Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ

## Resumo

Este texto é uma versão ligeiramente remanejada da conferência apresentada na XII Semana de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos, em maio de 2014. Partindo de uma situação de campo e da análise de um trecho do famoso livro de Evans-Pritchard sobre a bruxaria Azande, busca explorar a tentação sempre experimentada pela análise antropológica de dissolver como imaginário, ou simbólico, aquilo que as pessoas que estuda definem como sendo da ordem do real. Por meio de algumas ideias de Lucien Lévy-Bruhl, levanta a hipótese de que a antropologia estaria apoiada em uma espécie de duplo vínculo, no sentido de Gregory Bateson, ou de duplo vinco, no sentido de Gilles Deleuze, entre o território original representado pelo saber ocidental e a desterritorialização a que é forçada por sua relação com saberes dominados e mundos alternativos.

**Palavras-chave:** Religião; Bruxaria; Realidade; Duplo Vínculo; Dobra

## Abstract

This text is a slightly modified version of the conference presented at the XII Week of Social Sciences, at the Federal University of São Carlos, in May 2014. Starting with a fieldwork situation and from the analysis of a passage of the famous book by Evans-Pritchard on Azande witchcraft, it seeks to explore the temptation always experienced by anthropological analysis in dissolving as imaginary, or symbolic, what people we study define as real. Going through some ideas of Lucien Lévy-Bruhl, it then argues that anthropology

1 Este texto é uma versão apenas ligeiramente remanejada da conferência apresentada na XII Semana de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos, em 7 de maio de 2014. Ele retoma alguns pontos que desenvolvi em outros trabalhos e adianta alguns que ainda se serão desenvolvidos. Gostaria de aproveitar para agradecer a Geraldo Andrello e Jorge Villela pelos comentários que ajudaram a aprimorar esses pontos ainda a desenvolver.

2 O autor é professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro; bolsista do CNPq e da Faperj.

is based on a kind of double bind, in Gregory Bateson's sense, or double fold, in Gilles Deleuze's sense, between its original territory represented by Western knowledge and the deterritorialization caused by its relation to subaltern knowledges and alternative worlds.

**Keywords:** Religion; Witchcraft; Reality; Double Bind; Fold

Este texto é parte do que provavelmente virá a ser a introdução do livro que finalmente comecei a escrever sobre as religiões de matriz africana no Brasil. Digo finalmente porque este foi meu primeiro tema de investigação, inicialmente em um pequeno terreiro de candomblé na periferia do Grande Rio de Janeiro e, logo depois, em Ilhéus, no sul da Bahia – pesquisas que desembocaram em minha longínqua dissertação de mestrado sobre a construção ritual da pessoa no candomblé (Goldman 1984).

Depois, me afastei do candomblé, dedicando-me, primeiro, à história do pensamento antropológico, ao tentar analisar e reativar a obra de um dos autores “menores” da história da antropologia, Lucien Lévy-Bruhl (Goldman 1991, 1994); e, depois, à chamada antropologia da política, tentando abordar a política não a partir do próprio antropólogo, mas a partir do que pessoas menos envolvidas com a chamada democracia, e, portanto, mais distanciadas, pensam e dizem sobre ela (Goldman 2006).

Ocorre que essa investigação sobre política também foi desenvolvida em Ilhéus, com as mesmas pessoas com quem eu havia trabalhado sobre candomblé, o que acabou me levando a retornar aos estudos sobre religiões de matriz africana no Brasil e, “finalmente”, a tentar escrever um livro sobre o assunto.

Retrospectivamente, esse “retorno” ao candomblé me parece ter sido motivado por alguns fatores, entre os quais, há um que sempre me pareceu uma curiosa inversão – ou dupla inversão. Quando se estuda o candomblé, tem-se, em geral, a situação clássica da antropologia: os nativos são crentes, e o antropólogo cético. O problema é que quando comecei a estudar política com as mesmas pessoas com quem estudara candomblé, descobri rapidamente que agora o crédulo era eu e os céticos meus amigos, que não se cansavam de me perguntar, com humor, se eu realmente acreditava que um resultado eleitoral seria capaz de modificar alguma coisa ou se a vitória de fulano ou beltrana alteraria de fato a situação.

Essa primeira transição (da religião para a política) me levou a colocar uma questão básica para o estudo da política: seria possível levar a sério o que meus amigos tinham a dizer não apenas sobre candomblé ou sobre manifestações “culturais”, mas também sobre a política e a democracia? Porque tudo indica que é mais fácil aceitar o que os outros dizem sobre os deuses do que o que dizem sobre os políticos. Desse modo, acabei conduzindo um experimento antropológico no qual assumi que meus amigos também estavam qualificados para falar sobre política e democracia. Mais do que isso, assumi que eu poderia aprender com eles algo sobre o modo de funcionamento desse sistema, porque eles são capazes de revelar aspectos desse funcionamento os quais geralmente não enxergamos justamente porque com eles temos um comprometimento excessivo. Meus amigos foram, então, intercessores-antropólogos para mim, uma vez que a posição de distância que mantêm em relação a valores que temos como absolutos (democracia, justiça social,

direitos humanos, etc.) lhes permite análises melhores ou mais perspicazes do que as minhas (ver Deleuze 1990).

A segunda transição (da política para a religião), entretanto, revelou a natureza mais profunda do problema. Por que é aparentemente mais fácil ouvir o que os nativos dizem sobre deuses do que sobre políticos? Talvez porque, como “sei” que os deuses não podem existir, nada do que digam pode efetivamente confrontar meu saber, e posso, rapidamente, reduzir tudo o que têm a dizer a *crenças*. Ao contrário, certo de que a democracia existe, ou ao menos pode vir a existir, o que eles dizem pode me chocar, pode perturbar mais ou menos profundamente uma das *minhas* “crenças”.

Se a primeira transição levava a indagar como a antropologia das “crenças” poderia contribuir para o estudo de instituições, valores ou processos que a sociedade à qual pertence o antropólogo parece considerar centrais, a segunda coloca a questão do grau de verdade que somos efetivamente capazes de aceitar no discurso nativo. Pois, se há alguma singularidade na antropologia, esta consiste em uma disciplinada subordinação aos pontos de vista que se imagina que aqueles que estudamos adotam.

Não há nenhum romantismo ou ingenuidade aqui. Sei perfeitamente que a condição para que aquilo que meus amigos dizem sobre religião ou sobre política receba um mínimo de atenção é que eu seja capaz de traduzir o que dizem e fazem para uma forma aceitável – ou, pelo menos, difícil de recusar – por parte de intelectuais e acadêmicos. Ou, em outras palavras, que eu seja capaz de funcionar como antropólogo-intercessor para eles na medida em que busco simetrizar seus saberes com aqueles dominantes (ver Deleuze 1990).

Quando escrevo sobre o *candomblé*, por exemplo, tenho, pelo menos, duas obrigações. Por um lado, claro, devo “explicar” o que observei. Mas “explicar” aqui não deve ser entendido em seu sentido “forte”, como tentativa de determinação de relações causais, funcionais ou estruturais estáveis entre os acontecimentos. Deve ser entendido no sentido “fraco” que Paul Veyne (1978: 67-68, 118) atribui à explicação histórica – como quando “explicamos” para alguém o que nos aconteceu ao longo do dia. Sou obrigado a fazê-lo porque a maior parte dos que eventualmente me lerão não sabe nada ou quase nada sobre o *candomblé* de que estou falando.

Ao mesmo tempo, contudo, devo provocar algumas “transformações” no que ouvi das pessoas do *candomblé*, pois, se não o fizer, seu discurso e suas práticas dificilmente serão levados a sério pelos leitores. Assim, devo, por vezes, utilizar palavras que meus amigos não utilizam, exagerar alguns pontos, traçar paralelos, fazer comparações, e assim por diante. Por exemplo, e como Joanna Overing (1985: 23, tradução minha) sugeriu há muito tempo, *traduzir*, em termos de “filosofia”, “ontologia” ou “epistemologia” aquilo que escutei em outros termos é pelo menos um modo de começar a superar a repressão ou o recalçamento das teorias indígenas, reconhecendo a seriedade e a respeitabilidade dos discursos nativos – em lugar de se contentar com a divisão tradicional “nós temos nossas filosofias, eles têm suas cosmologias...”. Isso significa que a utilização desses termos não é apenas uma questão “epistemológica” ou “metodológica”, mas faz parte de um posicionamento ético e político.

\* \* \*

Os membros do Terreiro de Matamba Tombenci Neto se orgulham de fazer parte do mais antigo e mais tradicional terreiro angola da cidade de Ilhéus. Fundado, como contam, em 1885, pela avó de sangue da atual mãe de santo, o Tombenci é comandado, desde 1973, por Dona Hilsa Rodrigues Pereira dos Santos, Mameto Mukalê. Mãe de 14 filhos, avó de dezenas de netos e bisavó de muitos bisnetos, Dona Hilsa completou 80 anos em março de 2014, tendo sido iniciada em 1946, aos 12 anos de idade. É por isso que a principal festa do Terreiro de Matamba Tombenci Neto é justamente a de Matamba, orixá da mãe de santo, realizada, em geral, no mês de janeiro de cada ano.

Em 2006 não era diferente, e muito tempo antes sabíamos que a festa seria realizada nos dias 28, 29 e 30 de janeiro. Por razões que não detalharei aqui, a festa foi marcada por uma série de tensões e conflitos, o que desembocou em uma reunião, convocada pela própria divindade que estava sendo celebrada, para a manhã seguinte à noite da festa.

Marcada para as 11 horas, a reunião só teve início depois da uma da tarde, dentro do barracão, onde o calor chegara a fazer ferver o azeite de dendê contido em um pote sempre colocado em uma viga próxima ao teto de Eternit. Além da mãe de santo e 12 de seus filhos, que, na época, moravam em Ilhéus, havia um dos genros e quatro pessoas de fora da família, entre elas eu. Todos tínhamos algum tipo de obrigação efetuada no terreiro e conhecíamos a família há bastante tempo.

Após muitas falas tensas e agressivas, alguém me perguntou o que eu achava. Tentei minimizar os conflitos dizendo que isso ocorria em qualquer terreiro candomblé e insisti muito sobre não valer a pena ficar lembrando a história da véspera, pois isso só levaria a mais conflitos. Retrospectivamente, imagino que o que eu pretendia era abreviar uma reunião a qual o clima humano e meteorológico estavam tornando insuportável para mim.

Quando eu, ingenuamente, comecei a imaginar, ou a desejar, que a reunião poderia estar chegando ao final, um dos principais envolvidos no conflito da véspera anunciou que estava “entregando seu cargo” (de pai-pequeno) no terreiro. Imediatamente, uma de suas irmãs foi possuída por sua orixá e levada para dentro de um quarto. Ao retornar, percebemos que estava possuída por seu erê, ou seja, pelo que é definido como uma espécie de criança sobrenatural que, usualmente, serve como mensageiro das divindades. E foi esse erê, justamente, que anunciou ter uma mensagem da orixá da mãe de santo: “se as coisas continuarem desse jeito, uma coisa muito ruim vai acontecer”. Alguém começou a chorar, dizendo: “você não estão vendo o que vai acontecer, não?”. Outros começaram a chorar, até que me dei conta de que todos estavam pensando na possível morte da mãe de santo – que, ao contrário de todos, permanecia impávida e aparentemente tranquila. O clima foi se agravando, e várias pessoas começaram a chorar convulsivamente.

Em seguida, o erê advertiu que o que havia anunciado não era o que todos estavam pensando e que o importante era fazer as pazes. Todos permaneceram por um longo tempo em silêncio, até que, não sei bem por que, pedi a palavra. Disse que todos haviam presenciado coisas muito fortes ali; mais uma vez, insisti que o momento era de reflexão, a fim de que, mais tarde, pudéssemos voltar a conversar sobre o assunto. Mais alguns minutos de silêncio e alguém propôs uma reza, com o propósito de encerrar a reunião. Quando eu, mais uma vez, imaginava que a reunião, enfim, ia acabar, o orixá da mãe de santo a possuiu do modo mais suave que eu já presenciara. Ela continuou cantando até que o orixá de seu filho que havia entregado o cargo também o possuiu. Todos reverenciamos e pedimos a bênção aos orixás presentes.

Após todas as saudações, o orixá do pai-pequeno se dirigiu até a orixá da mãe de santo para reverenciá-la. Não sei bem como, mas ele segurava em uma das mãos uma palmatória, a qual geralmente fica pendurada em um dos quartos de santo e que, na véspera, o próprio pai-pequeno havia fixado acima dos atabaques, ao lado de alguns cipós de caboclo, explicando-me que tudo isso devia funcionar como “símbolo da disciplina no candomblé”. Após as saudações, seu orixá entregou a palmatória à orixá da mãe de santo, que a recusou peremptoriamente; ele, então, se ajoelhou e, apoiando-se sobre uma das mãos, usou a outra para bater violentamente por três vezes com a palmatória na mão sobre a qual se apoiava. A palmatória só foi retirada das mãos do orixá com a intervenção das demais pessoas que haviam corrido ao se darem conta do que estava acontecendo, mas antes de se levantar ele ainda bateu no chão violentamente com as duas mãos por umas três vezes.

Nesse momento, a mãe de santo, ainda possuída por sua orixá, passou a ser possuída por sua cabocla; do mesmo modo, seu filho passou a ser possuído por um *mano*, um dos espíritos com que por vezes entra em transe. Foi esse espírito que anunciou: “chega de tristeza, agora é festa”. Ao mesmo tempo, percebi que a cabocla ordenava algo a alguém. Imediatamente, cadeiras e ventiladores que estavam no meio do barracão foram retirados, os atabaques foram descobertos, e teve início uma festa para caboclos que durou o dia inteiro.

Retrospectivamente, o que mais me impressiona nesse episódio é a minha dificuldade em lidar com ele. Por que imaginei ser capaz de abreviar essa reunião a qual eu simplesmente não conseguia suportar? Por que imaginei, em diversos momentos, que ela estava para acabar? De onde vinha, enfim, meu profundo mal-estar com a situação, assim como a dificuldade de realmente entender o que estava ocorrendo?

Certamente há razões psicológicas e mesmo físicas para isso. Como contei, o calor era insuportável, e, além disso, nunca é agradável para um antropólogo que pretende se relacionar bem com todos “os nativos” perceber que estes são, simplesmente, como todo mundo, ao mesmo tempo parecidos e diferentes entre si e prontos para entrar nas disputas mais violentas em torno de temas os quais outros podem considerar banais.

A hipótese do livro que comecei a escrever é que meu mal-estar, assim como minha incompreensão, provinham, antes, do que eu chamaria de natureza *política* da minha própria posição. E digo “política” no sentido mais clássico do termo, ou seja, o que assume como premissa que situações como a presenciada por mim se resumem a disputas entre seres humanos como eu e que, portanto, qualquer divergência pode ser equacionada e talvez superada pelo livre debate e por acordos e pactos. É por isso que a hipótese, levantada por alguns, de que por trás de tudo o que estava em jogo era a disputa pelas presidências da Associação civil do terreiro e do Bloco afro a ele ligado me agradava tanto. E é por isso que eu pensava que meus apelos ao bom senso e à reflexão serviriam para alguma coisa.

No entanto, como o desenrolar dos acontecimentos me lembrou do modo mais direto possível, um terreiro de candomblé não é um espaço político no sentido da noção inventada pelos gregos. Ou seja, não é um espaço exclusivamente humano, onde seres supostamente racionais se defrontam apenas com eles mesmos. Um terreiro está repleto de outros seres e de outras forças, e estes e estas entram em ação mesmo quando o antropólogo não quer.

\* \* \*

Ora, do mesmo modo que ao definir o espaço político os gregos dele excluíram mulheres, crianças, escravos, estrangeiros – e também as forças naturais e os seres sobrenaturais –, creio que ao delimitar o escopo de suas investigações, ou de suas explicações, os antropólogos dele excluíram uma boa parte daquilo que constitui o mundo para a maior parte dos povos os quais estudam. Tomemos um exemplo dos grandes.

No início do quarto, e central, capítulo de seu magnífico livro sobre a feitiçaria entre os Azande (intitulado “A Noção de Bruxaria explica Infortúnios”), Evans-Pritchard escreveu:

Descrevi algumas das características mais proeminentes da feitiçaria no pensamento Zande. Outras serão desenvolvidas neste e nos próximos capítulos. Das descrições Zande a respeito da bruxaria, tira-se a inevitável conclusão de que não se trata de uma realidade objetiva. A condição fisiológica considerada o lugar da bruxaria, e que eu acredito não ser nada mais que a comida passando pelo intestino delgado, é uma condição objetiva, mas as qualidades que eles atribuem a ela e o resto de suas crenças sobre ela são místicas. Bruxos, como os Azande os concebem, não podem existir. No entanto, o conceito de bruxaria fornece a eles uma filosofia natural por meio da qual são explicadas as relações entre os homens e os infortúnios, e meios, prontos e estereotipados, para reagir a esses infortúnios. As crenças em bruxaria compreendem, além disso, um sistema de valores que regula a conduta humana (Evans-Pritchard 1937: 63, tradução minha).

Na edição “abreviada” do livro (elaborada por Eva Gillies), o trecho, resumido no que se tornou o segundo capítulo, é ainda mais direto: “Da forma como os Azande os concebem, bruxos não podem evidentemente existir” (Evans-Pritchard 1976: 18, tradução minha). Não sei dizer por que ou como o advérbio “evidentemente” (“*clearly*”, “claramente”) foi introduzido no que se tornou a primeira frase do parágrafo. Mas isso não altera substancialmente o muito que há a dizer sobre esse trecho.

Em primeiro lugar, que ele não foi escrito por qualquer um, mas pelo, talvez, maior etnógrafo de todos os tempos, capaz de fornecer uma descrição empiricamente rica e analiticamente esclarecedora de um conjunto altamente complexo de fenômenos. O trecho citado abre um capítulo que se segue a três outros, onde a bruxaria zande é minuciosamente descrita, capítulos que seguem, por sua vez, uma introdução que apresenta os Azande e o livro a seus leitores.

Pouco suspeito de falta de empatia com seus nativos, Evans-Pritchard chega mesmo a escrever que “uma vez vi a bruxaria em seu caminho” (Evans-Pritchard 1937: 34, tradução minha) – os Azande sustentando que, sob certas condições, a bruxaria pode ser vista pelos humanos sob a forma de uma luz que se desloca. Desconfiado de que se tratava da lanterna de alguém, Evans-Pritchard constata, na manhã seguinte, a impossibilidade dessa hipótese, enquanto alguns Azande garantem a ele que se tratava mesmo da bruxaria e que a morte de duas pessoas naquela mesma noite só podia confirmar o diagnóstico. Pouco convencido, Evans-Pritchard conclui que: “Nunca descobri sua origem real, que possivelmente era um punhado de grama incendiada por alguém em seu caminho para defecar,

mas a coincidência da direção seguida pela luz e a morte subsequente combinavam bem com as ideias Zande” (Evans-Pritchard 1937: 34, tradução minha).

A segunda coisa a observar é que o que mais chama a atenção na frase de Evans-Pritchard não é tanto a simples decretação da inexistência da bruxaria zande como fenômeno objetivo (poucos antropólogos na década de 1930, e mesmo hoje, diriam o contrário), mas o curioso aposto que ele introduz: “bruxos, como os Azande os concebem, não podem existir” (“witches, as the Azande conceive them, cannot exist” – grifos meus). Isso significa, por um lado, que à inexistência objetiva dos bruxos o autor sente a necessidade de acrescentar a inadequação empírica do saber nativo. Mas parece significar também que, de acordo com *outras concepções*, bruxos poderiam, quem sabe, existir. Que outras concepções são essas é precisamente o que o livro como um todo desenvolve e que o trecho citado já deixa entrever. Afinal, diz Evans-Pritchard, existe uma “condição fisiológica [objetiva] considerada o lugar da bruxaria” – mas esta não é “nada mais que a comida passando pelo intestino delgado”; existe uma falta de conhecimento (empírico) dessa situação; e existem “qualidades” (“místicas”) atribuídas a essa condição objetiva por parte de crenças equivocadas e igualmente místicas.

Nada disso impede, contudo, que a bruxaria exista de uma determinada maneira, que, evidentemente, não é a dos nativos. Na ausência de conhecimentos empíricos, a bruxaria – que Evans-Pritchard significativamente designa como um “conceito” –, por um lado, fornece aos Azande “uma filosofia natural por meio da qual são explicadas as relações entre os homens e os infortúnios, e meios, prontos e estereotipados, para reagir a esses infortúnios”, e, por outro, “um sistema de valores que regula a conduta humana”.

O verdadeiro modo de existência dos bruxos só pode ser, portanto, epistemológico (sob a forma de um conhecimento empiricamente falso, mas que satisfaz a necessidade de explicar o mundo) e/ou sociológico (sob a forma de um sistema de acusações e punições equivocado, mas que preenche a necessidade de “regular a conduta humana”). Aqui, percebe-se, estão as duas vertentes que, desde Evans-Pritchard, pautaram a investigação antropológica da bruxaria e fenômenos análogos, estudados ora como modos (errôneos) de explicação, ora como modos (equivocados) de acusação. De toda forma, disso tudo resulta que bruxaria só pode existir na medida em que seja outra coisa que aquilo que os nativos pensam que é. Ou, se preferirmos, bruxos só podem existir como os antropólogos os concebem.

Qual seria esse modo antropológico de conceber a bruxaria? Aqui, creio, abre-se uma importante bifurcação, e o tipo de antropologia que se faz será de algum modo determinado pelo caminho escolhido. O primeiro, e mais comum, consiste em simplesmente assumir a inexistência dos bruxos como os nativos os concebem, como uma espécie de equívoco ontológico. Ou seja: eles pensam que existe algo que efetivamente não existe – e é a isso que em geral se denomina crença. Essa operação se sustenta na introdução de uma premissa extra-antropológica, ou seja, premissa que desconsidera a impossibilidade de, como escreveu Wagner (1981: 12, tradução minha), o antropólogo não ter “nenhum preconceito e, portanto, nenhuma cultura”. Ou, nas palavras de Strathern comentando Boon (Strathern 1987: 256, nota 13, tradução minha), “o fato de que não há lugar fora de uma cultura ‘exceto em outras culturas ou em seus fragmentos e potencialidades”’ (ver, também, Viveiros de Castro 2002).

É claro que provavelmente todos concordam que essa premissa extra-antropológica só pode provir de uma cultura específica, a saber, a “nossa”. Mas talvez já não seja tão provável que todos admitam que essa cultura apresente um traço que a distingue de todas as demais. A saber, o fato de que ao menos em alguns de seus setores ela se imagina, digamos, menos cultural, ou seja, menos arbitrária, do que as demais. Ou, em termos latourianos, que ela imagine coincidir com a realidade objetiva (Latour 1991). De todos os sentidos comuns do universo, o nosso é o único que também é um “bom senso”, uma vez que pode apelar para as definições do real fornecidas pela “Ciência” (que, aliás, nunca é a própria antropologia) e proclamar seu acesso privilegiado a uma natureza universal à qual as demais culturas estão submetidas, mas que não conhecem.

Isso nos parece tão óbvio – eu diria, tão culturalmente óbvio – que nem se experimenta a necessidade de explicitar inteiramente a questão. Evans-Pritchard, por exemplo, não precisa gastar muito tempo com isso porque sabe que o apelo, explícito ou implícito, a nosso bom senso produzirá o efeito desejado e que – para usar a definição de Deleuze sobre “imagem dogmática do pensamento” – “todo mundo sabe, ninguém pode negar” (Deleuze 1968: 170 – ver todo o capítulo 3) que “bruxos não existem”. E, evidentemente, não apenas bruxos, mas o que se quiser considerar como inexistente: divindades, espíritos e forças misteriosas, certamente, mas também raças, tradições inventadas, genealogias impossíveis, etc.

Isso não significa, de jeito algum, que a alternativa a esse tipo de perspectiva seria a pura decretação, por parte do antropólogo, de que, sim, bruxos existem e é a partir deles que devemos apresentar e explicar o que aprendemos no campo. Primeiro, porque isso continuaria exprimindo a metafísica e arrogante pretensão ocidental de poder triar o que existe e o que não existe. Segundo, e mais importante, porque, como escreveu Clifford Geertz (1983: 57, tradução minha), “uma interpretação antropológica da bruxaria não deve ser escrita por um bruxo nem por um geômetra”. Mas isso não porque se trata, como Geertz parece crer, de encontrar o justo ponto mediano entre proximidade e distância excessiva da experiência vivida; e sim porque explicar o que quer que seja pela ação de bruxos, espíritos ou forças misteriosas é incorrer no mesmo erro de explicar o que quer que seja pela ação dos genes, do clima, dos impulsos individuais, dos valores culturais, das necessidades sociais, e assim por diante. Ou seja, não se trata de uma questão de existência ou inexistência, mas do fato de que em antropologia lidamos com relações, não com substâncias ou mesmo com ações. Nosso problema, conseqüentemente, é como incluir os bruxos (ou o que quer que seja) no conjunto das relações que descrevemos e analisamos.

Quase 20 anos depois da frase sobre os bruxos, de 1937, Evans-Pritchard concluía seu terceiro livro sobre os Nuer do Sudão meridional, aquele sobre sua religião, dizendo que os sacrifícios praticados por esse povo são uma “representação dramática de uma experiência espiritual”. E arrematava com as derradeiras palavras do livro:

O que é essa experiência o antropólogo não pode saber com certeza. Experiências desse tipo não são comunicadas com facilidade mesmo quando as pessoas estão dispostas a fazê-lo e dispõem, para isso, de um vocabulário sofisticado. Ainda que a prece e o sacrifício sejam ações exteriores, a religião nuer é, em última instância, um estado interior. Esse estado é externalizado através de ritos que podemos observar, mas seu

significado depende finalmente de uma tomada de consciência em relação a Deus e ao fato de os homens serem dele dependentes e deverem se resignar à sua vontade. Nesse ponto, o teólogo toma o lugar do antropólogo (Evans-Pritchard 1956: 322, tradução minha).

A justaposição dessa afirmativa com aquela sobre os bruxos Azande pode soar, sem dúvida, como algo paradoxal. Mas talvez seja preciso reconhecer que, na verdade, a única coisa um pouco estranha é que elas sejam assinadas pelo mesmo autor – que, aliás, oscilou entre considerar a antropologia um ramo das ciências naturais, uma disciplina histórica e, mesmo, uma forma de arte. Porque esse aparente paradoxo parece, antes, inscrito na própria constituição da antropologia. Tudo se passa como se, na ausência de uma realidade objetiva última que sirva de referente para a proposição indígena (“bruxos, como os Azande os concebem, não podem existir”), só restasse a opção desse “um estado interior” – na verdade tão real quanto qualquer referente possível, ao qual o antropólogo não teria acesso, mas o teólogo sim. A questão é saber se a antropologia se joga necessariamente entre a noção objetivista de uma realidade a que apenas nós temos acesso, e em relação à qual os outros têm apenas crenças, e a hipótese apenas aparentemente idealista desse estado interior no qual o que quer que seja pode ser considerado crença.

Penso, ao contrário, que a elaboração de um princípio de simetria, ou de simetrização, propriamente antropológico, pode ultrapassar essa escolha aparentemente única. Esse princípio de simetrização exige, por sua vez, uma modificação, de conteúdo e de ênfase, na formulação de Evans-Pritchard sobre os bruxos Azande. Em lugar de dizer “bruxos, como os Azande os concebem, *não podem existir*”, seria preciso sustentar que “bruxos só podem existir *como os Azande os concebem*” – ou como alguém os concebe. Mas exige, também, não confiar em nenhuma teologia para determinar “o que é essa experiência” a qual o antropólogo não pode conhecer com certeza.

As fórmulas gerais da crença (“o que eles pensam que existe eu sei que não existe”, ou “o que eles não sabem que existe eu sei que existe”) ou do ceticismo (“eu não sei o que eles sabem que existe” ou “nenhum de nós sabe o que existe”) devem dar lugar à exploração sistemática “do que eu penso que eles pensam que existe” e “do que eles pensam que eu penso que existe” (com todas as suas refrações: “o que eles pensam que eu penso que eles pensam que existe” e assim por diante). Esta é a bifurcação fundamental da antropologia, e é ela que determina o tipo de exercício antropológico que será praticado: pretender descobrir a verdade dos outros ou cartografar outras verdades.

Pois essa bifurcação está ligada a uma questão sempre recomeçada na história da antropologia, justamente, o grau de verdade que somos capazes de aceitar nos discursos e nas práticas nativas. É claro que nenhum antropólogo deixa de conceder algum grau de verdade a esses discursos e práticas, mas o problema é até onde somos capazes de ir, até onde somos capazes de escutar e de “suportar” a palavra nativa. E grau de verdade não significa aqui, evidentemente, tentar saber se os nativos descrevem corretamente ou não uma realidade objetiva “lá fora”, uma vez que isso exigiria supor a exterioridade de um observador que já sabe de antemão qual é a verdade e que a partir desse acesso privilegiado ao real poderia julgar os outros.

Mas a aceitação da palavra nativa não pode significar, tampouco, limitar-se a repeti-la, uma vez que isso só serviria para duplicar todas as dificuldades que ela coloca para nós.

O problema, portanto, não é apenas até onde *podemos* seguir a palavra nativa, mas também o do ponto em que necessariamente *devemos* dela nos separar. Minha hipótese é que essa separação tem que se dar na medida em que pretendemos (é nossa escolha) colocar em relação mais coisas do que os nativos pretendem fazer. Como escrevi em outra parte, “nosso saber é diferente daquele dos nativos, não por ser mais objetivo, totalizante ou verdadeiro, mas simplesmente porque decidimos *a priori* conferir a todas as histórias que escutamos o mesmo valor” (Goldman 2006: 25). A capacidade de suportar a palavra nativa, levá-la efetivamente a sério e permitir que conduza a reflexão antropológica até seu limite, parece-me ser as variáveis que fazem a diferença na qualidade dos textos antropológicos.

Em suma, não se trata nem de criticar a palavra nativa – desvelando o que haveria por trás dela, o que realmente se quer dizer e, no limite, instruindo o próprio nativo – nem de nela acreditar ou simplesmente repeti-la ou glosá-la. Trata-se de sua *aceitação*, no sentido de que é preciso dela se aproximar ao máximo e com o maior respeito possível, a fim de explorar os efeitos que produz em nosso pensamento e em nós mesmos em geral.

Retornemos à frase de Evans-Pritchard sobre os bruxos. Após sustentar que aquilo que os Azande consideram a bruxaria “é uma condição objetiva” (“a comida passando pelo intestino delgado”), o autor arremata: “mas as qualidades que eles atribuem a ela e o resto de suas crenças sobre ela são místicas”. Não é difícil perceber qual é a referência teórica desse raciocínio – ou, ao menos, desse vocabulário. Em 1934, Evans-Pritchard já havia publicado um artigo sobre “a teoria da mentalidade primitiva de Lévy-Bruhl” (Evans-Pritchard 1934), no qual, além de reconhecer a importância de seu pensamento, pretendia, sem dúvida, torná-lo mais palatável para os antropólogos britânicos. Para isso, contudo, Evans-Pritchard se viu obrigado a simplificar Lévy-Bruhl em um ponto essencial – o do sentido do termo “místico”, tão importante nas primeiras obras desse autor.

Grosso modo, Evans-Pritchard sustenta que, em certas situações, propriedades místicas acrescentam-se, de algum modo, às propriedades objetivas que todos os humanos indiscutivelmente reconhecem no mundo. O que faz, é claro, com que os “primitivos” não sejam assim tão diferentes de nós, mas trai o pensamento de Lévy-Bruhl em um ponto fundamental. Não que se tratasse para ele, como tanto se afirmou, de aprofundar o fosso entre “nós” e “eles”. O problema é, sobretudo, da ordem dos modos de conhecimento.

Confessando, em 1910, utilizar o termo “místico” “na falta de um melhor”, Lévy-Bruhl (1910: 30, tradução minha), se esforçava por demonstrar que o que denominava “misticismo primitivo” consistia em uma percepção de “forças”, “influências” e “ações”, as quais são sentidas como reais, embora não sejam captadas pela sensibilidade propriamente dita. Tudo isso, associado a sensações, sentimentos e representações, é sentido como um bloco indissociável, o que quer dizer, segundo o autor, que “a realidade em que se movem os primitivos é ela própria mística” (Lévy-Bruhl 1910: 30, tradução minha). Assim, não apenas tudo o que existe está dotado de “propriedades místicas”, como estas são tidas como tão objetivas quanto as sensíveis. Isso significa – e este é o ponto fundamental – que a própria distinção entre sensível e místico não teria muito valor para a “mentalidade primitiva”.

É por isso que o misticismo que pode ser encontrado na sociedade ocidental (o do “homem supersticioso, frequentemente também do homem religioso de nossa sociedade”, como escreve Lévy-Bruhl (1910: 67, tradução minha)) não serve para compreender o misticismo primitivo e, ao contrário, tende a dificultar essa compreensão. Isso porque “nosso

misticismo” é dualista, supondo “duas ordens de realidades, umas visíveis e tangíveis, submetidas às leis necessárias do movimento, as outras invisíveis, impalpáveis, ‘espirituais’, formando uma espécie de esfera mística que envolve as primeiras” (Lévy-Bruhl 1910: 67, tradução minha). O misticismo primitivo, entretanto, é monista, uma vez que não supõe a existência de dois mundos, mas apenas de um: “toda realidade é mística, como toda ação, e, por conseguinte, também toda percepção” (Lévy-Bruhl 1910: 67, tradução minha).

Como costuma acontecer tão frequentemente, ao tentar reduzir a distância entre nós e os outros, o que Evans-Pritchard acaba fazendo é tornar os outros versões um pouco pioradas de nós mesmos. O esforço de Lévy-Bruhl, ao contrário, se dirigia no sentido oposto, o de caracterizar uma alteridade que não pudesse ser julgada em nossos próprios termos. O problema, parece, é que somos, há muito tempo e mesmo sem pensar nisso, cartesianos e, principalmente, kantianos. Mas isso não significa que todos os humanos, nem mesmo nós, tenham que o ser nem mesmo que as condições de possibilidade da realidade sejam as mesmas para todo mundo:

A nossos olhos o que não é possível não poderia ser real. Aos seus [dos primitivos], aquilo que sua experiência lhe apresenta como real é aceito como tal, incondicionalmente. Se refletissem acerca disto, diriam sem dúvida que é preciso que isso seja possível, uma vez que isso é (Lévy-Bruhl 1938: 101, tradução minha).

É claro, contudo, que o destino do pensamento de Lévy-Bruhl – primeiro aceito por más razões, depois interpretado com a pior das más vontades e, finalmente, colocado no ostracismo generalizado – deve nos servir de advertência. Sua recusa em aceitar a condição fundadora da antropologia (como dizer em termos que só podem ser os nossos o que é sempre dito em termos que não são os nossos) explica em parte esse destino e sugere que essa recusa só pode conduzir à incompreensão, à incomunicabilidade e, no limite, ao mutismo. Pois como seria possível pensar com categorias que não são nossas sem que elas imediatamente tal se tornassem? E, se fosse possível, como comunicar esse pensamento? Seria o mesmo que se recusar a usar a própria língua e, evidentemente, não poder usar outra porque não pode ser entendida.

Creio que a antropologia entreviu duas “soluções” para esse problema. Uma seria falar uma língua que não é de ninguém e que, paradoxalmente, pode ser entendida por todo mundo – ou ao menos pelos de boa vontade. É a solução universalista, que se exprime seja de modo substancialista, procurando encontrar “o que há de comum em todas as culturas”, seja de modo mais formal, com a determinação das estruturas ou processos comuns, subjacentes a tudo o que há de humano e que permite um entendimento mútuo.

A segunda “solução” não é, como se poderia imaginar, a do relativismo clássico. Este não passa de uma variação sobre o universalismo, em que, no lugar de enfatizar o universal, se sublinha a variação. Como Roland Barthes escreveu, ainda em 1961: “num mundo clássico, a relatividade nunca é vertiginosa porque não é infinita; ela logo se detém no coração inalterável das coisas: é uma segurança, não uma perturbação” (Barthes 1964: 139-140).

Na verdade, tanto no universalismo quanto no relativismo o dualismo de que aparentemente se parte não passa de uma mal disfarçada tríade, com um dos termos em aparen-

te oposição dual ocupando simultaneamente uma posição hierarquicamente superior a partir da qual se pode julgar as demais. “Eles” fazem parte de uma cultura, “nós” fazemos parte de uma cultura; só que, além disso, nós também temos uma ciência, a qual permite decidir em que as culturas são diferentes e semelhantes. *Nós* aparecemos duas vezes, como réus e como juízes; *eles* só aparecem como réus.

A única solução, ou melhor, a única saída, parece-me, foi sugerida há tempos por Pierre Clastres (1979): situar-se na própria partilha para que o dualismo de partida possa conduzir a formas mais interessantes de pluralismo. Ora, situar-se na própria partilha significa traduzir um sistema em outro sem passar por nenhuma terceira instância transcendente ou transcendental.

Como traduzir, contudo, outras formas de pensamento e de prática? Supondo que são da mesma natureza que as nossas? Uma resposta negativa dificilmente ocultaria a arrogância que, como todo saber ocidental, a antropologia comporta. Claro que não seria difícil imaginar uma saída igualmente hierarquizante, mas invertida. Basta uma maior complacência com a riqueza do mundo vivido e coisas assim, e uma maior nostalgia pela suposta perda de um contato direto com ele, para que nosso pensamento seja convertido em uma forma mais ou menos espúria, ou ao menos impotente, de um pensamento humano mais ligado ao real, mais espontâneo, etc.

Por outro lado, não estou tão certo de que a solução “democratizante” nos livre de todos os problemas. Afinal, quem disse que para pensar é preciso pensar como nós? Quem garante que o pequeno acidente filosófico grego ou o nascimento das ciências modernas possuam uma tal dignidade que só eles poderiam assegurar direitos de cidadania a outras formas de pensamento? Não estaríamos aqui às voltas com uma espécie de metaetnocentrismo, que só recusa o etnocentrismo mais imediato (somos melhores do que eles) com a condição de que eles sejam iguais a nós? Ou com uma dessas formas de tolerância que, como demonstrou Isabelle Stengers (2003), constituem apenas a outra face da arrogância universalista? Tolerância pronta a aceitar tudo desde que se pareça com aquilo que nós mesmos fazemos. Ora, sem hierarquização e sem democratismo, o que nos resta senão as relações transversais de que nos fala Félix Guattari?

A singularidade da antropologia só pode ser afirmada, então, quando ela é concebida, de acordo com as palavras de Tim Ingold (1992: 695-696, tradução minha), como “filosofia com o povo dentro” (“Anthropology is philosophy with the people in”). Ou como ciência com o povo, ou os povos, dentro, porque, afinal, tudo sempre começa com um encontro muito concreto a partir do qual nossos problemas são colocados. Mas uma filosofia ou uma ciência com o povo ou os povos dentro nos reconduz ao já mencionado caráter intrinsecamente paradoxal da antropologia. No entanto, e ao contrário de outras ciências humanas, o fato de lidar com saberes dominados e mundos alternativos fez com que a antropologia, por mais enraizada que esteja na razão ocidental, jamais tenha conseguido se livrar de um impulso que a conduz ao diálogo com o que Clastres denominava as “línguas estranhas” que o Ocidente não gosta de reconhecer.

Como observou Stengers, o problema de uma herança não é o fato de a recebermos, mas o que fazemos com ela. Não me parece, entretanto, que a dupla herança da antropologia derive, como se costuma repetir com demasiada frequência, de sua ligação com tendências supostamente opostas do pensamento ocidental, Iluminismo e Romantismo,

individualismo e holismo, racionalismo e emocionalismo. Porque tudo isso, claro, está do mesmo lado, o nosso. A originalidade da antropologia só pode provir, como Clastres (1979) também sugeriu, de seu duplo vínculo com o que ele denominava “a grande partilha entre a civilização ocidental e as civilizações primitivas”.

Esse duplo vínculo, contudo, deve aqui ser entendido também, e principalmente, no sentido, ao mesmo tempo ameaçador e criativo, do *double bind*, proposto por Gregory Bateson. Como se sabe, Bateson definiu o *double bind* como uma situação, composta de uma série de “ingredientes”, que pode conduzir à esquizofrenia:

1. “Duas ou mais pessoas”, uma das quais é a “vítima”;
2. Uma “experiência repetida”, ou seja, o *double bind* não é uma “única experiência traumática”;
3. “Uma injunção primária negativa” que pode assumir as formas “não faça isso e aquilo ou eu o punirei” ou “se você não fizer isso e aquilo eu o punirei”;
4. “Uma injunção secundária conflitante com a primeira em um nível mais abstrato, e como a primeira reforçada por punições ou sinais que ameaçam a sobrevivência”: “não veja isso como uma punição” ou “não questione o meu amor do qual a proibição primária é (ou não é) um exemplo” ou “não se submeta às minhas punições” [...];
5. “Uma injunção negativa terciária proibindo a vítima de escapar do campo”: “a fuga [...] é tornada impossível por meio de certos dispositivos que não são puramente negativos, por exemplo, promessas inconstantes de amor e coisas semelhantes”;
6. “Por fim, o conjunto completo de ingredientes se torna desnecessário quando a vítima aprendeu a perceber seu universo segundo padrões de *double bind*” (Bateson 1972: 206-207, tradução minha).

No nosso caso, nós, antropólogos (“vítimas”), recebemos repetidas vezes a injunção primária negativa “não se pode entender as outras sociedades do ponto de vista da nossa”; uma injunção secundária conflitante, que lembra o tempo todo que a antropologia, afinal, é parte da “tradição ocidental” e não pode sair dela. Enfim, uma situação na qual, como escreveu Bateson (1972: 201, tradução minha), “não importa o que alguém faça, ‘não pode vencer’”. Assim, se aceitar esses termos, a antropologia já perdeu.

Por outro lado, Bateson também ensinou que o duplo vínculo só conduz à esquizofrenia quando não se é capaz de saltar do nível no qual a contradição é insuperável para outro em que ela não apenas pode ser superada como se torna produtiva: “o único modo pelo qual a criança pode realmente escapar da situação é comentando a posição contraditória em que sua mãe a colocou” (Bateson 1972: 215, tradução minha). Em outros termos, penso que por *double bind* deveríamos entender não apenas um “duplo vínculo”, mas uma espécie de “duplo vinco” ou “dupla dobra”, no sentido que Deleuze (1988) confere ao termo, o qual somos obrigados a aplicar no ponto de encontro de diferentes forças do pensamento se quisermos de fato escapar da situação esquizofrenizante e chegar ao polo criativo.

\* \* \*

Há um trecho muito famoso na “Aula Inaugural”, com a qual Lévi-Strauss, em 1960, começou seus cursos no *Collège de France*. A primeira parte é muito citada: “Esta atitude empírica de Mauss explica que ele tenha, tão rapidamente, superado a repugnância que Durkheim havia começado a sentir no que diz respeito às investigações etnográficas. ‘O que importa, dizia Mauss, é o Melanésio de tal ou tal ilha...’” (Lévi-Strauss 1973: 7, tradução nossa).

Já a segunda parte não costuma ser tão citada assim: “Contra o teórico, o observador deve ter sempre a palavra final; e contra o observador, o indígena” (Lévi-Strauss 1973: 7, tradução minha).

A terceira, enfim, talvez explique porque a segunda soa algo estranha vindo de um autor como Lévi-Strauss: “Enfim, atrás das interpretações racionalizadas do indígena – que se institui frequentemente observador e até mesmo teórico de sua própria sociedade – dever-se-ão procurar as ‘categorias inconscientes’” (Lévi-Strauss 1973: 7, tradução minha).

Aqui, eu sugeriria seguir a máxima “faz o que eu mando, não o que eu faço” e focar justamente na segunda parte do trecho. Mas não como um grande princípio nem mesmo como regra metodológica destinada a “solucionar” nossos problemas; apenas como algo que faz parte de uma técnica de composição, algo ao qual o antropólogo deve se submeter ininterruptamente quando está pensando ou escrevendo. É nesse sentido que as noções as quais os antropólogos sempre têm o cuidado de adjetivar como “nativas” (ideias, representações, categorias...) devem ser submetidas ao teste de serem pensadas como se não fossem apenas isso, mas conceitos, teorias, filosofias... Esse tratamento significa fundamentalmente que elas servem para desestabilizar nosso próprio pensamento e, para falar mais uma vez como Stengers, para nos obrigar mais a aprender do que a julgar.

Deleuze & Guattari escreveram que “a imagem do pensamento [é] a imagem que ele se dá do que significa pensar, fazer uso do pensamento, se orientar no pensamento” (Deleuze & Guattari 1991: 39-40, tradução minha). Do mesmo modo, e mais modestamente, creio que existam “imagens da antropologia”, que, ao longo da história da disciplina, tentam definir o que significa praticá-la. Elas não são sucessivas, mas coexistentes, ainda que sua força varie de época para época.

Assim, quando Tylor (1871: 453, tradução minha) escreveu a última frase de *Primitive Culture* – “Assim, ao mesmo tempo ativa no auxílio do progresso e na remoção dos atrasos, a ciência da cultura é essencialmente uma ciência do reformador” –, ele não apenas fundava uma disciplina como estabelecia uma certa “imagem da antropologia”. De fato, da administração colonial às políticas de segurança pública, passando pelos programas de inclusão e de salvamento, essa imagem da antropologia como “ciência do reformador social” parece ser particularmente renitente. Mais do que isso, parece ser uma imagem da qual nunca conseguimos nos livrar inteiramente: a antropologia como ciência destinada a extirpar as superstições e a contribuir para a edificação dos ignorantes. Além do mais, na medida em que o espírito humano é um só, os ignorantes não são apenas os “primitivos” das outras sociedades, e o mundo, mesmo o civilizado, ainda está cheio de gente que acredita em bruxos, fantasmas e outras coisas que “não podem existir”. A tarefa da antropologia seria, pois, não apenas detectar essas ilusões, mas viabilizar uma espécie de terapia capaz de curar as pessoas de sua própria ignorância. Na mudança de paradigma que vivemos atualmente, os bruxos já não importam tanto, mas coisas como raça e tradição sim,

e não faltam aqueles que pretendem ensinar aos ignorantes que essas coisas não existem (ou que existem), independentemente do que eles achem disso. A ideia de que as pessoas se enganam a respeito do real e de si mesmas (mas o antropólogo não) parece situada no coração da antropologia.

É aqui, creio, que se situa o que poderíamos considerar a incidência propriamente antropológica do chamado princípio de simetria. Como se sabe, Bruno Latour – seguindo Michel Callon – estabeleceu uma distinção entre o que denomina “primeiro princípio de simetria” e “princípio de simetria generalizada”. Enquanto o primeiro apenas se recusa a aceitar a triagem entre o que as ciências consideram, numa determinada época, o verdadeiro e o falso, e pretende explicá-los “com os mesmos termos” (Latour 1991: 129, tradução minha), o segundo recusa igualmente a possibilidade de que os termos utilizados provenham das “ciências da sociedade”.

A distinção latouriana faz parte do projeto de estabelecer uma “antropologia simétrica”, capaz de estudar os “modernos” nos mesmos termos em que a antropologia, digamos, tradicional estudaria os “outros”. O projeto de Latour me parece, entretanto, condicionado por duas importantes variáveis. Primeiro, por uma certa imagem da antropologia “dos outros”. Como ele mesmo disse a François Ewald, “os conceitos desenvolvidos pela antropologia me seduziram menos que seus métodos” (Latour 2003: 7, tradução minha). É isso o que explica a de outro modo estranha mudança de posição do autor em relação à antropologia. Pois se *Jamais Fomos Modernos*, de 1991, anunciava uma “antropologia simétrica” e elegia a antropologia em geral como modelo de descrição de uma antropologia de nós mesmos, a sequência da obra de Latour parece tê-lo encaminhado, antes, para uma nova sociologia. Assim, em 2005, ele escreverá que, para que a sociologia possa enfim se tornar tão boa quanto a antropologia, é necessário “conceder aos membros das sociedades contemporâneas tanta flexibilidade para se definirem a si mesmos quanto aquela oferecida pelos etnógrafos” (Latour 2005: 41, tradução minha).

Essa derradeira e aparente homenagem, contudo, logo se converte em crítica aberta. Pois tudo indica que a sociologia não seja apenas “tão boa” quanto a antropologia, mas melhor do que ela, na medida em que não é prisioneira do “culturalismo” e do “exotismo” que tornam a antropologia incapaz de passar da “metafísica” da diversidade dos mundos à ontologia” (Latour 1996: 117, tradução minha) do mundo comum. Incapacidade que acaba por reduzir essas metafísicas a simples representações as quais alimentam um relativismo cultural, que, no final de contas, acaba por pressupor a unidade de um mundo explicável pela ciência.

A outra variável que me parece condicionar o projeto de antropologia simétrica que Latour vai progressivamente abandonando é o fato de desconsiderar a assimetria entre a situação de pesquisa da antropologia dos outros e aquela da antropologia de nós mesmos – não, claro, a assimetria entre os outros e nós, cujo reconhecimento e tentativa de superação estão na base do pensamento de Latour. Assim, a antropologia dos modernos, que deve justamente partir de uma antropologia da ciência, deve superar nossa tendência a conferir à ciência o direito de definir nossa realidade e deve evitar conferir aos cientistas o poder de impor como pontos de vista privilegiados os recortes e categorias que, ao contrário, tratam justamente de estudar enquanto antropólogos.

O problema é que, em geral, a antropologia dos outros parte de uma situação muito diferente. Os discursos daqueles que estuda, ao contrário do discurso científico, são em geral considerados falsos ou, em todo caso, como enunciando uma verdade que não é a nossa e a qual tendemos a imaginar como menos verdadeira. Isso significa que a simetria entre a análise das práticas científicas e aquelas dos outros só pode ser obtida mediante a introdução de uma assimetria compensatória, destinada a corrigir uma situação assimétrica inicial. Mais, ou menos, que uma “antropologia simétrica”, trata-se, então, de elaborar simetriações antropológicas. Só assim o potencial de desestabilização que o pensamento dos outros possui em relação a nossos modos de pensar e definir o real pode ser explorado e revelado em toda a sua potência.

O encontro antropológico desemboca, pois, sempre em um problema de tradução (ver Asad 1986). Mas a tradução antropológica não tem nada a ver com representação, explicação ou compreensão; tem a ver com agenciamentos. Fazer antropologia significa a construção de um discurso indireto livre no qual se imbricam a palavra nativa e aquela da antropologia. Nesse processo, aquilo que se traduz são práticas discursivas e não discursivas minoritárias, quer dizer, aquelas que, como escreveu Foucault (1994: 163-164), “foram sepultadas, mascaradas em coerências funcionais ou em sistematizações formais” e que foram “desqualificadas como não competentes ou insuficientemente elaboradas”. Aquilo por meio do que se traduz são noções e conceitos da nossa própria tradição criados ou escolhidos entre os que apresentam alguma ressonância com o que deve ser traduzido. Essa tradução torna mais inteligível e potencializa aquilo que se traduz e, ao mesmo tempo, perturba e desestabiliza aquilo por meio de que se traduz.

## Referências

- ASAD, Talal. 1986. “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology”. In: James Clifford & George Marcus (ed.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press. pp. 141-164.
- BARTHES, Roland. [1961] 1964. “De Part et d’Autre”. In: Roland Barthes, *Essais Critiques*. Paris: Seuil. pp. 167-174
- BATESON, Gregory. [1956] 1972. “Toward a Theory of Schizophrenia”. In: Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 153-170.
- CLASTRES, Pierre. [1968] 1979. “Entre Silence et Dialogue”. In: Raymond Bellour et Cathérine Clément (org.), *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard, Paris. pp. 33-38.
- DELEUZE, Gilles. 1968. *Différence et Répétition*. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Le pli. Leibniz et le Baroque*. Paris: Minuit.
- \_\_\_\_\_. [1985] 1990. “Les Intercesseurs”. In: Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*. Paris: Minuit. pp. 165-184.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1991. *Qu’est ce que la Philosophie*. Paris: Minuit.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1934. “Lévy-Bruhl’s Theory of Primitive Mentality”. *Bulle-*

- tin of the Faculty of Arts, Egyptian University, Cairo (University of Egypt)*, 2(1):1-36.
- \_\_\_\_\_. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1976. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (abridged with an introduction by Eva Gillies). Oxford: Clarendon Press.
- FOUCAULT, Michel. [1976] 1994. "Cours du 7 janvier 1976". In: Michel Foucault, *Dits et Écrits* (vol. 3). Paris: Gallimard. pp. 160-175.
- GEERTZ, Clifford. 1983. "'From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding". In: Clifford Geertz, *Local knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books. pp. 55-70.
- GOLDMAN, Marcio. 1984. *A Possessão e a Construção Ritual da Pessoa no Candomblé*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Razão e Diferença: Sobre Lucien Lévy-Bruhl*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Razão e Diferença: Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/Editora Grypho.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Como Funciona a Democracia: Uma Teoria Etnográfica da Política*. Rio de Janeiro: Editora 7Letras.
- INGOLD, Tim. 1992. "Editorial". *Man*, 27(4):693-696.
- LATOUR, Bruno. 1991. *Nous n'Avons Jamais Été Modernes. Essai d'Anthropologie Symétrique*. Paris: La Découverte.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Petite Réflexion sur le Culte Moderne des Dieux Faitiches*. Paris: Synthélabo.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Un Monde Pluriel mais Commun. Entretiens avec François Ewald*. Paris: La Découverte.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. [1960] 1973. "Le Champ de l'Anthropologie". In: Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon, 1973. pp. 11-44.
- LÉVY-BRUHL. 1910. *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*. Paris: PUF.
- \_\_\_\_\_. 1938. *L'Expérience Mystique et les Symboles chez les Primitifs*. Paris: Félix Alcan.
- OVERING, Joanna. 1985. "Introduction". In: Joanna Overing (ed.), *Reason and Morality*. London: Tavistock (A.S.A. Monographs 24). pp. 1-28.
- STENGERS, Isabelle. [1997] 2003. "Cosmopolitiques 7. Pour en Finir avec la Tolérance". In: Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques II*. Paris: La Découverte. pp. 285-399.
- STRATHERN, Marilyn. 1987. "Out of Context: the Persuasive Fictions of Anthropology". *Current Anthropology*, 28(3):251-281.
- TYLOR, Edward Burnett. 1871. *Primitive Culture*. London: John Murray.
- VEYNE, Paul. 1978. *Comment on Écrit l'Histoire*. Paris: Seuil.

24 | Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia)

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "O Nativo Relativo". *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 8(1):113-148.

WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture* (2nd edition revised and expanded). Chicago: University of Chicago Press.

## A identidade Samo

Françoise Héritier<sup>1</sup>

Collège de France

### Resumo

Neste artigo, Françoise Héritier analisa como se constrói a identidade Samo, grupo do noroeste do Alto Volta, atual Burkina Fasso. Para isso, a autora analisa o modo como esse povo elabora a pessoa e o que essas representações revelam das relações entre os sexos. Um dos principais conceitos implicados na construção da identidade Samo – destino individual – se exprime justamente no ponto sensível do contato entre dois mundos radicalmente distintos: o mundo socializado sobre bases agnáticas da masculinidade e o mundo, aparentemente anômico, em referência ao precedente, da feminilidade. Héritier demonstra etnograficamente como os Samo constroem um universo propriamente feminino com leis próprias de transmissão, distintas daquelas implicadas pela patrilinearidade e pela solidariedade da linhagem. Este universo feminino transmite a fecundidade e é o canal de comunicação direta com as potências da floresta, que não é feita pelos homens, responsáveis pela solidariedade da linhagem, pela realização dos casamentos, pelos cultos aos ancestrais e sacrifícios que mantêm a coesão da aldeia. É justamente nesse encontro de mundos que se constrói a identidade Samo, quando a regra social coletiva se encarna no indivíduo, atribuindo-lhe um lugar, um nome e um papel que são razão de sua situação genealógica e cronológica em uma linhagem dada.

**Palavras-chave:** Samo, identidade, pessoa, feminino, masculino

---

1 Françoise Héritier (F. Héritier-Izard, F. Héritier-Augé), nascida em 15/11/1933, fez pesquisa de campo no Mali e em Burkina Fasso, especialista em parentesco, simbolismo do corpo, gênero e sexo, pesquisadora do CNRS, professora e diretora de estudos da École des Hautes Études en Sciences Sociales, diretora do Laboratório de Antropologia Social do Collège de France (1982-1999), assumiu em 1983 a cátedra “Estudo comparado das sociedades africanas” do Collège de France, onde é professor honorária, sucedendo a C.Lévi-Strauss e sendo sucedida por Ph. Descola na cadeira de antropologia. Seus livros estão listados ao final do artigo, muitos traduzidos em várias línguas.

A R@u agradece à autora pela permissão para publicação deste artigo, que apareceu originalmente no volume *L'Identité*, seminário dirigido por Claude Lévi-Strauss em 1974-75 (Paris: Gasset, 1977).

## Resumé

Dans le present article Françoise Héritier analyse comment est construite l'identité Samo. Pour cela, l'auteur examine la façon dont ce peuple se représente la personne et ce que ces représentations révèlent des rapports entre sexes. Un des principaux concepts impliqués dans la construction de l'identité Samo – destin individuel – est précisément exprimé dans le point sensible du contact entre deux mondes radicalement distincts: le monde socialisé sur bases agnatiques de la masculinité et le monde anomique en apparence, par référence au précédent, de la féminité. Les données ethnographiques montrent comment les Samo construisent un univers proprement féminin avec ses lois propres de transmission, distinctes de celles impliquées par la patrilinearité et la solidarité lignagère. Cet univers féminin transmet la fécondité et est en communication directe avec les puissances de brousse, ce qui n'est pas faite par les hommes, chargés de faire la solidarité lignagère, la mise en acte du mariage légitime, le culte des ancêtres et les sacrifices qui maintiennent la cohésion villageoise. Il est précisément dans cette rencontre de mondes que l'identité Samo est construite, quand la règle sociale collective s'incarne dans l'individu et lui donne son identité en lui assignant une place, un nom et un rôle qui doit être le sien en raison de sa situation généalogique et chronologique dans un lignage donnée.

**Mots-clé:** Samo, identité, personne, féminin, masculin

Esta exposição terá duas partes. Na primeira, analisarei sucintamente o modo como os Samo representam a pessoa e o que essas representações revelam das relações entre os sexos (ou, pelo menos, da representação dessas relações).<sup>2</sup> Na segunda, retomarei e discutirei esses dados etnográficos para tentar descobrir onde se situa a identidade da pessoa samo, se é que entre eles esse conceito possui um sentido.

Dentre os diferentes componentes da pessoa entre os Samo,<sup>3</sup> retenho como objeto central desta análise aquele imperfeitamente traduzido pelo termo “destino individual”: em samo, *leperε*. Meu propósito é mostrar, a partir do estudo dessa noção e dos rituais associados, que esta manifesta o ponto sensível do contato entre dois mundos radicalmente distintos, o mundo socializado sobre bases agnáticas da masculinidade e o mundo aparentemente anômico, em referência ao precedente, da feminilidade. Entretanto, serei obrigada a acessar outros elementos, componentes ou atributos da pessoa; assim, convém apresentá-los logo de início.

Em todo ser humano (*mityi*, no sentido de *homo*), os Samo reconhecem a presença de nove *componentes*, necessários em graus variados, alguns podendo ser apenas sinais da existência de outros, mas cuja associação faz a unidade da pessoa. A esses nove componentes se junta aquilo que chamo *atributos*, que ora especificam sua identidade social, ora estabelecem uma relação entre o homem em si e o mundo extra-humano.

2 Esta parte foi publicada sob o título “Universo feminino e destino individual entre os Samo” em *La Notion de personne na Afrique Noire, Colloques Internationaux du C.N.R.S.*, n. 544, Paris.

3 População no noroeste da Haute-Volta (atual Burkina Fasso – Nota da Tradução).

Todo ser humano é assim feito da conjunção de um corpo (*mε*), de sangue (*miya*), de sombra (*nyisile*), de calor e de suor (*tátáre*), do sopro (*sisi*), da vida (*nyìni*), do pensamento (*yíri*), do duplo (*mere*) e, enfim, do destino individual (*leperε*).<sup>4</sup>

A esses nove componentes somam-se os atributos: o nome, marca social que situa o indivíduo em seu lugar (*tɔ*); o homônimo surreal (*tōma*) – toda criança deriva de uma potência extra-humana identificada pelos adivinhos, e todo nascimento é, assim, a marca da tolerância para com a vida humana da parte de forças que, por natureza, lhe são hostis (*tōma* é igualmente o termo pelo qual se designam e se chamam duas pessoas que têm o mesmo nome); a marca da hereditariedade (*bɔre*) – um componente de um ancestral se encarna num recém-nascido, o *bɔrebɔ*, e comunica aos seus atos futuros uma inflexão e um estilo particulares, facilmente reconhecíveis, mas nem toda pessoa é necessariamente o *bɔrebɔ* de um ancestral, algumas crianças não têm *bɔre*, e alguns ancestrais escolhem deliberadamente não “voltar”; enfim, a presença de espíritos, da floresta ou domésticos, hostis ou benéficos, vindos em dupla e escolhendo um indivíduo como suporte particular, determinando para este indivíduo, segundo o caso, a clarividência ou a loucura (os *pa-tara*).

*Me*, o corpo, e particularmente a carne, é dado à criança pela mãe, o sangue (*myia*) lhe é fornecido pelo pai. *Sisi*, o sopro, penetra na criança e segue o ritmo da respiração materna, no terceiro estágio reconhecido da gravidez, momento em que o embrião toma definitivamente a forma humana, abandonando as primeiras formas de lagarto ou de sapo, e quando os cabelos começam a crescer. Ele é veiculado no ser humano pelo sangue do coração, que não se mistura ao sangue do corpo, que veicula *nyìni*, a vida. *Nyìni* penetra no indivíduo no nascimento, no momento do primeiro espirro. *Nyìni* banha o mundo e todo ser vivo, de qualquer ordem que seja, que dele detém uma parcela de qualidade equivalente. Ele é absolutamente individual, não transmitido pelos pais. Nada de particular manifesta sua presença, mas sem essa presença não se pode viver. Ele não deixa jamais o corpo, a não ser dois ou três dias antes da morte, para chorar à noite o seu fim próximo. Ele morre com o corpo, enegrece no sangue, apodrece com a carne na tumba e persiste de forma atenuada nos ossos. Se os sacudirmos, *nyìni* desaparece completamente. *Tátáre*, o calor do corpo e o suor, são os sinais evidentes de sua presença no corpo e são adquiridos de forma natural no nascimento. *Yíri*, o pensamento, não é necessário para a realização da vida; esse elemento tem ele próprio dois aspectos: *yeyera*, o entendimento, a faculdade de conceber e de compreender, e *táse*, a consciência de si e da duração e a faculdade imaginativa, que se traduz essencialmente nos atos de lembrar e de prever.

*Nyisile* é a sombra do corpo. Ela existe de forma necessária, ainda que não tenha papel particular, mas a existência de uma sombra dupla e às vezes tripla, sob certas condições (duas sombras pálidas, ligeiramente deslocadas, enquadrando uma sombra central, obscura), é a prova evidente de uma característica do *mere* (duplo) do qual falaremos em seguida.

*Mere* é o que é imortal no homem. Ele lhe é dado por Deus (*la bunkunu*) no seio da mãe,

4 Os acentos são reservados à noção dos tons. As traduções francesas, por mais imperfeitas e aproximativas que sejam, são propostas aqui na medida em que oferecem a vantagem de serem para o ouvinte ou leitor mais evocativas que os termos vernaculares empregados sozinhos.

ao mesmo tempo que *sisi*, ou seja, no momento do surgimento dos cabelos. Como *nyini*, não é um componente próprio somente ao homem. As plantas, particularmente as grandes árvores e os cereais, os animais, alguns elementos inertes, como a argila e o ferro, também têm um *merε*. A Terra também. O *merε* deixa o corpo do homem adormecido a cada noite em peregrinações que o leva a aventuras cuja substância é comunicada ao homem por intermédio do sonho. Ele se reinsere naturalmente ao corpo, na condição de que não tenha sido modificada a posição daquele que dormia ou que ele não tenha sido acordado de sobressalto. Durante essas saídas, ele contrai doenças que transmite em seguida ao corpo e é também objeto de ataques de feiticeiros, que saem igualmente em sua forma de *merε*. O ataque de feitiçaria é a empreita de um *merε* forte sobre um *merε* fraco. Ele deixa definitivamente o homem três ou quatro anos antes da morte real, dependendo do sexo, em todos os casos que não derivam de uma morte brutal (acidentes, guerra, relâmpagos, etc.). Pode depois ser visto durante o dia, enquanto caminha para reencontrar o caminho da aldeia dos mortos, por aqueles chamados de “clarividentes” (*ye diendie uleno*). Ele tem a mesma aparência que o homem vivo, aparência vestida por aparências de vestimentas, mas sua carne é consistente quando tocada, e seu sangue escorre se o ferimos (os machucados que poderia sofrer são transpostos *ipso facto* ao corpo). Mas ele não tem fala, e seus punhos são fechados. São esses os sinais distintivos que permitem aos clarividentes reconhecer sua natureza de *merε*. Se eles se aproximam e lhe abrem a mão, eles nela encontrarão ora excrementos – o que quer dizer que a viagem que se inicia não tem retorno possível –, ora objetos que indicam a natureza do sacrifício que o homem, informado pelo clarividente, deve fazer para que seu *merε* o reintegre. Todo homem que teve a sorte de ter obtido algum tipo de adiamento usa um bracelete especial, o *dwázane*, literalmente o “bracelete que prende”, chamado também de “bracelete de retorno da alma”. Os clarividentes frequentemente são crianças. Alguns animais, os cavalos, os bois e, sobretudo, os gatos também têm esse poder de sentir e reconhecer a presença de *merε* em seu caminho, ou, para o gato, de reconhecer a ausência do *merε* das pessoas da casa. Em seguida, ele foge.

Após a morte, quando desaparecem definitivamente os outros oito componentes que o acompanharam durante a vida, o *merε* começa a primeira “vida de morte” na primeira aldeia dos mortos. Ele atualiza, então, oito novos componentes que possuía virtualmente durante a “vida de vivo” e recria, dessa maneira, uma pessoa. Nessa “vida de morto”, o homem renova os laços que tinha, em sua vida precedente, com seu círculo familiar, com quem deste o precedeu na tumba, ou cria para si novos laços matrimoniais ou de residência.

Dessa maneira nascem, na aldeia dos mortos, novos seres que não conheceram a vida de vivo. O homem morre, em seguida, uma segunda morte, que é a primeira “morte de morto” (*die fō die*), e desaparece a segunda série de oito componentes que acompanhavam seu *merε*, e este último passa à segunda aldeia dos mortos, onde ele atualiza de novo oito componentes igualmente em potência em suas duas vidas precedentes. Ele morrerá, após ter levado uma vida análoga à vida de vivo, a segunda “morte de morto”, quando irão perecer seus oito últimos componentes. Após essa sucessão de ascensões, o *merε* imortal do homem se transforma seja em árvore, e muda então de suporte, permanecendo na mesma variedade cada vez que seu suporte morra, seja, o que é menos frequente, em espírito de uma espécie particular, os *dyrin’patara*, ou espíritos dos mortos, que são puramente domésticos. Na árvore, o *merε* do homem coabita com o *merε* da árvore, igualmente imortal. Não se trata de qualquer árvore, mas de grandes árvores cuja seiva não

escorre de modo aparente quando são feridas – tamarineiro, videira, *khaya senegalensis*<sup>5</sup> baobá, *parkia biglobosa*, *poupartia birrea*, *gardenia esculantus* – e que não possuem espinhos (os *mere* dos homens não vão ainda nos *balanzans*, cujo tronco é espinhoso).

Ainda que não haja correspondência temporal exata com o mundo dos vivos, as duas “vidas da morte” correspondem ao tempo no qual os homens sacrificam nomeadamente sobre os altares *ya lɔɔ*, altar do pai, e *yilo lɔɔ*, altar do pai do pai. Assim que, de uma série de irmãos que sacrificavam ao altar de seu pai e do pai de seu pai, o último vem a morrer, os altares acabam, de certa forma, deslocados um nível. A geração seguinte sacrificará no *yilo lɔɔ* para o ancestral que residia no *ya lɔɔ* da geração precedente. O bisavô, para quem cessam então os sacrifícios específicos (e de quem ninguém mais se recorda...), reencontra todos os ancestrais de sua linhagem no grande altar dos mortos (*dirimba lɔdolo*), um dos três principais altares da casa dos mortos de uma linhagem. Admite-se assim que ele tenha esgotado, talvez em uma temporalidade diferente, suas duas vidas de morto e que tenha iniciado sua vida eterna de árvore. É somente durante o tempo em que reside na primeira aldeia dos mortos que um ancestral pode voltar, se desejar, em um novo suporte, sob o aspecto do *bɔre*. Esse retorno se faz, em geral, no máximo, seis anos após a morte. O que retorna em uma criança é o *nyiri* do falecido, seu pensamento, do qual se reconhece a marca nas ações da criança. Ele não lhe dita seus atos, mas lhe confere uma forma e um estilo particulares, facilmente discerníveis por aqueles que conheceram o falecido. O *yiri* não tem outros conhecimentos além daqueles que o homem teve enquanto vivo. Um homem retorna no filho ou nos netos de seus filhos e de suas irmãs, uma mulher retorna nas filhas de seus filhos ou nas filhas de suas filhas.

No momento em que vem ao mundo, no instante em que a vida o penetra, o homem declara o que será sua morte. *Lepepe* significa literalmente “a boca fala”. É o selo irremediável de sua vida e de sua morte que o recém-nascido determina nascendo. Deus faz pronunciar seu destino à criança. No ventre da mãe, considera-se que o feto está em comunicação direta com Deus, único estado em que isso é possível. Uma vez que ele o assumiu, quando sua boca falou, o homem torna-se responsável pelo seu destino, que é um destino de morte, dado que todos os homens devem morrer e são eles mesmos que assim desejaram. Quando os homens viviam no céu, eles não morriam. Como eles se multiplicaram muito, por iniciativa divina alguns dentre eles desceram à terra com ajuda de um ferreiro. Mitos detalhados contam essa descida sobre a terra e a organização social que dela resultou. Na terra, os homens também não morriam. Dando-se conta que a imortalidade, assim como a velhice e a impotência total que a acompanha, era insuportável, eles desejaram e procuraram a morte. Alguns *zumbri* de coveiros (o *zumbri* é o nome de louvor de uma linhagem) contam como os coveiros receberam a missão de ir comprar a morte com um gato e, em seguida, inventaram as técnicas que a acompanham. Se Deus, então, quis a morte, foi porque os homens a solicitaram. Cada ser humano a retoma a cada vez sob sua responsabilidade, inscrita em seu destino individual. Em cada uma das atualizações dos componentes suscitada pelo *mere* nos diferentes limites mortuários que ele supera (morte de vivo, primeira morte de morto), um novo *lepepe* é decretado, que não deve nada ao anterior. Uma criança que morre muito jovem em sua vida de vivo pode ter longas e frutíferas vidas em suas vidas sucessivas de morto.

5 Espécie de mogno africano (NT).

No *tutombo*, interrogatório do cadáver para conhecer a causa da morte, a primeira questão que se coloca ao corpo concerne a seu *leperε*:

“Olhe toda essa gente reunida por ti; eles te colocaram nessa maca, se tens algo a dizer, venha primeiro pegar água e beber.

Vieste e bebeste a água. Essa coisa [i.e., a morte] que te encontrou, se é seu *loro* [altar pessoal que representa o *leperε*], aproxima-te; se é teu *leperε* que te matou, siga”.

Se a resposta é negativa, se não é a pura vontade do *leperε* que está em questão, mas um acidente particular, igualmente determinado pelo *leperε*, segue-se o interrogatório:

“Se é algo com o teu pai, aproxima-te

Se é algo com a tua mãe, aproxima-te

Se é algo que concerne somente a ti, aproxima-te [transgressão de uma proibição, tomada de um altar decisório<sup>6</sup> sem ter perguntado a opinião dos próximos, etc.]

Se alguém te matou, aproxima-te

Se conheces o homem, vá até ele”.

Em todos os casos, mesmo se a morte é decorrente de um crime de feitiçaria, reconhecida no *tutombo*, o autor não é mais do que o instrumento da vontade expressa pelo *leperε* da vítima. Isso explica o fato de que nenhuma sanção é feita ao feiticeiro reconhecido nessa cerimônia. Ele não é expulso da aldeia, e não haverá vingança. O feiticeiro aparece, assim, como o instrumento necessário do destino.

Como o *mere*, o *leperε* pertence propriamente ao indivíduo. Entretanto, um grande constrangimento pesa sobre a decisão oracular do recém-nascido. O *leperε* da criança é função do *leperε* da mãe: ele não pode jamais estar em contradição com este. Se o *leperε* da mãe decidiu que a criança que ela carrega deve morrer com pouca idade, aquele da criança não possui livre escolha: ele decretará sua própria morte. A mulher *kúna*, estéril, é estéril por causa de seu *leperε*. O *leperε* de uma mulher determina o número de filhos que ela colocará no mundo e seu destino de morte, ao passo que o *leperε* masculino não determina nada disso (alguns informantes dizem que o *leperε* do homem pode ser portador do número de filhos que ele conceberá em seus sucessivos casamentos, mas isso não vai muito longe). Assim, mais uma vez, antes de tomar uma esposa legítima, consultam-se cuidadosamente os adivinhos para tentar saber se o *leperε* da mulher é bom, se ela colocará no mundo numerosas crianças aptas a viver e se ela própria terá, por seu *leperε*, a graça de viver bastante tempo. Até a puberdade, antes da idade de homem e da possibilidade de procriar, o *leperε* de uma criança está totalmente submetido àquele da mãe. A criança está em estado permanente de perigo de morte, o que é dito explicitamente pela junção do epíteto *furu*, quente, perigoso ou em perigo, ao estado da infância e da pré-puberdade. Se ela chegar normalmente à puberdade, saber-se-á que o *leperε* da mãe desejou que ela vivesse. Nesse momento, o *leperε* da criança para de estar submetido ao da mãe. Filhos e filhas púberes tomam então as rédeas de seu próprio destino após o sacrifício de puberdade realizado por seu pai (*leperε kā*; *kā*, sacrifício). Diz-se também *leperε bō\**, a “saída” do *leperε*. Esse sacrifício tem também, e mais especialmente para as meninas, o nome de *meora*, literalmente “carícia do corpo”.

<sup>6</sup> “Justicier” no original (NT).

O sacrifício de puberdade é feito pelo pai. Contudo, a jovem filha deve ter dois sacrifícios de puberdade, o primeiro executado por seu pai, o segundo realizado, dois ou três anos depois, pelo marido legítimo antes de tomar posse de sua mulher e do filho (o *tu kōsɔdɔ*, a “parte da Terra”) que ela possa ter tido nesse intervalo com um genitor outro que ele próprio (o *sāndana*, amante institucional). Esse sacrifício, ritual complexo, apresenta diversas variantes entre os Samo. Segundo as aldeias, a palavra *meora* designa expressamente a carícia feita pelo sacrificador sobre o corpo da criança com três ou quatro espigas de milho<sup>7</sup> vermelho, ou a carícia manual feita pelo sacrificador sobre o corpo de um animal selvagem determinado pelo adivinho (corça, pomba, coelho, mas mais geralmente a píton-real, que tem o nome de *lɔda mimini*, a “jovem mulher açucarada, doce”), animal que não é sacrificado, mas solto em seguida na floresta. Os animais de sacrifício (frangos e cachorros vermelhos) são consumidos pelos assistentes no local, a mãe assegurando cuidadosamente para que nenhum resíduo seja desviado para fins de feitiçaria. Realizado o sacrifício, o jovem ou a jovem parte para a casa de parentes maternos, onde passará alguns dias. As relações sexuais são totalmente proibidas antes da realização do *leperε kã*.

Note-se que não há responsabilidade pessoal da mulher, enquanto pessoa humana, quando lhe é concedido um *leperε* contrário à procriação. Ninguém nunca lhe fará agravo. A mulher recebe esse destino oracular como totalmente distinto de sua vontade, que é de ter filhos, e ela realizará todos os passos (consulta a adivinhos, uso de faixas rituais, devoção aos grandes altares da aldeia, etc.) passíveis de influenciar o seu destino, se este não for aquele, definitivo, da esterilidade.

Esta correção feita, as mulheres aparecem como mestras absolutas da vida. O *leperε* feminino não somente pode interditar todo nascimento (caso de mulheres estéreis), mas decide soberanamente o curso da vida das crianças colocadas no mundo. Corolariamente, os ancestrais agnáticos são totalmente *impotentes* em fazer nascer (não é a sua vontade que faz o encadeamento das gerações) e em quebrar o selo do *leperε* materno inscrito sobre sua descendência.<sup>8</sup> Paralelamente, considera-se, notadamente no caso de azar familiar (série de crianças mortas muito jovens) ou de uma aldeia (epidemias mortais de crianças), que é *de*, a mata,<sup>9</sup> o mundo selvagem, que manifesta um tipo de hostilidade à aldeia, ao mundo dos homens. A mulher, por expressão de seu destino que ninguém pode transformar, de acordo com a vontade da mata, pertence assim ao mundo das forças brutas e indomesticadas sobre as quais o homem tem pouco efeito.

Entretanto, a mata jamais desejou o desaparecimento total de uma aldeia. Nem todos os *leperε* femininos são radicalmente hostis à transmissão da vida. Há algumas possibilidades de ação.

Em primeiro lugar, se nada pode mudar seu destino de morte (a natureza da morte), o homem tem a possibilidade de retardar a data, mas somente a partir do momento em que ele toma as rédeas de seu próprio destino, após o sacrifício da puberdade. Nós vimos que o duplo se deixa ver aos clarividentes e que os sacrifícios apropriados podem levá-lo a reintegrar seu corpo. Da mesma maneira, todo indivíduo masculino púbere constrói um altar (*lɔrɔ*) que representa seu *leperε* e ao qual sacrifica cada vez que o *leperε* demanda um

7 “Mil” no original (NT).

8 “Descendance” no original (NT).

9 “Brousse” no original (NT).

sacrifício, o que se sabe através do adivinho. Esses sacrifícios têm como objetivo retardar a data da morte. Um homem pode ser morto por seu *leperε* por não fornecer o animal sacrificial demandado. Há aí um encadeamento circular: foi escrito simultaneamente, depois que a morte tenha feito sua obra, que o *leperε* faria essa demanda e que o homem procuraria em vão satisfazê-la. Mas poderia ter sido escrito que o homem chegaria a satisfazê-la. As mulheres, por sua vez, não possuem *lɔɔ* pessoal. No momento do casamento, o marido constrói em cada lado da porta da casa conjugal, no seu interior, dois *lɔɔ*, um para sua esposa, outro para ele próprio, que representam a realização de seu sucesso conjugal. Um homem tem, portanto, além de seu *lɔɔ* pessoal, o mesmo número de *lɔɔ* conjugais que ele possui de esposas. Os sacrifícios conjuntos que ele faz têm por função tornar favorável o destino feminino desconhecido da esposa, segundo o mesmo modo de encadeamento circular descrito acima. Nota-se igualmente a existência de uma concepção de um tempo imanente, não submetido às regras da divisão cronológica.

Mais particularmente, duas instituições permitem influenciar a criação da vida: são respectivamente *tōma* e *nyisédɔɔ*.

O que faz o homem não é somente a relação sexual; é necessário o encontro de duas “águas de sexo”, mas nem todas as relações sexuais são fecundas. É necessária, sobretudo, a ausência da barreira que pode ser colocada pelo *leperε* feminino e a ausência daquela que pode ser colocada pelas forças maliciosas da mata. Dado este segundo ponto, todo nascimento é função da intervenção de uma potência exterior; o *tōma*, quer tenha sido solicitado pela mulher, quer tenha sido intervenção de seu próprio chefe; a identidade do *tōma* é em seguida conhecida por adivinhação.

Os *tōma* são lugares ou objetos sagrados: o altar da Terra (Turu), o mesmo sob sua forma de fogo (Tietra), os altares da chuva, as grandes árvores sagradas, a forja, a mina de ferro (enquanto objetos sagrados, objetos de culto), etc., bem como uma grande variedade de altares menores, cuja função é frustrar a ação nefasta de uma parte da mata. Assim, o *dundudōnlo* (literalmente cerâmica da minhoca), que se encontra em uma única aldeia da região samo, é o *tōma* de onde provêm (depois que a adivinhação fizer conhecer as causas da esterilidade temporária de sua mãe e os sacrifícios apropriados) as crianças nascidas de mulheres que inadvertidamente pisaram, na floresta, sobre certo tipo de minhoca (*dundu*) particularmente perigoso. O *tōma* é então um objeto cultural, mediador entre o mundo da mata e o mundo dos humanos, canal aberto capaz de neutralizar, pela força dos sacrifícios que lhe são feitos, a potência natural ruim que impede a concepção. Por toda sua vida, o ser humano fará um sacrifício anual a seu *tōma*, que continua a protegê-lo e sem a benevolência do qual ele não existiria. O sacrificador diz: “Não se pode entrar na água e sair sujo”, não se pode confiar em seu *tōma* e ser rejeitado por ele. Todo nascimento é, desse ponto de vista, o fato de uma tolerância particular da mata ou de uma vitória sobre ela.

O *nyisédɔɔ* (literalmente prato de medicamento) é uma tigela, enfiada na terra, onde são colocados pedaços de raízes de árvores indicadas pelo adivinho, raízes retiradas segundo certo ritual e deixadas macerando na água. A água é constantemente renovada. Retiram-se, mais particularmente, raízes de *mitragyna inermis* (que cresce na borda de remansos, espécie de vime), *lannea microcarpa* (uva selvagem), *detarium senegalensis*, *di-ospyros mespiliformis*. Propriamente falando, os *nyisédɔɔ* são posições femininas de fe-

cundidade, veiculadas pelas plantas. Assim que uma moça se casa e se junta à sua família de aliança, o marido faz um sacrifício ao *nyiséðɔɔ* da mãe de sua esposa, e esta última, durante quatro dias, bebe desta água e lava seu corpo com ela. Paralelamente, ele sacrifica ao *nyiséðɔɔ* de sua própria mãe, em “testemunho” de seu próprio nascimento, mas sua mulher não bebe desta água nem lava seu corpo com ela. Se o sacrifício ao *nyiséðɔɔ* da mãe de sua esposa foi eficaz, isto é, se a jovem mulher engravida rapidamente, ela renovará todos os anos, como sacrificante, o sacrifício ao *nyiséðɔɔ* de sua mãe e se lavará com esta água, no entanto, sem bebê-la mais. Paralelamente, o marido continuará a fazer um sacrifício anual ao *nyiséðɔɔ* de sua própria mãe, mas sempre em testemunho de seu próprio nascimento, e não para sua mulher, a qual conseqüentemente não beberá desta água nem se lavará com ela. Se o sacrifício ao *nyiséðɔɔ* da mãe de sua mulher foi ineficaz, o marido refaz um sacrifício ao *nyiséðɔɔ* de sua própria mãe, mas, dessa vez, para sua esposa, que, conseqüentemente, bebe desta água e lava seu corpo com ela. Se esse sacrifício se revela eficaz e a jovem engravida rapidamente, todos os anos seu marido fará como sacrificante o sacrifício ao *nyiséðɔɔ* de sua mãe para sua esposa, que se lavará com esta água sem jamais bebê-la. Se ele se revela ineficaz, após consultar um adivinho, o marido constitui para sua mulher seu próprio *nyiséðɔɔ* onde ele sacrifica, e sua mulher bebe a água e lava seu corpo com ela. Todos os anos, esse mesmo sacrifício será renovado (se ele se mostrou eficaz), e a mulher se lava, mas não bebe a água. Os cônjuges abandonam então definitivamente o *nyiséðɔɔ* da mãe da mulher, ineficaz para ela. O marido continua sacrificando ao *nyiséðɔɔ* de sua mãe, mas em testemunho de seu nascimento, e não para sua mulher.

Solicitam-se então, para cada nova esposa, e na medida em que seu *lepepe* não lhe proíba totalmente de conceber, forças *genésicas* (para as quais não há outro nome que não o indeterminado *ƒɔ*, a “coisa” – *ka ƒɔ*, a “coisa”, a “força” de um altar, de um sacrifício – ou *zini*, força que se encontra exclusivamente na água, como nós falamos da “força” da correnteza), forças provenientes ou apoiadas em plantas da mata e transmitidas pelas mulheres através de cadeias mais ou menos contínuas. Solicita-se primeiramente a força genésica que reside na cadeia materna ascendente da esposa, depois, na ausência desta, na cadeia materna ascendente do esposo. A transmissão da fecundidade não passa, portanto, pelos homens, dado que ela pode ser transmitida diretamente, através do consumo de uma mesma água, de uma mãe a sua filha, de uma sogra a sua nora. Pouco a pouco, e supondo (em caso extremo) que a cada vez que o *nyiséðɔɔ* da mãe do esposo (ou da mãe da esposa) apresente eficácia, constituem-se cadeias de fecundidade, radicalmente separadas da filiação<sup>10</sup> agnática, que passam obliquamente de linhagem em linhagem. A criança recebe seu nascimento da mãe de seu pai ou da mãe de sua mãe, as quais, por sua vez, o receberam de sua própria mãe de pai ou mãe de mãe.

Vê-se desenhar assim um *universo propriamente feminino com suas próprias leis de transmissão*, distintas daquelas implicadas pela patrilinearidade e pela solidariedade da linhagem. Ainda que outras marcas dessa autonomia possam ser enumeradas, todas estão em relação com a existência ritual reconhecida das correntes de fecundidade. Assim, o fato de que o *bɔre* de uma mulher não se encarna jamais em sua linhagem patrilinear de origem (na filha de um irmão, por exemplo), mas unicamente nas filhas de seus filhos ou nas filhas de suas filhas, isto é, nas linhagens estrangeiras ao seu sangue, já que este é definido patrilinearmente, dado que um homem não retorna jamais, por definição da

10 “Filiation” no original (NT).

linhagem, nos filhos de suas filhas, mas pode retornar nos netos de seus irmãos, ainda que não haja relação direta de engendramento entre ele e aqueles. A relação da linhagem agnática é suficiente. Essa transmissão do *bore* feminino segue exatamente as linhas possíveis de transmissão da fecundidade.

Da mesma maneira, um homem não faz sacrifício às almas de sua mãe ou de suas avós. Não existem altares de ancestrais femininos, visto que não se saberia encontrar um lugar lógico para eles nem na linhagem de origem, nem na linhagem recebedora. Se uma morta “pede” um sacrifício, à base de espinafres da mata cozidos (os mortos pedem sempre comidas da mata, mas cozidas, enquanto os homens reivindicam carnes ou alimentos produzidos à base de plantas cultivadas), ela o pede a uma de suas filhas ou netas, através do filho ou da filha. Assim como o fato, facilmente notado nas pesquisas genealógicas, da memorização das cadeias uterinas, de mãe em mãe, sem a necessidade de eventual memorização dos indivíduos masculinos de suas linhagens de pertencimento.

E, especialmente, existe uma duplicação dos destinos matrimoniais femininos, duplicação que os homens percebem de modo extremamente claro, reconhecendo-se impotentes em verificá-la ou detê-la.<sup>11</sup> Quando uma filha é dada em casamento primário legítimo, ela é dada pelo seu pai, em função de uma escolha que ele exerce no quadro das regras proibitivas de aliança. A tendência sendo de endogamia de aldeia, as irmãs, reais ou classificatórias, são, na maior parte das vezes, casadas na mesma aldeia de seu nascimento. Quando uma dentre elas, mais frequentemente a primogênita, deixa seu marido para contrair uma aliança secundária no exterior, geralmente longe, nota-se que nos anos seguintes suas irmãs tendem também a contrair uma aliança secundária na mesma aldeia onde a primogênita se casou novamente.

O mesmo acontece se a mãe retorna para sua aldeia de origem ou foi contrair uma união secundária em outra parte; suas filhas casadas tenderão a juntar-se a ela lá. O fenômeno ultrapassa a simples filiação<sup>12</sup> uterina, dado que as meias-irmãs ou, simplesmente, as primas paralelas patrilineares têm igualmente tendência a duplicar seus destinos matrimoniais, e manifesta a existência de uma solidariedade feminina que tem efeitos mais fortes que o sentimento de pertencimento a uma linhagem.

Nota-se igualmente que o sistema de parentesco samo, do tipo Omaha, permite pela denominação o reconhecimento dessa solidariedade. Da mesma maneira que os filhos de irmãos são sempre “irmãos”, em qualquer geração que seja, o mesmo princípio de identidade dos irmãos do mesmo sexo faz com que as filhas de irmãs e as filhas de filhas das irmãs sejam sempre entre elas “irmãs”, ainda que pertençam a linhagens diferentes umas das outras, pela conjunção da regra de filiação patrilinear e daquela da escolha do cônjuge fora das quatro linhagens fundamentais de Ego (Ego, M, FM e MM).

Crenças e histórias míticas ou mítico-históricas revelam o medo masculino do mundo feminino. Falamos acima da assimilação que pode ser feita das mulheres à mata, através de seus projetos inconscientes (o projeto do *Ieperε*) contrários à transmissão da vida. Na mesma ordem de ideia, as mulheres são concebidas como particularmente receptivas aos espíritos da mata. Algumas são, inclusive, socialmente determinadas a serem receptoras: todas as filhas de linhagens de coveiros de algumas aldeias possuem assim,

11 “Enrayer” no original (NT).

12 Optamos por traduzir por “filiação” o “filiation” e por “descendência” o “descendance” originais (NT).

estatutariamente, pode-se dizer, espíritos. Enfim, considera-se muito geralmente que os feiticeiros estão na família da mulher. Mais ainda: dos dois tipos de feiticeiros (*kwekwe* e *mwɔle*), o mais nefasto, o *mwɔle*, só pode ser uma mulher. *Kwekwe* ataca os *mɛɛ* à noite para aprisioná-los e dominá-los. *Mwɔle*, que voa durante a noite sob a forma de fogo, ao nível do chão, eviscera e retira as entranhas, o fígado e o coração dos *mɛɛ* que controlou, *mwɔle* obtém seu poder de uma substância ingerida voluntariamente e é capaz de dar seu primeiro filho em sacrifício à confraria dos feiticeiros. Não existem homens *mwɔle*. É a mãe-feiticeira. Inversamente, os detectores de feiticeiros e os clarividentes são homens; os clarividentes que não obtêm seu poder hereditariamente, pela linhagem, podem ser crianças de ambos os sexos. Mas, nas linhagens de clarividentes, os homens transmitem seus poderes somente aos filhos, cuidando para deixá-los distantes das esposas (que vêm de outras partes) e de suas filhas (que se casarão em outras partes).

Uma história de caráter mítico, muito breve, conta como antigamente os homens e as mulheres viviam separados. Quando o homem desejava encontrar a mulher à noite, ele devia ser hábil e ir em silêncio, rastejando e molhando a terra à sua frente para abrir seu caminho. Em numerosas tradições sobre a origem de linhagens, aparece que a condução de um grupo familiar migrante é deixada frequentemente à iniciativa das *diendiere*, as filhas da família, dado o seu controle perfeito dos segredos mágicos, suas afinidades com a água (para a travessia de rios e a descoberta de poços), suas capacidades de paciência e reflexão.

As mulheres transmitem uma força genésica com a qual os homens nada têm a ver. Entretanto, eles dependem dela, no fim que os fez nascer, como daquela, ditada pelo *leperɛ* da mãe, que os permite viver. Essa força genésica não linheira promove uma solidariedade de outra espécie, de ordem quase mística, que não aquela determinada pelas relações de parentesco as quais traduzem a organização de um mundo socializado masculino. Ainda que pela ideologia patrilinear da filiação elas sejam incluídas terminologicamente no parentesco agnático, as linhas da força das quais participam e que são do âmbito da natureza perturbam a ordem social estabelecida, colocando-a perpetuamente em questão, e a aliança exogâmica, tal como é culturalmente definida, acaba cimentando a coesão feminina fora do campo da solidariedade da linhagem.

Estar junto, segundo os cânones da ideologia patrilinear, é estar entre homens. A solidariedade da linhagem, a realização do casamento legítimo, o culto aos ancestrais, os sacrifícios que mantêm a coesão da aldeia são marcados pelo selo do masculino; a transmissão da fecundidade pela linha uterina, a ruptura do laço legítimo que exprime o acordo de linhagens para recriar comunidades afetivas que não são fundadas de modo seguro nem sobre a filiação, nem sobre um acordo entre famílias, a comunicação direta com as potências da floresta são marcadas pelo selo feminino. O medo que se tem diante das mulheres provém do fato de que, de modo inelutável, não é possível integrá-las totalmente ao mundo organizado, dado que, pela regulação matrimonial exogâmica, elas não podem ser e agir de outro modo que não seja ao inverso dos homens. Reencontra-se aí, na sociedade samo, sob uma forma velada, o eterno lamento dogon: que o mundo teria sido mais fácil de pensar e realizar se a mulher não tivesse sido distinguida, se o homem tivesse guardado sua condição primitiva de androginia, se a irmã tivesse sido a única esposa possível, conservando por dever à linhagem as forças naturais das quais ela provém. Desse ponto de vista, a proibição do incesto funda tanto a estrutura da pessoa quanto a da sociedade.

Como podemos, doravante, definir a identidade da pessoa samo?

O que faz o indivíduo é aparentemente uma *folheação*, uma junção de componentes materiais e imateriais dentre os quais, na verdade, somente um, o *mere*, lhe pertence propriamente. É também uma *concretização pontual* de um cruzamento de caminhos, de uma intersecção de linhas *sobrerreais*<sup>13</sup> e reais que sobrepõem dois mundos, aquele do Universo e aquele da Humanidade. Cada um dos quatro conjuntos assim determinados contribui a sua maneira na constituição original do indivíduo.

Temos notado que, nessa sociedade patrilinear, muito pouco dos componentes vem do pai: só o sangue, sobre o qual se enxerta a vida. É no plano dos atributos, pela concessão do nome, que se joga a parte determinante do papel do pai e dos ancestrais; o nome estabelece a ligação entre o mundo dos ancestrais agnáticos e aquele dos vivos.

Retomemos os componentes e o *mere* que, como vimos, é o único componente que o indivíduo verdadeiramente possui. Ele provém de Deus. Poderíamos pensar que estaria aí o verdadeiro princípio da identidade. Qual seria ele, exatamente? Vindo do arbítrio divino, ele pode ser fraco ou forte. Nenhuma ação é possível para se obter a concessão de um *mere* forte no lugar de um fraco. É um suporte, uma superfície de inscrição na qual adere o *yíri* e na qual se inscrevem todas as imagens, as pressões, as solicitações e agressões do mundo exterior. Fraco ou forte pelo arbítrio divino, o *mere* será agredido ou agressor. Agressor é aquele do feiticeiro. Esse *mere* forte pode ser aquele de um indivíduo dotado de um *leperé* ruim, de um *leperé* de morte precoce. Ele buscará perpetuamente captar o *mere* de outra pessoa, se nutrir dele, tentará efetuar enxertos imateriais de órgãos (fígado, coração, entranhas de suas vítimas, suportes privilegiados do *mere*). O *mere* mais fraco que o seu, do qual se apropria, lhe concede um adiamento, revitalizando o seu próprio para lhe permitir outras agressões, até o momento em que ele cometa o erro de atacar um *mere* mais forte que o seu e sucumba nesse conflito de sombras. Este se concebe segundo o mesmo jogo circular ao qual fizemos menção acima quando falamos da evocação das técnicas próprias para retardar o prazo de validade do destino. Concebe-se que, desse ponto de vista, o feiticeiro não seja responsável por seus atos.

Mas, se *mere* parece ser a essência mesma do indivíduo, não se pode afirmar que ele seja o próprio indivíduo, que ele lhe confira sua identidade, sua própria definição. De fato, o homem pode viver sem *mere*. O homem cujo *mere* fraco foi capturado por um mais forte, ou simplesmente aquele cuja hora da morte ditada pelo *leperé* está próxima, vive alguns anos desprovido de *mere*. A forma do homem está lá, reconhecível e identificada pelos outros, mas é uma forma inabitada, mesmo se as pessoas em volta não podem perceber.

Além disso, *mere*, elemento imortal, não se atualiza somente na vida de vivo. E imortalidade não é sinônimo de imutabilidade. Ele gera, após a primeira morte, duas outras vidas de morto. Primeiramente, nada pode garantir que a vida de vivo seja a vida essencial e aquela na qual o indivíduo seja mais fortemente ele mesmo. Um indício, entretanto, permite aos Samo dizer que a vida de vivo é em toda verossimilhança a verdadeira vida. De fato, na cadeia que vai da vida de vivo à vida de árvore, passando pelas vidas de morto, o culminar é a vida de árvore. Ora, são os homens que comem os frutos das árvores, e não o inverso. Desse fato, pode-se inferir a superioridade da vida de vivo sobre a vida de árvore: “se Deus tivesse considerado que ser árvore fosse superior a ser homem, ele nos

13 “Sur-réelles” no original (NT).

teria feito árvore de uma vez”, dizem eles. Mas que seja a verdadeira vida não implica que seja aquela na qual o indivíduo é mais fortemente ele mesmo. O que é o homem em suas outras vidas? Sabe-se que ele é definido por um novo *λεπερε*, mas não se tem a certeza que os outros componentes, igualmente em potência na vida de vivo, sejam a exata réplica daqueles atualizados na vida de vivo. Sabe-se também que as vidas de morto não são um simples recomeço, abafado, atenuado, da vida de vivo. Definido por outros componentes, ator de outros atos, portador de outro destino, seria o mesmo homem que passa de uma vida a outra? Onde se situa sua identidade?

No final das contas, a única coisa da qual se tem alguma certeza é que a vida que estamos vivendo é a vida de vivo, e não uma vida de morto, que é a primeira, senão a principal, pois aqui na terra, estamos certos de *todos termos nascido de uma mulher*. De fato, nenhuma indicação é fornecida sobre a transformação do estado físico do *μερε* que chega à aldeia dos mortos; não se fala em um novo nascimento, mas de atualizações de componentes virtuais. Mas os indivíduos nascidos nas aldeias dos mortos, que não tiveram o privilégio de viver uma ou duas vidas anteriores, têm o que para nós é uma vida de morto como uma vida de vivo. Eles são menos pessoas que os outros? Do desconforto nascido da dúvida sobre a permanência do *μερε* idêntico a si mesmo nas vidas sucessivas que ele terá, nasce a dúvida sobre a identidade da pessoa. As imagens se embaralham, e o indivíduo se perde.

O princípio de identidade deve ser buscado no sentimento de si? Mas quem fala no homem? Ele próprio, e o que nele? Os *patara* que o possuem? O estilo do pensamento do ancestral do qual ele é o suporte? Seu *λεπερε* que o conduz em direção à morte segundo vias inscritas previamente?

Se a responsabilidade individual e o sentimento de culpabilidade são um princípio de individuação, eles estão em falta na moral samo. O sentimento de culpa não existe, embora exista o de infortúnio ou de erro. Eu posso ter me enganado, infringido as regras, cometido crimes socialmente definidos, coisas que implicam sanções, tanto sociais quanto rituais. Os erros podem ter sido cometidos sem que eu me desse conta. Todos podem ser reparados pelos rituais apropriados se eu percebo logo a natureza do meu erro e a natureza da sanção que a ele se aplica. Mas não caem sobre mim nem o peso do pecado nem aquele do remorso. Os Samo não sabem o que é isso, e não existem palavras para dizê-lo.

A responsabilidade individual não existe: a mulher não é responsável por seu destino contrário à transmissão da vida, o feiticeiro não é responsável por seus instintos de agressão. Nos graves atentados à paz social, a linhagem é solidária ao indivíduo (o que chamamos de responsabilidade coletiva), e o crime cometido pelo indivíduo não é definido como tal em razão de regras morais, mas em razão de regras sociais: o crime é a perturbação da ordem estabelecida, e agressor e vítima são ambas partes envolvidas de modo igual nos rituais de reparação.

Chega-se assim ao ponto essencial. A única armadura verdadeira, aquela que faz e constrói a identidade, é dada pela definição social. A regra social coletiva se encarna no indivíduo e lhe confere sua identidade, atribuindo-lhe um lugar, um nome e um papel que devem ser seus em razão de sua situação genealógica e cronológica em uma linhagem dada: ele nasceu em uma linhagem de mestres da terra ou de mestres da chuva, de ferreiros ou coveiros, é homem ou mulher, primogênito ou caçula. A identidade samo é o papel atribuído e consentido, interiorizado e desejado, que está inteiramente *contido no*

*nome*, nome da linhagem e nome individual. É essa a principal contribuição da linha agnática. Se o sentimento de culpa não existe, a vergonha existe. Vergonha de ter sucumbido em uma luta, de ter perdido todos os seus filhos, de ter sido deixado por uma esposa inesperadamente, de ter sofrido, de um modo ou de outro, uma humilhação. Diz-se: “estragar o nome”, *to zare*, ou “ter o nome estragado”. Ter um nome estragado leva ao suicídio ou à exclusão voluntária do grupo. É um sinal de que a identidade de um homem está inteiramente contida em seu nome.

A sociedade é primeira e se encarna no indivíduo. As regras sociais tentam ao máximo atenuar o acaso. As regras de escolha do cônjuge e o acordo realizado entre as linhagens doadoras e receptoras determinam previamente a existência individual. Não é, já dissemos, o simples encontro de duas águas de sexo que faz o embrião: é necessário o acordo de forças hostis da floresta que se tentam conciliar previamente, mas também aquele do *leperε* feminino, e busca-se assim saber, pela adivinhação, se a mulher que se destina a um filho é dotada de um bom ou de um mal *leperε* para a sobrevivência da linhagem. Escolhas possíveis de esposas são eliminadas segundo a resposta dos adivinhos. A criança, desde antes de seu nascimento, está inscrita em uma linhagem agnática. Seu nome é desde já atribuído, o que o fixa definitivamente em sua condição,<sup>14</sup> pois a cada nome de linhagem corresponde uma função. Além disso, seu prenome é igualmente fixado. Cada linhagem possui uma série de prenomes masculinos e femininos que são atribuídos de maneira fixa e sem exceção às crianças geradas por cada homem, quaisquer que sejam as mães, segundo seu sexo e sua ordem de nascimento. Se o um homem se chama Bia, sabe-se que ele é o primeiro filho de seu pai em uma linhagem Drabo de Dalo. Esse prenome pode não ser o prenome dominante, usual, mas ele sempre existe.

Como dizem os Samo, “é a palavra – logo, a regra expressa – que faz a filiação, é ela que faz a exclusão”: *le sepere ma ne da nɔ, le sepere na bɔ ne bra nɔ*. A única coisa que existe verdadeiramente, que faz a identidade do indivíduo, é portanto a regra social: o social está totalmente encarnado no indivíduo. Nesse sistema de representação totalitária, o que prevalece não é o indivíduo, é o grupo. O parentesco classificatório que faz os “pais”, os “irmãos”, os “filhos” semelhantes e intercambiáveis nos papéis que eles terão de manter, o levirato e as regras de gestação que fazem com que, salvo uma vontade expressa, o irmão mais novo gere filhos para seu irmão mais velho falecido, a identidade dos irmãos do mesmo sexo, tudo prova que o indivíduo não tem outra identidade além daquela ditada pela vontade coletiva do grupo que lhe confere seu lugar.

Mas o grupo enquanto instância social é a expressão da masculinidade. Na ideologia samo, o indivíduo é o homem no sentido de *vir*, em primeiro lugar. A questão é saber se as mulheres são pessoas do mesmo modo/da mesma categoria que os homens. Reconhece-se, certamente, que os componentes são os mesmos para todos, mas se fala sempre de bom grado no masculino. A diferença essencial entre o homem e a mulher se percebe através do *leperε*, fundamentalmente concebido como hostil à transmissão da vida. Para existir, o homem deve vencer a indiferença de Deus, a impotência dos ancestrais, a hostilidade da floresta e da feminilidade. Ele só pode nascer de fato de uma tolerância da natureza e do feminino. É por isso que as estruturas sociais são necessárias ao homem-*vir*. Sem elas, ele não teria existência. É um quadro rigoroso, determinado para “fazer” o indivíduo como um ser que existe, colocado *contra* a hostilidade ou a indiferença da natureza, à qual

14 “Statut” no original (NT).

pertencem as mulheres, dessas forças de vida que são naturalmente a mata e as mulheres, concebidas de modo antinômico como forças de morte (o infortúnio, a epidemia vêm da mata nutriz; a morte vem da mãe tanto quanto a vida). É nesse sentido que a socialização, negócio masculino, está lá para conferir ao homem em grupo, negado enquanto indivíduo, uma verdade e uma identidade cuja função é conter tanto quanto possível forças incontrolláveis.

Tradução de Aline Iubel e Marcos Lanna

### **Relação dos livros publicados por Françoise Héritier**

Françoise Izard-Héritier et Michel Izard, *Aspects humains de l'aménagement hydro-agricole de la vallée du Sourou*, Antony, Les auteurs, 1958.

Françoise Izard-Héritier et Michel Izard, *Bouna, monographie d'un village pana de la vallée du Sourou, Haute-Volta*, Antony, Les auteurs, 1958.

Françoise Izard-Héritier et Michel Izard, *Les Mossi du Yatenga. Étude de la vie économique et sociale*, Antony, Les auteurs, 1959.

Françoise Héritier, *L'Exercice de la parenté*, Paris, Gallimard, 1981.

Françoise Héritier-Augé, *Leçon inaugurale*, Paris, Collège de France, 1984.

Françoise Héritier-Augé et Élisabeth Copet-Rougier (édition et présentation), *Les Complexités de l'alliance*, Vol. I, *Les Systèmes semi-complexes*, Montreux, Gordon and Breach Science Publishers ; Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1990.

Françoise Héritier-Augé (dir.), *Les Musées de l'éducation nationale*, Mission d'étude et de réflexion, rapport au ministre d'État, ministre de l'éducation nationale, rédaction par Maurice Godelier, Étienne Guyon, Maurice Mattauer, Philippe Taquet *et coll.* Paris, La Documentation Française, 1991.

Le Corps en morceaux, Moitiés d'hommes, pieds déchaussés et sauteurs à cloche-pied, terrain n° 18, mars 1992 [2]

Françoise Héritier-Augé et Élisabeth Copet-Rougier (édition et présentation), *Les Complexités de l'alliance*, vol. III, *Économie, politique et fondements symboliques*, Afrique, Paris et Bruxelles, Éditions des Archives contemporaines; Yverdon, Gordon and Beach science publications, 1993.

Françoise Héritier-Augé et Élisabeth Copet-Rougier (édition et présentation), *Les Complexités de l'alliance*, vol. IV, *Économie, politique et fondements symboliques*, Paris et Bruxelles, Éditions des Archives contemporaines; Yverdon, Suisse, Gordon and Beach science publications, 1994.

Françoise Héritier, Boris Cyrulnik et Aldo Naouri avec la collaboration de Dominique Vri-gnaud et Margarita Xanthakou, *De l'inceste*, Paris, Odile Jacob, 1994.

Françoise Héritier, *Les Deux sœurs et leur mère : anthropologie de l'inceste*, Paris, Odile Jacob, 1994 ; rééd. 1997. (ISBN 2-7381-0523-8)

- Françoise Héritier, *De la violence I*, séminaire de Françoise Héritier, avec les contributions de Étienne Balibar, Daniel Defert, Baber Johansen, *et al.*, Paris, Odile Jacob, 1996. (ISBN 2-7381-0408-8). Exposés présentés dans le cadre du séminaire de F. Héritier au Collège de France, janvier-mars 1995 ; rééd. 2005. (ISBN 2-7381-1605-1).
- Françoise Héritier, *De la violence II*, séminaire de Françoise Héritier, avec les contributions de Jackie Assayag, Henri Atlan, Florence Burgat, *et al.*, Paris, Odile Jacob, 1999. (ISBN 2-7381-1625-6). Exposés présentés dans le cadre du séminaire de F. Héritier au Collège de France, 1996-1997 ; rééd. 2005. (ISBN 2-7381-0624-2).
- Étienne-Émile Baulieu, Françoise Héritier, Henri Leridon (dir.), *Contraception, contrainte ou liberté ?*, Actes du colloque organisé au Collège de France, 9 et 10 octobre 1998, Paris, Odile Jacob, 1999. (ISBN 2-7381-0722-2).
- Françoise Héritier, *Masculin-Féminin I. La Pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996 ; rééd. 2002.
- Françoise Héritier, *Masculin-Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002. (ISBN 2-7381-1090-8).
- Françoise Héritier, *Masculin-Féminin*, 2 vol., Paris, Odile Jacob, 2007. Réédition de volumes parus séparément, comprend : I, *La pensée de la différence* ; II, *Dissoudre la hiérarchie*. (ISBN 978-2-7381-2040-3) (vol. 1) ; (ISBN 978-2-7381-2041-0) (vol. 2).
- Françoise Héritier, *L'Identique et le différent : entretiens avec Caroline Broué*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2008. (ISBN 978-2-7526-0424-8).
- Françoise Héritier et Margarita Xanthakou (dir.), *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob, 2004. (ISBN 2-7381-1522-5).
- Françoise Héritier, *Retour aux sources*, Paris, Galilée, 2010. (ISBN 978-2-7186-0833-4).
- Françoise Héritier, *Hommes, femmes : la construction de la différence*, Paris, Le Pommier, 2010. (ISBN 978-2-7465-0508-7).
- Françoise Héritier, Michelle Perrot, Sylviane Agacinski, Nicole Bacharan, *La Plus Belle Histoire des femmes*, Paris, Le Seuil, 2011. (ISBN 978-2-02-049528-8).
- Françoise Héritier, *Le Sel de la vie*, Paris, Odile Jacob, 2012; Prix Simone-Veil, 2012, (ISBN 978-2738127549).
- Françoise Héritier, *Le Goût des mots*, Paris, Odile Jacob, 2013. (ISBN 978-2738130013).

# Considerações antropológicas sobre sexualidades e masculinidades no esporte

Wagner Xavier de Camargo

Pós-doutorando em Antropologia Social

Fapesp/Universidade Federal de São Carlos – UFSCar

## Resumo

As políticas identitárias e as reivindicações por direitos e visibilidade feitas por grupos sociais minoritários em meados dos anos 1980 também atingiram o mundo esportivo. Surgem, então, expressões no esporte que vêm ao encontro de tais demandas, e, em 1982, os Gay (Olympic) Games são criados. De uma pauta centrada na participação inclusiva no esporte e numa descentralização da heterossexualidade como norma, os chamados “Jogos Gays” cresceram, se diversificaram e, amparados numa difusa pauta que varia entre participação, socialização, competição e “melhor de si”, eles têm atraído a participação em eventos internacionais de sujeitos outros, como lésbicas, bissexuais e pessoas trans. Dessa forma, tendo como referência as masculinidades esportivas protagonizadas pelos atletas homossexuais masculinos nesses eventos, este artigo pretende pô-las em perspectiva para entendê-las criticamente. Portanto, resgatando minhas experiências etnográficas nessas competições, proponho um duplo intento: a) explorar corporalidades e sexualidades não heteronormativas presentes nos jogos e b) destacar as masculinidades *performatizadas* nesses eventos, além de problematizar o binarismo de gênero reinante no sistema esportivo global.

**Palavras-chave:** Masculinidades Esportivas; Corporalidades/Sexualidades; Jogos Gays; Antropologia

## Abstract

The politics of identity and its demands for rights and visibility made by social minorities in the mid-1980s also affected the sports world. Facing the demands by some of these groups, in 1982 the Gay (Olympic) Games were created. An agenda focused on inclusive participation in sport and a decentralization of heterosexuality as the norm, the so-called “Gay Games” has grown, diversified, and sustained in the last years. As international events, these games are based on participation, socialization, competition, and ‘personal

best'; besides they have attracted other subjects, such as lesbian, bisexual and transgenities performed at these events with the purpose of discussing the gender binary reigning in the global sports system.

**Keywords:** Sporting Masculinities; Corporalities/Sexualities; Gay Sports; Anthropology

## 1. Introdução

Quando me descobri “gente” – e, na ocasião, também “homem” –, lembro-me de estar em pé à beira da privada do banheiro de casa, junto a meu pai. Eu o olhava urinar. Logo que finalizou tal ato fisiológico, balançou seu pênis várias vezes e o guardou na cueca. Então, entendi que deveria fazer o mesmo. Do alto de meus um metro e algo, fiz o mesmo gesto, do início ao fim, numa espécie de ritual de “como aprender a urinar como macho”. Bruscamente quebrando o silêncio de meus pensamentos, meu pai se expressa efusivamente: “muito bem, é assim que se faz, meu rapaz!”.

Durante muitos momentos depois em minha (nossa) vida(s), ele me mostrou (tentando me ensinar) o que era masculinidade – pelo menos, a que ele conhecia, seja através dos cavalos que domava, das piadas sexistas que contava ou das ações machistas que encestava. De minha parte, por meio de esforços sobre-humanos, eu nunca conseguia êxito nas tarefas propostas e, de modo confuso e insistente, perguntava-me o que tinha a ver “ser homem” com colocar o pênis para fora da cueca, urinar, guardá-lo de volta – uma imagem que perturbava.

Este texto não se relaciona com o processo de descoberta de meu “eu masculino” ou algo que o valha. Contudo, gostaria de problematizar noções como a de “ser homem” ou a de deter “masculinidade” em ambientes como o esporte, que caracterizaram partes de minha vida. Em que pese sempre alocarmos o esporte no momento de não trabalho e, portanto, atrelar a ele um aspecto de menor importância na vida social, é partindo do mundo esportivo que podemos entender outras relações, que hora alguma imaginamos serem afins àquele meio.

O propósito deste artigo é considerar as performances de atletas homossexuais masculinos em competições esportivas específicas, do ponto de vista da aderência ou não aos padrões de masculinidade vigentes na sociedade ocidental contemporânea. Ou, dito de forma mais pontual, o objetivo central é o de refletir sobre a materialização dos corpos e a produção de subjetividades desses sujeitos por meio de um esporte identitário, articuladas com distintas construções de masculinidade, procurando entender a produção simbólica desta nos discursos e atos desses atletas.

Antes de continuar, duas ressalvas importantes: 1) o trabalho não tem o propósito de classificar ou hierarquizar as formas reais e imaginárias de “masculinidades” no universo do esporte praticado por sujeitos LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais), e 2) as “masculinidades” e os corpos “em ação” abriram perspectivas para um amplo leque de problematizações. Portanto, partindo de uma premissa básica observada em campo, as “masculinidades” estão em constante circulação nos esquemas simbólicos de apreensão do mundo das práticas esportivas LGBT, independentemente do que quer que se entenda por elas. Em geral nos discursos, a referência

de senso comum mais disseminada é a da masculinidade hegemônica ou dominante, que faz do “homem tradicional” seu pilar de sustentação, colocando-o numa posição hierárquica em relação a outros sujeitos.

## 2. Apresentando um contexto esportivo específico

As popularmente conhecidas “competições gays” constituem-se, em realidade, num circuito de eventos esportivos, culturais e festivos, nos quais o esporte é o carro-chefe da participação de milhares de indivíduos LGBT (Symons 2010). Apesar de participarem do sistema esportivo global (Rial 2008), tais competições são invisíveis do ponto de vista dos apelos midiáticos ou das prerrogativas dos megaeventos esportivos, como os campeonatos de futebol masculino da FIFA, as corridas de Fórmula 1 ou ainda os Jogos Olímpicos.

Os eventos se dividem, em geral, num circuito bianual e quadrienal, dependendo da natureza da competição (se internacional ou continental). A maior parte dos países participantes é oriunda da América do Norte, da Europa Ocidental e da Oceania (Austrália, principalmente) e, não raro, realizam anualmente seus torneios “comunitários” direcionados ao público LGBT.

Resgato aqui, portanto, algumas *memórias etnográficas* (Toledo 2015) e partes de meus diários de campo para tanto explorar corporalidades e sexualidades não heteronormativas presentes em tais competições como salientar as masculinidades *performatizadas* nesses espaços, a fim de, assim, problematizá-las e, ao mesmo tempo, problematizar o binarismo de gênero reinante no próprio sistema esportivo global.<sup>1</sup>

Começo com o depoimento de um corredor alemão de 48 anos à época, que me contou de suas primeiras investidas num treinamento de provas longas (como a maratona, 42 km) e sobre o modo como se colocou frente ao desafio de terminar a prova:

A primeira vez que corri uma maratona foi difícil! Eu queria parar, mas queria também continuar. Estava sozinho, e você deve bem saber que correr sozinho dá uma angústia. Daí que passados os 21 km, lá pelos 24 ou 25 km, eu pensei, vou continuar, tenho que continuar, senão vou ser uma “mulherzinha” [*eine Mädchen*]? Daí fui até o fim [...]. (Entrevista com corredor alemão, 14 set. 2010).<sup>2</sup>

1 A etnografia se desenvolveu em várias competições internacionais, ao longo de cinco anos: VII Gay Games-2006, em Chicago (EUA), II World OutGames-2009, em Copenhagen (Dinamarca), VIII Gay Games-2010, em Colônia (Alemanha) e nos II North American OutGames-2011, em Vancouver (Canadá).

2 Importante salientar que *Mädchen*, em alemão, significa garota, menina, e traz uma conotação depreciativa quando empregada em contextos masculinizados, inclusive da língua alemã (Pusch 1984). Eivado de sexismo, preconceito e misoginia, tal vocábulo se torna um xingamento quando deprecia corpos masculinos que não alcançam a performance esperada, colocando-os numa condição inferior (a da mulher), menor perante o interlocutor que dispara o xingamento. Pat Griffin (1998) denuncia o sexismo no esporte e destaca que mulheres são, na maioria das vezes, consideradas “invasoras” nos espaços esportivos masculinos.

“Branco, gay e assalariado”,<sup>3</sup> conforme me disse, expressou que, entre terminar caminhando e finalizá-la como “mulher”, preferiu continuar correndo e triunfar como “homem”. Apesar de câibras, dores no joelho e uma pequena distensão no quadríceps (músculo da coxa), conforme me contou entre risos, executou o que tinha se proposto, e a medalha – de participação, não de premiação – era a prova que fez questão de me mostrar num dos dias de nossa conversa. Mesmo entre atletas homossexuais, a evocada “masculinidade esportiva”, em meus termos, baseia-se nos rituais de dominação de gênero, algo já bastante conhecido e proposto pelo sistema patriarcal e reproduzido, em geral, à exaustão pelos sujeitos presentes no mundo dos esportes.

Esse atleta teve seu *coming out* tardio, como a maioria dos atletas – algo padrão em termos de sexualidade no universo esportivo. Em realidade, destaca que o grande momento de “liberdade sexual” que teve foi durante os III Gay Games-1990, em Vancouver, Canadá. Fiel aos pressupostos masculinos mais ortodoxos, ele não tem amigas mulheres ou mesmo lésbicas, vive cercado de amigos homossexuais e ainda busca “um amor que o complete”. Por isso também participa das competições, pois “não há nada mais chato do que correr sozinho”, como expressa. Os eventos esportivos, para ele, são formas de conhecer outros “iguais” e com “mesmos interesses”.

Que as mulheres são consideradas de modo diferenciado e “inferiorizadas” no campo esportivo, tanto em modalidades individuais quanto coletivas, não é novidade.<sup>4</sup> Inclusive tais mulheres são, em parte, protagonistas pela atual crise que vive a masculinidade na sociedade contemporânea, tão denunciada e comentada em fóruns de debate, nas Ciências Sociais.<sup>5</sup>

3 A grande maioria dos participantes desses jogos se autodesigna caucasianos ou de “cor branca”, e tais autotagificações respondem a certa “racialização” da subjetividade. Com isso é importante pensar em desnaturalizar a própria categoria descritiva e identificatória para uma dimensão em que é percebida como orientadora e formadora de hierarquias/posições políticas entre sujeitos. Como postulou Judith Butler (1998), a materialização de tais categorias é política e deveria estar sob crítica, indagando suas disposições tradicionais e reivindicando um debate político.

4 Num rápido olhar pelas referências bibliográficas há, no plano nacional, Fabiano Deivid (2005), que mostra historicamente a desigualdade do gênero feminino nos esportes perante os homens; Silvana Goellner (2003), que salienta as representações históricas do corpo feminino em revista de Educação Física e Esporte, trazendo-as sob eixos orientadores na feitura desse corpo (a beleza, a maternidade e a feminilidade); Miriam Adelman (2003, 2006, 2011), que escreve sobre a condição feminina nos esportes, enfocando distintas corporalidades/subjetividades e dando ênfase para os esportes equestres; Ludmila Mourão & Euza Gomes (2010), que evocam a história de luta e resistência da pioneira boxista Maria Aparecida de Oliveira. No plano internacional, por sua vez, alguns dos trabalhos de destaque são o de Eric Dunning & Joseph Maguire (1997), texto clássico que foca as relações entre “sexos” no esporte e, inclusive, testa as possibilidades de aplicação da teoria do processo civilizador de Norbert Elias (1994) na inter-relação entre esporte e feminilidade; Griffin (1998), já citado, que mostra igualmente a opressão de gênero no caso das lésbicas atletas e técnicas, tanto no esporte universitário como amador; Helen Lenskyj (2003), que identifica preconceitos de gênero e homofobia quanto à figura feminina no esporte e endereça respostas feministas radicais para propor alternativas; Jennifer Hargreaves (2000), que chama de “heroínas do esporte” as mulheres muçulmanas, aborígenes, negras e deficientes, que habitariam o universo esportivo masculinista e preconceituoso; Jayne Caudwell (2006), que propõe repensar a rearticulação da “feminilidade” nos espaços futebolísticos (como vestiários, campo de jogo, práticas de alongamento e treinamentos); Cláudio Tamburrini & Torbjörn Tännsjö (2005), que consideram a criação de “bioamazonas” do futebol, ou seja, atletas superdotadas geneticamente, a fim de minimizar as distâncias colocadas entre corpos masculinos e femininos no *métier* esportivo.

5 Dentre os vários trabalhos, pode-se enfatizar o de Caldas (1997); Goldenberg (2000); Heilborn (2004); Simões (2005).

A chamada “crise da identidade masculina” gera um tensionamento sobre velhas formas do “ser homem/ser mulher” e deixa patente, mais do que outrora, que os homens não são os únicos produtores e/ou consumidores da “masculinidade” no meio social.<sup>6</sup> A ocupação feminina de áreas “tradicionalmente” masculinas da sociedade (e o esporte é uma delas), as novas posições das mulheres no mercado de trabalho – impensáveis há cerca de meio século –, a própria reorganização dos gêneros dentro da atual “família”, o aparecimento de novos atores (como gays, lésbicas, transexuais, travestis, pessoas trans) e a emergência de anúncios públicos de *coming out* (saída do armário da sexualidade) constituíram-se em elementos decisivos, que impuseram um xeque-mate à chamada “masculinidade hegemônica”.<sup>7</sup> Assim, frente a tais outros agentes sociais que produzem, consomem e performatizam a “masculinidade”, falar em masculinidades no plural torna-se inevitável e necessário.

O profundo processo de transformações advindas da modernidade redimensiona modelos e paradigmas, além de redefinir identidades e discursos, histórica e socialmente construídos. O que se entendia por fixo, hoje é mutável. E mesmo as identidades passariam, necessariamente, pelo descentramento e pelo pluralismo. Segundo Avtar Brah (2006: 371), “as identidades são marcadas pela multiplicidade de posições de sujeito que constituem o sujeito. Portanto, a identidade não é fixa, nem singular; ela é uma multiplicidade relacional em constante mudança”. No caso das “identidades de gênero” não é exceção, e os Estudos de Gênero contribuem para problematizar tais essencializações de modelos fixos, como os de masculinidade e feminilidade.

Os atuais estudos que pretendem identificar e analisar mudanças e transformações inerentes à velha e rígida “identidade masculina” no imaginário coletivo já apontaram o estatuto reinante das “identidades fragmentadas” as quais, de acordo com teóricas/os pós-estruturalistas, devem ser entendidas como construções imaginárias, em permanente processo de significação e ressignificação, e na edificação de novas identificações em curso. Glória Anzáldua (1987) sublinha que muitos desses sujeitos se encontram exatamente na “fronteira”, num espaço liminar; Guacira Louro (2001) vai designar aquelas construções imaginárias como “pós-identidades”.

O desafio reflexivo aqui talvez seja considerar discursos identitários monolíticos dos atletas participantes nesses eventos esportivos e tentar problematizá-los mediante as construções imaginárias de masculinidade.

### 3. Situando o debate sobre masculinidade(s)

**Jogador de Hóquei:** Estou aqui pra ganhar! Não me importa se são homens ou são gays. Vou jogar contra eles, vou quebrá-los (*I'll beat*

6 Essa problematização pertence a Eve Kosofsky Sedgwick (1995: 12), que destaca: “[...] an injury begins with the presupposition that everything pertaining to men can be classified as masculinity, and everything that can be said about masculinity pertains in the first place to men”.

7 Robert Connell (hoje Raewyn Connell) é uma das teóricas mais citadas no estudo da “masculinidade hegemônica”. Ela usa o conceito de hegemonia de Gramsci quando se refere a uma dinâmica cultural através da qual um grupo postula e mantém uma posição de dominância na vida social em relação a outros. Farei considerações mais pronunciadas a seguir.

*them!*) e não me importo. Você já viu “bichisse” (*queerness*) no hóquei no gelo?

**Eu:** Não sei dizer; só vi hóquei uma vez na vida e não era um jogo gay!

**JH:** *Riu* [...] Bem, você não vale! É sul-americano, nem sabe o que é frio!

**Eu:** Sei sim! Sei até que hóquei se joga em quadras fechadas, em complexos subterrâneos, principalmente no Canadá – *exclamei indignado*.

**JH:** Bem, não sei no Canadá, mas sim, sim. Você tem razão! Mas o que quero dizer é que no hóquei não há espaço pra bichisse, entendeu? (*got it*). (Conversa com BS, 04 ago. 2010).<sup>8</sup>

Australiano, “branco”, 24 anos, esse atleta é praticante de *snowboard*, jogador de hóquei no gelo, skatista e mesa-tenista nas horas de folga. No trecho anterior, destacado de nossa conversa, explicava-me como o *hockey on ice* é uma modalidade masculina, de “machos”, e como a “bichisse” (*queerness* ou *gayness*, segundo seus termos) não tem espaço. No desenrolar do diálogo, narrou a mim inúmeras brigas em que se envolveu com colegas e adversários no esporte e como se desvencilhou delas, inclusive várias vezes sendo expulso do jogo, o que para ele era ostentado como um troféu, ou o reconhecimento de seu “capital masculino”.<sup>9</sup> A correlação entre “esporte-coragem-violência-macheza” ficou perceptível em suas associações, e, em que pese estar competindo num torneio “gay”, ele mantinha toda uma falácia discursiva que escondia sua orientação sexual em prol de uma “fachada” que protegia sua masculinidade, supostamente heterocentrada.

Um aspecto curioso de sua explicação fez-me imaginar toda uma hierarquia de esportes, “mais masculinos” e “menos masculinos” (ou “mais femininos”), como se a atribuição desses *status* fosse facilmente aplicável. Ele se refere a uma noção, presente no senso comum, de que há esportes mais “direcionados” para homens (portanto, mais masculinos) e modalidades mais “voltadas” para mulheres (e, dessa forma, mais femininas). Tal argumento é embasado pelo pouco conhecimento que há acerca da área esportiva, bastante reforçador de ideias infundadas, por exemplo, e disseminadas pela televisão.<sup>10</sup> Anderson (2005), por exemplo, esboça uma tentativa de “classificar” os esportes em mais ou menos masculinos a partir do torneamento muscular. Ou seja, esportes que fazem o corpo ficar torneado (como o rúgbi, o futebol, o judô, dentre outros) seriam “mais masculinos”; os que não esculpem o corpo de modo mais enfático (como tênis, golf, dança, etc.) seriam menos “masculinos” – portanto, “mais femininos”. O autor não segue adiante na taxonomia, porque nem ele parece acreditar muito em tal critério.

8 O fragmento foi traduzido, mas alguns termos e/ou algumas gírias em inglês foram mantidos para demarcar os estereótipos presentes na fala do interlocutor, a partir da língua nativa.

9 “Capital masculino”, segundo Brian Pronger (1990), Henning Bech (1997), Eric Anderson (2005), é a quantidade de características masculinas apropriadas pelos sujeitos na “condição de homem”, como ser “macho”, corajoso, destemido, varão, viril, e manter-se numa posição hierárquica sempre superior aos “oponentes” (entenda-se, aqui, também a feminilidade como uma ameaça premente). É um elemento básico da masculinidade hegemônica.

10 Lawrence Wenner & Steven Jackson (2009), por exemplo, destacam que a televisão é a responsável pela veiculação de imagens de homens assistindo/jogando futebol, principalmente em propagandas de cerveja, e a construção de um “mundo masculino”. Outros comerciais enfatizam a maquiagem e adereços de atletas de ginástica, por exemplo, como próprios de um mundo de “mulheres”.

Essa situação trazida serve para introduzir o debate mais teórico acerca das masculinidades. Um dos primeiros teóricos que encampou a discussão sobre a masculinidade como forma de dominação foi Pierre Bourdieu (2007). Falando mais de “sexo” do que de “gênero”, disse que há uma divisão entre “os sexos” reinante na ordem das coisas e que parece haver uma “naturalização” objetivada nas próprias coisas e incorporada nos corpos e *habitus*<sup>11</sup> dos indivíduos, funcionando como “sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação”. Como explica:

A divisão entre os sexos parece estar “na ordem das coisas”, como se diz por vezes para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável: ela está presente, ao mesmo tempo, em estado objetivado nas coisas (na casa, por exemplo, cujas partes são todas “sexuadas”), em todo o mundo social e, *em estado incorporado, nos corpos e nos habitus dos agentes*, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação (Bourdieu 2007: 17, grifo do autor).

De qualquer forma, essa *dominação masculina* explicitamente trazida no discurso do atleta australiano seria, segundo Bourdieu (2007), uma “invenção social naturalizada”, por cujo peso tanto homens quanto mulheres padecem. O autor francês propôs uma reflexão acerca da sociedade Cabila, a partir de seus estudos dos anos 1950/1960, sobre como as “disposições falonarcísicas” estabelecem, depositam e incrustam nos corpos uma “dominação de gênero” (que o autor chama “sexo”). Em primeiro lugar, há a questão de a oposição hierárquica, binária, entre masculino e feminino ser fundamentada na natureza das coisas, como mencionei anteriormente.

A matriz de divisão sexual é tomada como um dado natural, bem como acontece, fazendo uma correlação, com a “masculinidade hegemônica”, e tanto o binarismo de gênero quanto a masculinidade hegemônica recebem legitimação pelos sujeitos – no caso analisado pelo autor, pelos Cabila. Disso decorre que as divisões sociais são inscritas nos corpos como “disposições corporais” e se tornam princípios subjetivos, que são “categorias cognitivas através das quais os indivíduos se veem e constroem o mundo como realidade significativa, viva” (Bourdieu 1998: 18). Assim, tais “esquemas de percepção” nos influenciam a tomar o mundo como dado. Ou, como ressalta o sociólogo, quando acontece a concordância entre as estruturas sociais e cognitivas (e a incorporação via *habitus*), temos a dominação masculina dada e não questionada, operando por binarismos. Isso também foi denunciado por inúmeras teóricas feministas.<sup>12</sup>

Nas dicotomias que o atleta australiano alicerça quando fala em “*queerness*” (bichisse) – e, portanto, por oposição, estaria se referindo a “*maleness*” (macheza) –, seu mundo social, pelo prisma bourdieuano, construiria o corpo como realidade sexuada e como depositário de princípios de visão e de divisão sexualizantes.<sup>13</sup>

11 O conceito de *habitus*, segundo a ótica bourdieuana, configura-se por dispositivos reproduzidos e incrustados na estrutura sociopsíquica (Bourdieu 1989).

12 É possível elencar algumas como Jo Freeman, Juliet Mitchel, Françoise Heritier e, mais recentemente, Judith Butler e Teresa De Lauretis.

13 Apenas lembrando que Bourdieu (1998) diz que a dominação masculina se fundamenta, em última análise, na lógica das trocas simbólicas e que a sexualidade não foi construída enquanto tal, sendo as diferenças sexuais inseridas num sistema de oposições antropológicas e cosmológicas, produtos de uma visão e experiência de mundo.

Atos de cognição não são conscientes, como o autor francês salienta, e, por sua vez, a violência simbólica baseia-se na “teoria disposicional da ação”, segundo a qual a ordem masculina está inscrita nos agentes e nas instituições, nas posições e disposições, nas falas e nos corpos. Portanto, se o mundo esportivo LGBT, quando analisado, participa das correntes de estudos que dão conta dos “problemas de gênero”, tal universo e seus sujeitos reproduziriam em menor escala, segundo Bourdieu, o que está “inscrito” na sociedade em geral. Tanto discursos quanto posturas e funcionamentos institucionais seriam meramente reproduzidos, mediante a ordem masculina instituída e tomada como natural.

Carmen Rial (1998) traz uma reflexão para aplicar, no campo esportivo, os pressupostos bourdieuanos. Ela vai tratar das práticas esportivas do judô e do rúgbi, em dois casos relatados, como gestoras da construção da dominação masculina. Torna-se “homem”, masculino, viril, o indivíduo submetido ao sofrimento corporal, às condições a que se é sujeitado, ou ainda ao treinamento esportivo (no caso do esporte).<sup>14</sup> Do judô ao rúgbi, passando pelo futebol e *full-contact*, a autora percorre diferentes *ethos* e analisa distintos *habitus* na comparação desses esportes em “jogo”. E, “embora possam ser comparados em linhas gerais, o futebol e o rúgbi, de um lado, judô e *full-contact* de outro, [eles] falam de valores pessoais e sociais bem diferentes e constroem masculinidades distintas” (Rial 1998: 13).

Assim, a construção de “distintas masculinidades”, dependendo do esporte que se analisa, remete-nos ao processo de aprendizagem múltiplo dessas masculinidades em sentido mais amplo, e, dessa forma, a autora concorda com Loïc Wacquant (2002), que atesta tal fenômeno ser exequível mediante *práticas de incorporação*.

Voltando às práticas esportivas LGBT, no entanto, por essa lógica, o *ethos* encarnado, corporificado de uma dada prática esportiva por atletas homossexuais engendraria um *habitus* que, mediante a produção contingente das subjetividades no âmbito esportivo em questão, o tornaria específico.

Desse modo, olhar para a “masculinidade hegemônica” como produto da dominação masculina no ambiente esportivo do ponto de vista bourdieuano é olhar sob o prisma das estruturas sociais, que explicariam o funcionamento de atitudes e comportamentos. Pensando na “cristalização” de uma estrutura e de possibilidades outras de tomar a “própria estrutura”, lembrei-me de Derrida (1965), que diz algo sobre certa *estruturalidade da estrutura*:

“Todavia, até ao acontecimento que eu desejaria determinar a estrutura, ou antes a estruturalidade da estrutura, conquanto sempre ativa, foi sempre neutralizada e reduzida: por um gesto que consistia em dar-lhe um centro, em reportá-la a um ponto de presença, a uma origem fixa. Este centro tinha, por função não somente orientar e equilibrar, organizar a estrutura – não se pode, com efeito, pensar uma estrutura desorganizada –, mas, sobretudo, fazer que o princípio de organização da estrutura limitasse o que nós poderíamos denominar o jogo da estrutura [...] (Derrida 1965: 101-102).

14 Sobre tal temática ver: Alexandre Vaz (1999, 2000), artigos em que o autor “inaugura” as discussões sobre treinamento do corpo e dominação da natureza, a partir do referencial teórico frankfurtiano. Essas incursões teóricas deram origem a uma linha de pesquisa sobre Esporte e Sociedade, a qual o pesquisador coordena no Núcleo de Estudos e Pesquisa Educação e Sociedade Contemporânea, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Mas será que essa é a única possibilidade que descortina um entendimento mais acurado sobre a chamada “masculinidade hegemônica”, a qual sobrepuja outras expressões e inferioriza práticas sociais que são dissonantes em relação às práticas masculinistas incorporadas?

#### 4. Outras leituras?

Sabe-se que grande parte da discussão teórica dos Estudos de Gênero relativa à masculinidade (*dominante* ou *hegemônica*, independentemente do foco assinalado) foi de Robert (Raewyn) Connell. Para ela, reconhecer mais de um “tipo” de masculinidade é apenas o primeiro passo, e a *masculinidade hegemônica* está no centro das considerações. Contudo, está igualmente em estrita relação de dependência com outras formas de masculinidade. Dessa forma, masculinidade hegemônica:

[...] can be defined as the configuration of gender practice which embodies the currently accepted answer to the problem of the legitimacy of patriarchy, which guarantees (or is taken to guarantee) the dominant position of men and the subordination of women (Connell 2005: 77).

A autora norte-americana problematiza um esquema teórico que explica a dominação de gênero (entre homens e mulheres e mesmo entre homens e homens), classes sociais e etnias em todas as sociedades ocidentais. Pensando a “masculinidade hegemônica” como relacional – e esse é um ponto fundamental –, elencou elementos de subordinação, cumplicidade e marginalização a ela vinculados. Ao passo que a dominação é uma relação estabelecida entre homem e mulher heterossexuais, a subordinação seria um vínculo que subjugaria um homossexual a um heterossexual (e, nesse espectro, homossexualidade seria uma “masculinidade subordinada”) ou um garoto a um homem heterossexual adulto. Homens heterossexuais que não preenchem os requisitos hegemônicos, mas são fidelizados a eles, performatizam “masculinidades cúmplices” com os padrões de dominação. E, por sua vez, masculinidades negras (e aqui se pode pensar em latinas, asiáticas, indígenas, aborígenes) estabelecer-se-iam como “masculinidades marginalizadas”. Importante destacar que, de acordo com Connell, as relações de marginalização e hierarquia podem também se fazer presentes nas masculinidades subordinadas: como a autora destaca, “marginalization is always relative to the authorization of the hegemonic masculinity of the dominant group” (Connell 2005: 81).

Porém, o que encontrei em campo etnográfico é um tanto quanto mais complexo. Ainda de acordo com Connell (2005), sabe-se que as “masculinidades gays” estão no final da lista hierárquica das masculinidades. Mas, mesmo entre os homossexuais esportistas, verifiquei os que encenavam dominação de gênero em relação a outros sujeitos, que poderiam ser considerados detentores de “masculinidades subordinadas”, ou ainda “alternativas”. Se a própria noção de “masculinidade hegemônica” é relativa mesmo no escopo das relações sociais entre homens assumidamente heterossexuais (pois as hierarquias de poder balizam suas ações e discursos), não é surpresa encontrar tal variação também no “mundo masculino clone” dos homossexuais esportistas. A surpresa, no entanto, foi

encontrar subordinação à subordinação, algo que presenciei entre as tailandesas voleibolistas que conheci.<sup>15</sup>

A “masculinidade hegemônica”, veiculada, performatizada e consumida pelos sujeitos nas arenas LGBT adquire *status*, usando terminologia de Oliveira (2004: 16), de “lugar imaginário” ou “imaginado”. E o desejo, em geral, é materializado no físico e no falo. Como expressa um ciclista de 27 anos, alemão, “branco”, em seu esquadrinamento dos “desejos” do que esperava encontrar nos Gay Games do qual participaria:

**Eu:** Mas o que você espera encontrar?

**Ciclista:** Ora? O que todo mundo espera: um pau (*ein Schwanz*)! risos

**Eu:** Como assim?, *perguntei...*

**C:** Um pau não circuncidado! Gosto de pau não circuncidado!

**Eu:** E por que, qual é a diferença para você?

**C:** Ora, respondeu indignado. Toda a diferença, *riu*. Os caras com prepúcio são mais *sexys*, mais masculinizados, mais *viris* (*Mannschaft*). E eu não gosto de pênis circuncidado. Cara que tem pênis circuncidado parece mais feminino, não acha?

**Eu:** Isso tem a ver com a questão de que homens com pênis circuncidados, geralmente, são judeus?

**C:** Não fale besteira! (*Das ist doch Quatsch!*). Não venham vocês falar agora que nós alemães temos preconceito contra os pênis circuncidados porque somos antissemitas! Pelo amor de Deus! Nem comece com isso. Ouvi muito isso desde a minha infância. Até hoje tenho raiwa quando vejo programas de televisão sobre Hitler, pois ainda somos culpados disso, *falou irritado*. Você não sabia que a maioria dos americanos também são circuncidados? Não tem nada a ver, nada a ver, entendeu? (Registro de campo, 04 jun. 2010).<sup>16</sup>

Tal situação trazida talvez tenha sido uma das maiores (senão a mais grave) “saías justas” que tive em campo. O que começou com uma “brincadeira” dele em se referir a um pênis que gostaria de encontrar nos sujeitos participantes das competições LGBT (de preferência com “prepúcio” e não circuncidado), acabou por se tornar um imbróglio na entrevista. O que me causou estranheza, no entanto, é o atrelamento entre maior masculinidade (e talvez até virilidade), o pênis com prepúcio e a correlação de uma menor masculinidade (ou até efeminação) do pênis circuncidado. No diálogo acima, a indignação dele deu a entender que eu lhe tinha feito um insulto, e, em que pese estarem em jogo todas as questões históricas do antissemitismo na Alemanha, sua irritação tinha muito mais a ver com a provocação de alocar seus desejos num espectro distante do “masculino puro”.

15 Tenho dúvidas se o “esquema explicativo” resolve as relações entre “as jogadoras” transexuais/intersexuais tailandesas. Presenciei relações no grupo que não podem ser apropriadamente de dominação/submissão, mas de reciprocidade e admiração. Contudo, lembrando que Connell diz pensar as “sociedades ocidentais”, realmente contatos e ações sociais a partir da Tailândia teriam de ser analisados sob outro prisma analítico.

16 Mantive alguns termos em alemão, pois considero expressões linguísticas fortes e mostram os humores, rancores e outros sentimentos presentes na interlocução.

Como se o desejo por um pênis circuncidado fosse menos legítimo do que o desejo por um pênis com prepúcio, este fetichizado como elemento “mais natural” e que caracterizaria “o homem” por si. O enigmático também é identificar como a genitália, nesse caso, personifica os sujeitos – por exemplo, os judeus, os americanos, etc.

De outra parte, a situação descrita faz sentido, pois ilustra, de certo modo, como se conformam as fantasias dos “atletas gays” em relação aos estereótipos masculinos que estão à disposição – interessante pensar acerca de uma memória coletiva.<sup>17</sup> Martin Levine (1998) desenhou com propriedade a passagem das *sissies* e *sisters* (homossexuais marcadamente afeminados) dos anos 1960 para os “clones” de fins dos anos 1970. Hipermasculinizados, definidos e, sobretudo, masculinos, os clones simbolizavam a “moderna homossexualidade”:

The clone was, in many ways, the manliest of men. He had a gym-defined body; after hours of rigorous bodybuilding, his physique rippled with bulging muscles, looking more like competitive bodybuilders than hairdressers or florists. He wore blue-collar garb – flannel shirts over muscle-T-shirts, Levis 501s over work boots, bomber jackets over hooded sweatshirts. He kept his hair short and had a thick mustache or closely cropped beard (Levine 1998: 7).

Para Michael Pollak (1987), a “evolução” do meio homo em direção a um estilo mais “viril”, a exemplo do que ocorreu com os clones, pode ser tomada como sexista e marginalizante de grupos que não se submetiam à imagem *standard* desse novo (e moderno) “macho homossexual”. A partir dessa reviravolta nas considerações, segundo esse autor, “as imagens míticas apresentadas mais frequentemente na imprensa homossexual e nas revistas pornográficas especializadas são o cowboy, o motorista de caminhão e o esportista” (Pollack 1987: 69). Disso decorre que não é difícil compreender essas imagens sociais “disponíveis” para os sujeitos e ressignificadas por suas subjetividades.

Aprofundando um percurso mais teórico,<sup>18</sup> outro importante autor que traz uma abordagem sobre a masculinidade é Miguel Vale de Almeida (1995), quando etnografa um vilarejo de camponeses, em Portugal. À semelhança de Connell, diz que a masculinidade hegemônica exerce supremacia sobre as masculinidades subordinadas, mas parte da hipótese de que ela se configure como “modelo ideal”, inatingível e, por isso mesmo, exerceria um efeito controlador sobre os homens nas práticas de sociabilidade cotidiana, incitando uma discursividade que exclui o campo emotivo considerado feminino.

No entanto, apesar de os campos social, econômico, religioso e moral do vilarejo de Pardais serem divididos em “masculinos” e “femininos”, as coisas não são tão rígidas assim. De acordo com o autor português,

17 O caso relatado do ciclista é emblemático, mas único.<sup>18</sup> Depois disso comecei a reparar o quanto formato, cor, textura, grossura, tamanho do pênis e outras características eram acionadas pelos meus interlocutores. A presença ou ausência do prepúcio causavam, em geral, extensos diálogos, inclusive fomentados por aqueles adeptos de *sneakers*, isto é, “adoradores” de odores de tênis e meias usados. Segundo Silverstein & Picano (1992: 73), na Roma Antiga o prepúcio fazia parte da estética corpórea e dos ideais masculinos de beleza: “athletic games required competitors to have a foreskin that completely covered the glans penis (the head of the cock)”. Por isso, durante a prevalência do Império Romano, restaurações de prepúcios eram realizadas para que alguns pudessem competir em competições esportivas.

18 Vale salientar que não pretendo esgotar percurso teórico algum. Outros autores já fizeram isso com mais propriedade. Uma ampla cobertura teórica sobre masculinidade é de Miriam Grossi (2004).

[...] masculinidade e feminilidade são vividas enquanto conjunto de qualidades que podem verificar-se no campo sexual oposto. Assim é reconhecido que um homem pode ter certos comportamentos, emoções ou atividades “femininas” e vice-versa. Não pode é possuí-las ou exercê-las exclusivamente, o que remeteria para a anormalidade (Almeida 1995: 60).

Almeida (1995) ressalta que desde a mais tenra infância os comportamentos não normativos de gênero são vigiados e controlados para que “desvios” sejam identificados o mais cedo possível. Dessa forma, as condutas “permitidas” e “interditas” são estipuladas, prescritas no âmbito das homossexualidades (masculina e feminina). As camponesas podem dançar entre si, o mesmo não sendo bem visto quando acontece com os homens – exceção feita em momentos de festas carnavalescas, quando eles se travestem de figuras femininas.<sup>19</sup> No meio esportivo LGBT, curiosamente, as práticas sociais são bastante normativas (heteronormativas, mais especificamente), e a ortodoxia de gênero (e de seu binarismo masculino *versus* feminino) atinge o extremo.

Ah!... (*pausa exclamativa*), assim ó (*pausa*), é melhor jogar entre gays, né? Nos times normais a gente joga também, né. A gente é “pau pra toda obra” e quando tô jogando com hétero, meto a mão na bunda mesmo... hehehe. Não tenho vergonha, não. E se me encarar, eu digo: “que foi, vai encarar?”. E eles ficam com medo (Conversa com futebolista brasileiro, 04 ago. 2010).

Brasileiro de 26 anos, o futebolista em questão mora na Dinamarca há vários anos. “Mulato”, conforme se designou, traz nesse trecho elementos para pensar as “masculinidades” em relação aos esportes (e, mais especificamente, dentro do futebol). Quando joga bola, não se farta em estabelecer uma clara fronteira entre ele – homossexual – e os outros – heterossexuais – (no caso do futebol mesclado homo-hétero), entre ele – ser desejado – e os outros – seres desejantes –, e no limite, entre ele – masculinizado – e os outros – emasculados ou feminilizados.<sup>20</sup>

Numa “competição” de outra natureza, alerta Almeida (1995) sobre o costume de “feminilizar os outros” via

gestos de convite sexual que transformam a vítima em “mulher simbólica”, pelas brincadeiras que envolvem o apalpar dos traseiros, ou mesmo pela competição monetária, já que a capacidade econômica se associa ao lugar na hierarquia social e esta socorre-se da metáfora da dicotomia masculino/feminino e ativo/passivo (Almeida 1995: 189).

Roberto DaMatta (1997) escreveu certa vez sobre uma jocosidade entre adolescentes homens chamada “tem pente aí?”, característica de seus anos de infância e adolescência, no Rio de Janeiro. Na brincadeira, os garotos apalpavam as nádegas dos colegas, insinuando

19 Aqui também se podem destacar as práticas “interditas” e “prescritas” entre pescadores homens, estudados por Elisa Silvia & Carmen Rial (2005), que reproduzem padrões semelhantes aos descritos por Almeida.

20 Interessante notar como ele aciona um “poder libidinal” a partir do seu corpo e do lugar social que ocupa, como mulato, brasileiro e estrangeiro. A inspiração para esse comentário é baseada em Néstor Perlongher (2008).

do buscar um pente para pentear os cabelos – um costume antigo comum entre rapazes. Tais gestos rituais, segundo o autor, eram destinados a moldar a “masculinidade” naquela época e conferir valores a áreas do corpo sagradas, como as nádegas (e o ânus, por extensão), zona exterior do masculino e símbolo da feminilidade, ou que atestavam o inverso da masculinidade. Como ele explica acerca da brincadeira,

em primeiro lugar, chamava a atenção para aspectos ideais e valorizados da masculinidade; depois, falava de como o masculino era constituído; em seguida, punha à prova e risco essa macheza; e, finalmente, denunciava um lado obscuro e frágil, mas importantíssimo da masculinidade, colocando-a em dúvida e em crise, pois indicava graficamente os seus aspectos ocultos – seus segredos, suas dúvidas, dúvidas e dificuldades (DaMatta 1997: 43).

Essa valorização do masculino e das áreas interditas desse corpo influencia, sobretudo, a curiosidade do nosso futebolista em relação à prática sexual com outros sujeitos. Sua construção discursiva como uma “hipermasculinização” (Braz 2007) aparenta que não há outros “machos” ao seu redor que se comparem a ele, e a separação entre “ativos e passivos” – a mesma que Fry & MacRae (1985) descreveram acerca do cenário brasileiro, nos anos 1970-1980 – é bastante enfatizada e marcadamente assumida.

Diz-se “pirado em sexo” e, numa de nossas conversas, explicou-me: “Não perco tempo, tô aqui competindo [nos Gay Games de Colônia], mas tô na vida, entendeu? [...] Tô com a *amapoa* ferida e ardendo de tanto trepar! Quicou na área, eu chuto, *risos*”.<sup>21</sup> Atualmente tentando obter a cidadania europeia, ele tem um trabalho temporário em Copenhague e se diverte nessas competições.

Segundo enfatiza, o sexo é o motor propulsor de sua vida: “Ah, quando tô lá, encontro alguém legal, pá, às vezes rola de eu perceber que o cara quer algo, daí, pá, aplico uma multa nele!”. A gíria do “aplicar multa” é cobrar pelo serviço prestado, no caso, o sexual. Demorei a entender que ele era *escort boy*; em outros termos, prostituto masculino ou michê. Ele disse curtir “tudo”, menos sexo anal (em si).

Richard Parker (1999), estudando os fluxos migratórios de jovens homossexuais brasileiros entre as décadas de 1970 e 1980, salienta que quase nunca a prostituição masculina é a opção por excelência que põe em “movimento” migratório tal sujeito – pelo menos não os homens.<sup>22</sup> Muitas vezes ela vem em decorrência de um acaso ou mesmo de um imprevisto. Além disso, como no caso do futebolista brasileiro, tal “ofício” surgiu ao longo do tempo, advindo da necessidade financeira, de uma melhor “qualidade de vida” desejada a partir da permanência no continente europeu. As ofertas do mercado do sexo na Europa para jovens brasileiros “exóticos” (entenda-se essa categoria nativa como jovens mulatos, pardos ou negros que se diferenciam, principalmente dos escandinavos e outras etnias do centro-norte, pela cor da pele) são bastante amplas, bem como há uma economia “aquecida” que os recebe. Para Parker (1999):

21 Apesar de estar fora do país há anos, o futebolista se utiliza de gírias e do *bajubá* (linguagem baseada nas línguas africanas, utilizadas no Candomblé) e sabe o que se passa no “mundo gay” brasileiro. “*Amapoa*” pode ser tanto a vagina quanto também a própria mulher. No caso do trecho, nominou seu “pênis” como um órgão feminino (suponho).

22 No caso das mulheres, há estudos que analisam o perfil do fluxo feminino, seja via “migração espontânea”, seja via tráfico de mulheres, notadamente para prostituição nesse caso (Pelúcio 2009).

[...] the reality of the economy that they encounter in such settings may make sex work more attractive than other options, with a good deal of autonomy and a potential for income far beyond the other forms of employment that are typically open to undocumented aliens (Parker 1999: 211).

Porém, não é sempre que “aplica multa”, como mencionou. Quando se identifica e gosta do potencial parceiro sexual, diz:

[...] quando gosto do tipo, putz[...] é foda... mas deixo pra lá. Às vezes transo à noite toda, depois durmo juntinho, hum[...] isso é bom. Mas nem sempre ocorre. E, por fim, nem cobro, né, porque foi tão bom que a gente nem esquentava com o lance do dinheiro. Dinheiro sempre entra outro, outra vez. (Registro de campo, 06 ago. 2010).

Aqui a falácia romântica que ele próprio se envereda: quando há “algo especial”, não cobra pelo serviço sexual, dormindo a noite toda abraçado e curtindo o momento. Sua posição de “domínio masculino”, de gostar de transar e provocar desejos alheios, de ser “sacana” e fazer “bem o serviço”, além de gabar-se em ter “ginga no pé e saber jogar futebol”, traz à lembrança os elementos culturais que caracterizariam “o brasileiro” pelo senso comum, algo outrora problematizado por DaMatta (1990).

A partir do que foi destacado, com a explicitação de atos sexualizados no esporte – como os que ele se referiu, ao passar a “mão na bunda” jogando futebol –, levanta uma questão inquietante: como incorporar a categoria “sexualidade” na análise das relações entre masculinidades no contexto esportivo LGBT?

Nesse ínterim, lembremo-nos de que Michel Foucault (1985) destacou não terem sido as sociedades ocidentais modernas que obrigaram o sexo a se “esconder”. Pelo contrário, desde o século XVI o sexo foi incitado a se confessar, a se manifestar. É justamente o poder que nos convida a enunciar nossa sexualidade por meio das diversas instituições e saberes, como peça essencial de uma estratégia de controle do indivíduo, característica dessas mesmas sociedades. Para ele,

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder. Ou seja, um dispositivo histórico do poder que marca as sociedades ocidentais modernas e se caracteriza pela inserção do sexo em sistemas de unidade e regulação social (Foucault 1985: 100).

O chamado “esporte LGBT” é bastante heterogêneo e se constitui num espaço onde corpos, desejos, fetiches e prazeres se encontram em movimento e, sobretudo, reproduzindo a cultura atlética reinante no “sistema esportivo global” (Rial 2008). Tal cultura atlética performatizada pelos sujeitos é signatária de uma “cultura masculinista hegemônica” (Butler 2003), reprodutora das masculinidades até então mencionadas. Portanto, o componente relacional entre “masculinidade hegemônica” esportiva de homossexuais parece

também se reproduzir nas práticas esportivas LGBT. E arrisco dizer que as hierarquias entre as “masculinidades esportivas” subordinadas (ou entendidas enquanto tal) funcionam segundo outras lógicas. Meu processo investigativo levou-me a pensar na existência de **masculinidades queer** ou dissonantes naquele ambiente competitivo e, dessa forma, a destacar que categorias como “raça”, classe social, gênero e geração se interseccionam na resistência ao padrão hegemônico de masculinidade, provocando fissuras.

Explico melhor: minha etnografia em competições esportivas LGBT me possibilita afirmar que há uma nova categoria em gestação no tocante à masculinidade. Nem tão dominante, tampouco espreada, mas constantemente presente. Eu a denomino “masculinidades *queer*”, justamente por seu caráter descentralizador e abjeto.<sup>23</sup>

São tipos performatizados de “masculinidades” por diferentes e diversos sujeitos, que interseccionam marcadores de diferença, como “raça”, classe social, gênero e geração. As “masculinidades *queer*” não são homogêneas entre si, mas apresentam um denominador comum, qual seja, algum traço que as coloque em consonância umas com as outras. Além disso, todas elas conseguem “dialogar” via tais características, sem hierarquias que interfiram.

Assim, o atleta mexicano, o idoso “branco” de 70 anos, o corredor gay etíope e a tailandesa transexual voleibolista têm um “substrato comum” que os iguala. Ao passo que as “masculinidades hegemônicas” (dominantes ou prescritas) colhem frutos do WASP (*White, Anglo-Saxon and Protestant*), as “masculinidades *queer*” (ou também podemos pensar em “feminilidades *queer*”) derivam de outros elementos noutra extremidade. E de modo algum tais características são pejorativas, mas podem ser compreendidas como estratégias de negociação.

## 5. Para além da estrutura masculinista do esporte?

Trata-se, dessa forma, de desnaturalizar a estrutura estruturante – dos sentidos, da linguagem. Tratar a própria estrutura como estrutural e estruturante, na medida em que o seu centro tenha o jogo de sentidos, que poderiam subverter as posições definidas e instituir novas (posições). Ou seja, a crítica de Derrida (1965), atrelada às considerações sobre as masculinidades *queer* mencionadas anteriormente, ajuda a pensar em como se desvencilhar de camisas de força dos binarismos, no tocante às considerações dos gêneros inteligíveis ou não, para além de sistemas de organização sexual heteronormativo. Observe-se um caso que ocorreu numa prova de atletismo, dentro do programa de competições dos Gay Games-2006, em Chicago, Estados Unidos:<sup>24</sup>

23 Apesar de polêmico, utilizo o termo *queer* aqui por querer marcar exatamente o caráter controverso e de pária adquirido por tais masculinidades na cena esportiva LGBT. Do ponto de vista histórico, a origem da ressignificação do xingamento “*queer*” ocorreu nos anos 1990, momento em que o movimento norte-americano *Queer Nation*, insatisfeito com as políticas dirigidas à população “gay e lésbica”, pressionou o poder público nos Estados Unidos para o reconhecimento do direito à igualdade de outros sujeitos que não aqueles sempre visibilizados (como os brancos, protestantes e bem-educados) (Gatti 2011; Camargo 2012).

24 Tal excerto de minhas notas de campo já foi utilizado em outras análises, tanto pelo seu teor emblemático quanto pelo potencial analítico que carrega (Camargo & Rial 2009, 2011; Camargo, Rial & Vaz 2010).

No momento do anúncio no alto-falante da prova de 400 metros com barreiras, houve uma correria generalizada. Quando os corredores já se encontravam na pista de atletismo, eis que surgiu um competidor alto, de ascendência indígena, longilíneo, alourado artificialmente. A figura “andrógina”, por assim dizer, imediatamente confunde os presentes e provoca risos contidos. Era um(a) atleta mexicano(a), (tra)vestido(a) de vermelho-sangue, em uma espécie de pele de tubarão de nylon, que cobria o corpo todo. Havia uma alternância estilística proposital: braço coberto, braço à mostra. Pernas no mesmo esquema. A sapatilha dourada combinava com o cabelo. Após o disparo do revólver de festim, quatro barreiras, quatro gritos estridentes. O(a) mexicano(a) garantiu a medalha! (Registro de campo, jul. 2006).

Figuras como a desse(a) mexicano(a) são raras, senão inexistentes no contexto dos jogos. Apesar de se tratar genericamente de “competições gays”, mesmo entre os participantes há estranheza quando alguém se apresenta para competir de modo diferente do coletivo – que, no geral, está de roupas esportivas de marcas famosas. É o assimilacionismo dos esportistas homossexuais em respeito ao esporte convencional, como demarcou Pronger (2000); é a vontade de ser identificado enquanto um atleta qualquer, e não como uma forma diferente de expressão esportiva.

No entanto, e apesar de tudo, o(a) mexicano(a) fez diferente e somente pôde se apresentar da maneira como o fez pois, naquele momento histórico, se reuniam algumas condições que lhe possibilitaram tal “façanha”: a) estar num dado “espaço” materializado de mínima convivência e aceitação da diversidade, sem que fosse censurado ou impedido pela organização dos jogos de se expressar à sua maneira; b) desmistificar a figura “masculina-macho” do atleta (corredor, no caso); c) invocar silenciosamente, porém visivelmente, a alteridade; e d) trazer à baila uma nova e distinta forma de subjetividade esportiva (a *queer*).

Apesar de competir em uma prova de 400 metros com barreiras – categoria masculina e, nesse sentido, divisão idêntica à existente no atletismo convencional (portanto heteronormativo) – o(a) atleta mexicano(a) propôs uma nova estética de representação do(a) atleta-corredor(a) e do *eu-sujeito*. Uma estética que abre possibilidades do vestir-se de maneira diferenciada para um evento (o modelito vermelho-sangue talvez seja até mais estilístico do que apenas um simples *shorts* e uma camiseta, que costumeiramente os corredores homens usam) e mesmo de sentir-se e portar-se de forma mais “confortável” com sua subjetividade *gay*. Os gritos estridentes ante cada barreira poderiam significar os mesmos “urros” de um jogador de hóquei frente a uma jogada agressiva ou mesmo o som emitido no movimento final de um levantador de pesos.

A única questão residual nessa estética de representação do corredor *queer* de atletismo – e, em geral, do(a) atleta convencional – é que para o modelo (hetero)normativo da (hetero)sexualidade compulsória, em termos de Wittig (2001) e Rich (1999), tal estética é desviante, inconcebível e, até certo ponto, inaceitável, particularmente frente ao elenco das características demarcatórias de gênero que revestem o esporte, em geral, e o atletismo, em particular.

Em termos pós-modernos, o(a) atleta mexicano(a) evocaria o que se poderia chamar de “fragilidade do referente”, uma vez que põe em suspenso aquilo que, teoricamente, era esperado e dito do *sujeito-homem-atleta*, num evento da categoria masculina, prova de corridas.<sup>25</sup>

Aquilo que o(a) atleta mexicano(a) apresenta durante o evento do qual participa, sua estilística corporal, seus gritos de ataque ao passar pelas barreiras e mesmo seus depoimentos/entrevistas pós-prova, além dos agradecimentos aos(às) amigos(as) competidores(as), fazem parte de uma *fabricação performática*, em termos de Butler (2003).

É importante destacar que, de acordo com Miskolci e Pelúcio (2006: 5), tais performatividades se baseiam na “reiteração de normas que são anteriores ao agente, e que sendo permanentemente reiteradas materializam aquilo que nomeiam”. Por isso tal conceito é desvinculado da ideia voluntarista de representar um “papel de gênero”, como se fosse um “ato teatralizado”.

Os atos do(a) mexicano(a) são executados na superfície externa de um corpo, bem como na interioridade daquilo que desestabiliza. De uma perspectiva butleriana, a performatividade do ato contém a *performance* do ser. Tais conceitos estão inter-relacionados, mas são distintos. Um exemplo sugestivo e esclarecedor é o do(a) *Drag Queen*,

A performance do/a drag [queen] brinca com a distinção entre a anatomia do performista e o gênero que está sendo performado. Mas estamos, na verdade, na presença de três dimensões contingentes da corporeidade significativa: sexo anatômico, identidade de gênero e *performance* de gênero (Butler 2003: 196).

No caso do(a) mexicano(a), talvez tal exemplo seja adequado para se problematizar as dimensões do sexo anatômico (macho), da identidade social de gênero (feminina) e da *performance* de gênero (“*drag* esportiva”), em termos meus. Todavia, como pensar sobre outras performances de gênero que não estão/são manifestas visível ou discursivamente?

Assim, a partir dessas problematizações, as contribuições de Butler parecem oferecer melhores chaves interpretativas para entender os sujeitos nas arenas esportivas LGBT do que as de Bourdieu e seu *habitus* incorporado.

Antes de tudo é importante destacar que, para ela, gênero não é “interpretação cultural do sexo”, mas sim uma “matriz de inteligibilidade cultural” (Butler 2003: 25), ou seja, é um “modelo” de como se podem entender culturalmente as dissonâncias estabelecidas entre os sexos/gêneros na vida social.<sup>26</sup> Uma vez que a produção do sexo como “pré-discursivo” participa da lógica das relações de poder, as quais ocultam a própria operação da produção discursiva,

como estratégia para descaracterizar e dar novo significado às categorias corporais, descrevo e proponho uma série de práticas parodísticas

25 A *desnaturalização* ou *desreferencialização* – em termos específicos de Hans Ulrich Gumbrecht (1998) – que se originam a partir da fragilidade do referente e da morte do sujeito é um dos conceitos característicos da situação pós-moderna. Jair Ferreira dos Santos (1986) prefere o termo “dessubstancialização” ou perda da “substância” desse sujeito. Esse seria um dos princípios fundantes do pós-estruturalismo. José Esteban Muñoz (1999), teórico *queer*, fala de “desidentificação”.

26 Patrícia Knudsen (2007) vai frisar que Butler tomará os “gêneros não inteligíveis” – ou o que Julia Kristeva (1982) denominou “abjetos” – como “paradigma de gênero”.

baseadas numa teoria performativa de atos de gênero que rompem as categorias de corpo, sexo, gênero e sexualidade, ocasionando sua ressignificação subversiva e sua proliferação além da estrutura binária (Butler 2003: 11).

Nesse sentido, corpo, sexo, gênero e sexualidade são descontínuos e não podem ser entendidos como “recipientes passivos de uma lei cultural inexorável”. Então, a autora toma a “noção de corpo, não como uma superfície pronta à espera de significação, mas como um conjunto de fronteiras, individuais e sociais, politicamente significadas e mantidas” (Butler 2003: 59). Isso significa não tomar o sujeito como ponto de partida. Significa pensar, como Camilo Braz salienta,

tanto as materializações dos corpos quanto a produção das subjetividades como contingentes: a possibilidade de existência (ou de “abjeção”) dos corpos e dos “sujeitos” depende da matriz discursiva de inteligibilidade a que se esteja referindo (Braz 2007: 8).

Experimentar corporal e “teatralmente” como a masculinidade é o produto de um conjunto de códigos culturais performativos aprendidos e incorporados através do que Butler chamaria de “repetição coercitiva” caracterizaria a performance de gênero, e isso pode ser reapropriado e posto em prática por qualquer corpo, independentemente de seu sexo anatômico.

## 6. Notas considerativas

Este artigo utilizou-se de um resgate de algumas situações de campo etnográfico para pensar antropológicamente como as masculinidades esportivas estão em constante circulação nos esquemas simbólicos de apreensão do mundo por parte de atletas LGBT.

Em geral, em seus discursos, a referência de senso comum mais disseminada é a do binarismo de gênero e a do reforço do esporte enquanto uma instituição segregadora de gênero, igualmente legitimada por quem é exatamente oprimido por ela. O próprio esquema de divisão de provas ou de eventos é baseado em categorias “masculina” e “feminina”, e sujeitos com orientações sexuais dissidentes têm que decidir onde se “encaixam” em tal esquema.

Em que pese haver uma reprodução do *status quo* dominante e diferenças hierárquicas no tocante à masculinidade hegemônica e às subalternizadas, há fissuras no sistema, e, vez ou outra, uma enunciação se estabelece como referência para além das estruturas normativas (aqui estamos falando, mais especificamente, das estruturas heteronormativas em vigência). Masculinidades *queer* emergem como formas de resistência de corpos desviantes nesses ambientes esportivos masculinistas e machistas. Entretanto, e ainda no jogo estabelecido das relações de poder, são subsumidas a rarefeitas manifestações num mar de assimilacionismo e reprodução de estereótipos de gênero.

Este artigo teve a pretensão de repensar o “mundo masculino” encenado pelos atletas gays em suas competições e jogos, a partir de uma etnografia multissituada no tempo e no espaço. E, ao mesmo tempo, de problematizar a noção de masculinidade performatizada

por esses corpos. Mais do que ter uma resposta definitiva a algo destacado, quis-se polemizar como operam as lógicas heteronormativas num universo esportivo homo-orientado.

## Referências

- ADELMAN, Miriam. 2003. "Mulheres atletas: re-significações da corporalidade feminina?" *Revista Estudos Feministas*, 11(2):445-466.
- \_\_\_\_\_. 2006. "Mulheres no Esporte: Corporalidades e Subjetividades". *Revista Movimento*, 12:11-29.
- \_\_\_\_\_. 2011. "As mulheres nos esportes equestres: forjando corporalidades e subjetividades 'diferentes'". *Revista Estudos Feministas*, 9:931-953.
- ALMEIDA, Miguel. 1995. *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século.
- ANDERSON, Eric. 2005. *In the game: gay athletes and the cult of masculinity*. New York: State University of New York.
- ANZÁLDUA, Glória. 1987. *Borderlands/La Frontera. The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute.
- BECH, Henning. 1997. *When men meet: Homosexuality and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1989. "O que é o habitus". In: Pierre Bourdieu, *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel Editorial.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Conferência do Prêmio Goffman: a dominação masculina revisitada". In: Daniel Lins (org.), *A Dominação Masculina Revisitada*. Campinas: Papirus. pp. 11-27.
- \_\_\_\_\_. 2007. *A Dominação Masculina*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BRAH, Avtar. 2006. "Diferença, Diversidade, Diferenciação". *Cadernos Pagu*, 26:329-376.
- BRAZ, Camilo Albuquerque. 2007. "Macho versus macho: um olhar antropológico sobre práticas homoeróticas entre homens em São Paulo". *Cadernos Pagu*, 28:175-206.
- BUTLER, Judith. 1998. "Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do 'pós-modernismo'". *Cadernos Pagu*, 11:11-42.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CALDAS, Dario. 1997. *Homens: comportamento, sexualidade e mudança*. São Paulo: Senac.
- CAMARGO, Wagner Xavier de. 2012. *Circulando entre práticas esportivas e sexuais: etnografia em competições mundiais esportivas LGBTs*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.
- CAMARGO, Wagner X. & RIAL, Carmen S. 2009. "Esporte LGBT e condição pós-moderna: notas antropológicas". *Revista Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, 10(97):271-289.
- \_\_\_\_\_. 2011. "Competições esportivas mundiais LGBT: guetos sexualizados em escala global?" *Revista Estudos Feministas*, 19(3):977-1003.

- CAMARGO, Wagner X.; RIAL, Carmen S.; VAZ, Alexandre. F. “Gays não gostam de futebol?” Notas etnográficas sobre masculinidades subversivas em tempos de Copa do Mundo”. In: *Anais do Simpósio Futebol: Espetáculo e Corporalidade*. pp. 01-15. Comunicação Oral.
- CAUDWELL, Jayne. 2006. “Femme-fatale: re-thinking the femme-inine”. In: Jayne Caudwell (org.), *Sport, Sexualities and Queer/Theory*. London; New York: Routledge. pp. 145-158.
- CONNELL, Robert W. 2005 *Masculinities*. 2. ed. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- DAMATTA, Roberto. 1990. *Carnavais, malandros e heróis*. Para uma sociologia do dilema brasileiro. 5. ed. Rio de Janeiro: Guanabara.
- \_\_\_\_\_. 1997. ““Tem pente aí?” Reflexões sobre a identidade masculina”. In: Dário Caldas. *Homens*. São Paulo: Senac.
- DERRIDA, Jacques. 1965. “A Estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”. In: Eduardo Prado Coelho (org.), *Estruturalismo: antologia de textos teóricos*. São Paulo: Martins Fontes.
- DEVIDE, Fabiano Pries. 2005. *Gênero e mulheres no esporte: história das mulheres nos Jogos Olímpicos Modernos*. Ijuí: Editora Unijuí.
- DUNNING, Eric; MAGUIRE, Joseph. 1997. “A Relação entre os Sexos no Esporte”. *Revista Estudos Feministas*, 5(2):321-348.
- ELIAS, Norbert. 1994. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FOUCAULT, Michel. 1985. *História da Sexualidade. A vontade de saber I*. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal.
- FRY, Peter; MACRAE, Edward. 1985. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense.
- GATTI, José. 2011. “Notas sobre masculinidades”. In: Fernando. M. Penteadó & José Gatti (org.), *Masculinidades: teoria, crítica e artes*. São Paulo: Estação das Cores e Letras. pp. 9-23.
- GOELLNER, Silvana Vilodre. 2003. “A produção cultural do corpo”. In: Guacira Lopes Louro, Jane Felipe Neckel & Silvana Vilodre Goellner (org.), *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação*. Rio de Janeiro: Vozes.
- GOLDENBERG, Miriam. 2000. “O macho em crise: um tema em debate dentro e fora da academia”. In: Miriam Goldenberg (org.), *Os Novos Desejos*. Rio de Janeiro: Editora Record. pp.13-39.
- GRIFFIN, Pat. 1998. “The culture of the closet: identity-management strategies of lesbian college coaches and athletes”. In: Pat Griffin, *Strong Women, deep closets: lesbian and homophobia in sports*. Massachusetts: Human Kinetics. pp. 133-156.
- GROSSI, Miriam Pillar. 2004. “Masculinidades: Uma revisão teórica”. *Antropologia de Primeira Mão*, 1(75):1-37.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. 1998. “O campo não hermenêutico ou a materialidade da comunicação”. In: Hans Ulrich Gumbrecht. *Corpo e Forma: ensaios para uma crítica não-hermenêutica*. Rio de Janeiro: EDUERJ. pp. 137-151.
- HARGREAVES, Jennifer. 2000. *Heroines of Sport*. The politics of difference and identity. London;

- New York: Routledge.
- HEILBORN, Maria Luiza. 2004. *Dois é Par: Gênero e Identidade Sexual em Contexto Igualitário*. Rio de Janeiro: Garamond.
- KNUDSEN, Patrícia Porchat da Silva. 2007. "Judith Butler: sujeito e abjeto". In: Patrícia Knudsen, *Gênero, Psicanálise e Judith Butler – do transexualismo à política*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
- KRISTEVA, Julia. 1982. "Approaching abjection". In: Julia Kristeva, *The powers of horror: an essay on abjection*. New York: Columbia University Press. pp. 1-30. Disponível em: <[http://www.csus.edu/indiv/o/obriene/art206/readings/kristeva%20-%20powers%20of%20horror\[1\].pdf](http://www.csus.edu/indiv/o/obriene/art206/readings/kristeva%20-%20powers%20of%20horror[1].pdf)>. Acesso em: 28 nov. 2011.
- LENSKYJ, Helen J. 2003. *Out on the Field. Gender, Sport and Sexualities*. Toronto: Women's Press.
- LEVINE, Martin P. 1998. "'Y.M.C.A.': the social organization of gay male life". In: Martin Levine. *Gay Macho: the life and death of homosexual clone*. New York: New York University Press. pp. 30-54.
- LOURO, Guacira Lopes. 2001. "Teoria Queer: uma política pós-identitária para a educação". *Revista Estudos Feministas*, 9(2):540-553.
- MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa. 2006. "Fora do Sujeito e Fora do Lugar: reflexões sobre a performatividade a partir de uma etnografia entre travestis". Texto incluso no CD do 30º Encontro Anual da ANPOCS. pp. 01-16
- MOURÃO, Ludmila; GOMES, Euza Maria de Paiva. 2010. "Mulheres no ringue: a pioneira Maria Aparecida de Oliveira". In: Jorge Dorfman Knijnik, *Gênero e Esporte: masculinidades e feminilidades*. Rio de Janeiro: Apicuri. pp. 231-248.
- MUÑOZ, José Esteban. 1999. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- OLIVEIRA, Pedro Paulo de. 2004. *A construção social da masculinidade*. Belo Horizonte: Editora da UFMG; Rio de Janeiro: Iuperj.
- PARKER, Richard. 1999. *Beneath the Equator. Culture of desire, male homosexuality, and emerging gay communities in Brazil*. New York: Routledge.
- PELÚCIO, Larissa. 2009. *Abjeção e Desejo: uma etnografia travesti sobre a prevenção da AIDS*. São Paulo: Annablume.
- PERLONGHER, Néstor. 2008. *O Negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- POLLAK, Michael. 1987. "A homossexualidade masculina: ou a felicidade no gueto?". In: Philippe Ariès & André Bèjin (org.), *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo: Brasiliense. pp. 54-76.
- PRONGER, Brian. 1990. *The Arena of Masculinity. Sports, homosexuality, and the meaning of sex*. New York: St Martin's Press.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Homosexuality and Sport: who's winning?" In: Jim McJay, Michel A. Messner & Don Sabo. *Masculinities, Gender Relations, and Sport*. London: Sage Publications. pp. 222-244.
- PUSCH, Luise F. 1984. *Das Deutsche als Männersprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- RIAL, Carmen S. 1998. "Rugbi e Judô: esporte e masculinidade". In: Joana Pedro & Míriam Grossi (org.), *Masculino, Feminino, Plural*. Florianópolis: Mulheres. Texto original (sem edição). pp. 1-20.
- \_\_\_\_\_. 2008. "Rodar: a circulação dos jogadores de futebol brasileiros no exterior". *Horizontes Antropológicos*, 14(30):21-65.
- RICH, Adrienne. 1999. "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana". In: Marisa Navarro & Catharine R. Stimpson (ed.), *Sexualidad, género y roles sexuales*. México: Fondo de Cultura Económica. pp. 159-211.
- SANTOS, Jair Ferreira dos. 1986. *O que é Pós-Moderno*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. 1995. "Gosh, Boy George, you must be awfully secure in your masculinity!" In: Maurice Berger, Brian Wallis & Simon Watson. *Constructing Masculinity*. New York: Routledge. pp. 11-20
- SILVERSTEIN, Charles; PICANO, Felice. 1992. *The new joy of gay sex*. New York: Harper Perennial.
- SILVIA, Elisa; RIAL, Carmen. 2005. "Masculinidades prescritas, interditas e relativizadas em um grupo de pescadores da Ilha de Santa Catarina". In: Carmen Rial & Matias Godio (org.), *Pesca e Turismo: etnografias da globalização no litoral do Atlântico Sul*. Florianópolis: NUPPE/CFH/UFSC. pp. 141-156.
- SIMÕES, Júlio Assis. 2005. "Homossexualidade Masculina e Curso da Vida: Pensando Idades e Identidades Sexuais". In: Adriana Piscitelli et al. (org.), *Sexualidade e Saberes: Convenções e Fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond. pp. 415-447.
- SYMONS, Caroline. 2010. *The Gay Games: a history*. New York: Routledge.
- TAMBURRINI, Cláudio M.; TÄNNSJÖ, Torbjörn. 2005. "Las bioamazonas del fútbol". In: Cesar R. Torres & Daniel G. Campos (comp.), *¿La pelota no dobla? Ensayo filosóficos en torno al fútbol*. Buenos Aires: Libros del Zorzal. pp. 187-210.
- TOLEDO, Luiz Henrique. 2015. *A memória outra e a etnografia (urbana) dos sentidos*. Texto elaborado para Seminário de Antropologia da UFSCar (a ser publicado como capítulo de livro em 2015).
- VAZ, Alexandre Fernandez. 1999. "Treinar o corpo, domar a natureza: notas para uma análise do esporte com base no treinamento corporal". *Cadernos Cedex*, XIX(48):89-108.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Na constelação da destrutividade: o tema do esporte em Theodor W. Adorno e Max Horkheimer". *Motus Corporis*, 7(1):65-108.
- WACQUANT, Loïc. 2002. *Corpo e Alma*. Notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- WENNER, Lawrence A.; JACKSON, Steven J. (org.). 2009. *Sport, Beer, and Gender: promotional culture and contemporary social life*. New York: Peter Lang Publishing Inc.
- WITTIG, Monique. 2001. *Le pensée straight. Questions feministes*. Paris: Editora Tiera.

# Ser japonês, ser *nikkei*, ser dekassegui: contornando metáforas de parentesco e nação<sup>1</sup>

Victor Hugo Kebbe<sup>2</sup>

Pós-doutorando em Antropologia Social

Fapesp/Universidade Federal de São Carlos-UFSCar

## Resumo

O fluxo transnacional de brasileiros para o Japão trouxe várias disrupções dentro das comunidades *nikkei* espalhadas pelo Brasil, mas, mais do que isso: contorce e dobra planos hierárquicos seculares. Ancorado na lógica familiar do *ie* por vários séculos e aliando-se à incorporação dessa lógica com a fabricação da cidadania japonesa, temos no processo estatizante o exemplo máximo do empréstimo do idioma do parentesco para organizar outras lógicas sociais, a do Estado-nação. Ultrapassando fronteiras nacionais e adentrando no cotidiano das famílias de descendentes de japoneses em todo mundo, a lógica do *ie* precisa ser continuamente pensada e repensada para dar conta do fluxo migratório contemporâneo conhecido como “Fenômeno Dekassegui”. É proposta neste trabalho uma breve discussão sobre categorias clássicas como família, parentesco e Estado-nação, pelas maneiras como são moduladas quando precisam lidar com a migração internacional.

**Palavras-chave:** Família japonesa, Estado-nação, Dekassegui

## Abstract

The transnational flow of the Japanese Brazilians migrating to Japan brought several disruptions in the *nikkei* communities throughout Brazil, but more than that: it twists and bends secular hierarchical systems. Closely related to the definitions of Japanese citizenship, we can see an emblematic example of kinship as a way to organize other Social Logics, in this case, the Japanese nation-state. Crossing national borders and permeating

1 Trabalho apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 02 e 05 de julho de 2012, em São Paulo-SP, Brasil.

2 Pós-doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, com pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). Foi Fellow do Programa de Estudos Japoneses da Japan Foundation em 2010-2011, Pesquisador Associado da Faculdade de Educação da Universidade de Shizuoka e Pesquisador Associado do Instituto de Antropologia da Universidade Nanzan de Nagoya, Japão.

the daily lives of several families of Japanese descent all over the world, the Japanese kinship system known as *ie* continually needs to be investigated and re-investigated when confronted with the migratory flow known as “Dekasegi Phenomenon”. The aim of this paper is to shed light on the discussion of classic categories such as family, kinship and nation-state, especially in the ways when they need to deal with international migration.

**Keywords:** Japanese family, nation-state, Dekasegi

## Introdução

Nos dias 27 e 28 de julho de 2009, São Carlos recebeu uma comitiva do Consulado Geral do Japão em São Paulo, que veio à cidade para prestar serviços consulares das mais variadas ordens, em especial a regularização dos documentos com o governo japonês. Nessa visita, os imigrantes e descendentes de japoneses em São Carlos teriam a oportunidade de requerer a obtenção do título de eleitor japonês, assim como atualizar os seus dados no Registro Civil ou Familiar<sup>3</sup> com relação à comunicação de casamentos, óbitos, naturalização e outros, procedimento indispensável para descendentes que almejam trabalhar no Japão como dekassegui e também para garantir a dupla nacionalidade<sup>4</sup> dos seus filhos.

Para essa ocasião, fui convidado pela presidente do *kaikan*<sup>5</sup> de São Carlos para fazer parte da recepção à comitiva consular no dia 28, almoçando e passando o dia com ela e os adidos consulares em seus afazeres pela cidade. Para aquele dia, eles deveriam completar o procedimento de atualização do Registro Civil de aproximadamente 25 famílias das 51<sup>6</sup> contatadas, sendo obrigatório comparecer à Fundação Pró-Memória de São Carlos<sup>7</sup> munidos de certidões de casamento, óbito, nascimento, etc.; todavia, não esperava encontrar naquele momento várias surpresas diante desses procedimentos que, para mim, inicialmente eram meramente burocráticos.

3 É importante saber que, como apontado nas regras e disposições do Consulado Geral do Japão em São Paulo, todos os japoneses e descendentes de japoneses vivendo no exterior têm o “dever” de comunicar ao consulado mais próximo a sua permanência nesse país receptor, procedimento conhecido como *zairyutodoke*. Para além da permanência, outras modalidades devem ser imediatamente comunicadas ao consulado para a atualização do Registro Civil ou *Koseki Tohon*, como a comunicação por nascimento (*Shussho todoke*, *Nihon kokuseki ryuhono todoke*, comunicação de nascimento com nacionalidade japonesa), naturalização no Brasil (*Kokuseki soshitsu todoke*), casamento (*Kon-in todoke*), óbito (*Shibo todoke*), mudança de endereço (*Tenkyo todoke*), etc. Deve-se notar que para obter todos os direitos legais para trabalhar no Japão como dekassegui é imprescindível a retirada e/ou atualização do *Koseki tohon*, uma vez que de acordo com a reforma da Lei de Controle da Imigração de 1991 é necessário ser *nikkei*, descendente de japoneses nascidos fora do Japão.

4 Aceita no Japão apenas para filhos de descendentes cujo pedido é feito até antes dos 20 anos.

5 Designação geral para associação, clube. No Brasil, os *kaikan* designam as associações de japoneses municipais, como Associação Cultural e Esportiva Nipo-Brasileira de São Carlos, Associação Cultural e Esportiva de Pereira Barreto, Associação Cultural Nipo-Brasileira de Araraquara, Associação Cultural Nipo-Brasileira de Araçatuba, etc., podendo haver mais de uma associação por cidade/distrito. No estado de São Paulo, algumas dessas associações são integradas por duas Federações, a Noroeste e a Sudoeste, finalmente reportando-se à Associação Brasileira de Cultura Japonesa, ou *Bunkyo*, na capital.

6 Deve-se ressaltar que São Carlos possui atualmente 207 famílias de imigrantes e descendentes de japoneses, sendo registrados no *kaikan* até o ano passado 498 indivíduos. Segundo Akita-san, um dos membros da comitiva consular, a grande maioria dos imigrantes contatados na cidade achou que era algum tipo de trote ou logro, não comparecendo ou colaborando com as atividades consulares.

7 Organização cultural da prefeitura local que visa a preservação de documentos históricos da cidade.

Durante o horário de atendimento demarcado pela comitiva, surgiram várias pessoas com os mais variados casos, como um brasileiro viúvo que fora casado com uma descendente, perguntando aos adidos se poderia requerer a nacionalidade japonesa e em como isso afetaria seus filhos, um outro rapaz que descobriu naquele momento que o pai falecido era japonês, e não brasileiro (diferentemente do que pensava até então, deixando de ser *sansei* – descendente de terceira geração – para *nissei* – descendente de segunda geração),<sup>8</sup> e, o mais inquietante, o caso de algumas senhoras que vieram comunicar o óbito de seus falecidos esposos, imigrantes japoneses.

O primeiro caso desse tipo foi mediado pelo telefone, quando Akita<sup>9</sup>-san, o único membro da comitiva consular falante da língua portuguesa, ligou para a casa de uma imigrante japonesa viúva que estava desconfiada para comparecer. Ele diz, como último recurso para convencer a mulher, na minha interpretação, primeiramente, “por favor, venha e traga a certidão de óbito dele, porque só assim ele poderá descansar em paz”. Seguiram-se dois outros casos similares que me fizeram notar que essa afirmação não poderia ser leviana. Uma não descendente e uma descendente, ambas viúvas de imigrantes japoneses, ouviram a mesma frase de Akita-san logo após o término da atualização dos documentos – “*agora o seu esposo finalmente vai poder descansar em paz*”.

Confrontado-se com inúmeros casos de não comparecimento por “desconfiança”, de pessoas que suspeitavam que as ligações telefônicas eram um *trote*, Akita-san, longe de se mostrar irritado, dizia que, com relação à atualização do Registro Civil e aos benefícios legais no governo japonês para a emissão de visto para *dekasseguis*, os imigrantes e seus descendentes possuem o *dever* de colaborar com tais procedimentos: “a gente sabe que os descendentes de japoneses têm vários direitos no Japão, mas eles também têm deveres”, estes que atravessam diretamente a família e são transpostos, como podemos ver, até aos mortos.

Se mesmo falecido o imigrante ou descendente com naturalidade ou nacionalidade japonesa deve se reportar ao Estado japonês como forma de manter pelo Registro Civil o seu estatuto legal de japonês e/ou *nikkei* e assim transmiti-lo para todos os seus descendentes, podia ver naquele momento que, ao contrário de “meros procedimentos burocráticos”, entender como opera a lógica do Registro Civil ou *Koseki Tohon* seria a chave para compreender também como o Estado japonês vê os indivíduos e a família japonesa, afetando imediatamente o que se entende por *nikkei* e Fenômeno Dekassegui.

## ***Ie* e família japonesa**

Como percebem vários autores (Nakane 1970; Kumagai 1992; Bhappu 2000), o ideograma chinês pra *ie* apresenta a junção de dois radicais, o superior representando *teto*, e o inferior *pessoas*, indicando, portanto, a proteção de determinadas pessoas sob determinado teto. Possuindo como pronúncias *ka*, *ke*, *ie*, *ya*, o ideograma chinês para *ie* é traduzido

8 Pela Reforma da Lei de Controle de Imigração de 1991, os *sansei* possuiriam direito de migrar para o Japão como *dekassegui*, dada a necessidade da mão de obra nas indústrias japonesas. Verifica-se, no entanto, que descendentes de quarta geração para frente ainda possuem problemas legais quanto à nacionalização/naturalização.

9 O nome é fictício para preservar a identidade do informante.

como *Casa*, mas é amplamente utilizado em outras palavras que denotam família (*kazoku*, *kasan*, *kachō*, *konke*, *bunke*, etc.), mostrando-nos uma particular associação entre Casa e Família que ultrapassa a noção de propriedade material ou mesmo uma construção física e transcende, por conta de sua transmissão através de gerações, presente, passado e futuro (Connor 1974). A palavra *ie* seria então indicador de um sistema familiar distinto com dois significados, um a) *tangível*, que representa as possessões de um grupo de pessoas, os bens materiais da família, e um b) *intangível*, como uma organização a qual as pessoas pertencem, além de atrelar a ela *prestígio*, *classe* e *status social* (Bhappu 2000).

O *ie*, portanto, não é uma noção física de “Casa”, mas sim uma instituição ou entidade familiar cujo interior é marcado por uma hierarquia específica a qual impõe aos membros várias responsabilidades, direitos e deveres que visam o *kasan*, a unidade familiar e o bem-estar coletivo (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962). Derivado do *uji*, a família patriarcal dos tempos antigos (Matsumiya 1947; Mason & Caiger 1997), o *ie* adquiriu sua forma estável no Período *Edo* (1600-1868) após a transposição de um sistema familiar para uma organização feudal de direitos e deveres dos períodos anteriores (Período *Kamakura* – 1192-1335 – e Período *Muromachi* – 1338-1573).

Tais direitos e deveres<sup>10</sup> são compreendidos por *kō* – “amor filiar, respeito aos pais” – e *on* – “dever de gratidão” (Bhappu 2000). Assim, o patriarca da família e chefe do *ie* exerceria sobre os demais o *kō* como forma de garantir a unidade familiar (*kasan*) e o *wa*, a paz e harmonia (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962), enquanto sua mulher, seus filhos e demais familiares deveriam exercer o *on* como reciprocidade e obrigação para assegurar a continuidade do seu *ie* enquanto entidade/instituição.

No topo da hierarquia do *ie* estava o *kachō*, patriarca ou chefe da família que possuía deveres e obrigações proporcionais ao status social do seu *ie* na comunidade, o *iegara*. O *kachō* seria o responsável pela manutenção do *kasan* (unidade familiar) e transmissão do *wa* (paz e harmonia) dentro de sua linhagem, realizando alianças com outros *ie* a fim de manter ou melhorar o seu *iegara* (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962). Enquanto o *kachō* era reconhecido na sociedade mais ampla como detentor dos direitos para cuidar dos assuntos do *ie*, como regular casamentos, divórcios, adoção, continuidade e descontinuidade da herança ou sucessão, os membros familiares, por sua vez, lhe deviam, através do *on*, a obediência e obrigações recíprocas para com o *kachō* e *ie* (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962; Connor 1974; Bhappu 2000), estando os laços dessa hierarquia mais tensionados ou menos tensionados de acordo com o *iegara*, o status do *ie* na sociedade.

O sentimento de pertença ao *ie* já é transmitido aos filhos logo nos estágios iniciais da vida, quando fortes laços emocionais e carências/dependência são inculcados até mesmo no ato de dormir com os irmãos, em que a distinção de geração e sexo é borrada para enfatizar a coesão, fortes laços familiares e a interdependência dos membros da família (Connor 1974). Desde pequenos os filhos e filhas de japoneses evitam “desonrar” ou trazer vergonha para a família (Connor 1974), adquirindo assim um forte senso de responsabilidade perante a sociedade desde muito cedo. Ruth Benedict (1946) também aponta para o sentimento de responsabilidade dos jovens na escola como “representantes de seu *ie*”,

10 Essa hierarquia foi facilmente transposta para a sociedade samuraica japonesa, sustentando assim o shogunato Tokugawa e uma sociedade bastante hierarquizada e estratificada (Bhappu 2000).

mesmo com a pouca idade, os quais, adotando alguma postura incorreta na escola, sofrem grande sanção familiar sem poder recorrer à ajuda dos pais (Benedict 1946).

Como percebe Connor (1974) e Bhappu (2000), enquanto grupo corporado ou entidade, o sistema familiar do *ie* possui, por conta de sua lógica interna, uma existência assegurada num *continuum* entre passado, presente e futuro, lógica que inclui não apenas as gerações presentes, mas também os mortos e até os ainda não nascidos. Através da ideia de genealogia ou *keifu*, a família japonesa persiste no tempo, não se prendendo unicamente nos laços de sangue (Ariga 1954). Dos sucessores reconhecidos como membros do *ie* por laços de sangue temos os *chokkei*, enquanto os afins são chamados de *bōkei*, havendo a preferência na sucessão para o filho mais velho (*chokkei*) do chefe da família ou *kachō* (Ariga 1954).

A transmissão da herança e da instituição familiar pela sucessão ou *Katokusōzoku* segue preferencialmente para o “filho mais velho”, o *chōnan*,<sup>11</sup> reconhecido também pelo termo de referência<sup>12</sup> (Smith 1962; Norbeck 1963) *ototsugi*, cuja tradução literal do termo é “próximo na linha de sucessão”. Como filho homem mais velho, possui um tratamento especial dentro da família, como uma série de direitos perante os demais; todavia, também lhe cabe uma quantidade equivalente de responsabilidades enquanto exemplo para os demais irmãos. Chamado pelos irmãos mais novos de *niisan*,<sup>13</sup> o irmão mais velho está sob observação contínua da família, devendo exercer certas atitudes corretas ou esperadas dele (ou *nisan rashiku*). No caso de exercer atitudes incorretas, impróprias (*nisan rashikunai*), ou mesmo se for incapaz ou incompetente para assumir o *ie* e seu papel como chefe da família, o *chonan* poderia ser substituído<sup>14</sup> por outro irmão ou até mesmo por um irmão adotivo, o *yōshi* (Ariga 1954; Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962), mostrando, portanto, que no *ie* ainda coabitavam afins das mais variadas ordens, “servos”, “tenentes” e os *yōshi*.

Após a sucessão do *ie* pelo *chonan*, estaria estabelecida a continuidade do *honke* (“tronco principal ou original”) ou *honke ie* (“tronco principal ou original do *ie*”), morando várias gerações sob o mesmo teto: avós, pais, irmãos, filhos, etc. Quanto aos demais filhos homens do *kachō*, *jinan* (“segundo filho”), *sannan* (“terceiro filho”), etc., espera-se que contribuam para o *ie* fazendo novas ramificações do tronco principal quando se torna impraticável a coabitação de todos na mesma casa,<sup>15</sup> os *bunke* (“ramo do tronco principal ou original”)

11 Nos Períodos Kamakura (1192-1335) e Muromachi (1338-1573), não havia preferência quanto ao filho mais velho no procedimento de *Katokusōzoku*, o que veio a ser instaurado apenas no Período Edo (1602-1867) e legalizado no Período Meiji (1868-1912) no novo Código Civil.

12 De acordo Norbeck (1963), o primeiro estudioso nos moldes da Antropologia sobre a família japonesa foi Lewis Henry Morgan, em 1867, com estudos com seu informante Mankichi Kawabe que se tornaram referência. Todavia, para Norbeck (1963), Morgan teria se equivocado na compreensão da família japonesa justamente por não compreender as diferenciações e usos dos termos de referência e endereçamento no cotidiano nipônico.

13 Termo de endereçamento.

14 Substituído até mesmo legalmente. De acordo com o Código Civil de 1898, já era possível aos olhos das leis de inspiração ocidental a interrupção na linha de sucessão/herança a favor do próximo filho (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962). Todavia, a prática da adoção dos *yōshi* ou filhos adotados pelo *kachō* já era utilizada muitos anos antes (Ariga 1954).

15 Após o casamento, o patriarca vai morar com os pais, sendo responsável pelo cuidado destes, de seus filhos e dos *boukei*, agrupando assim na mesma residência várias gerações (frequentemente três gerações, mas podendo haver casos de quatro gerações). A coabitação de várias gerações na mesma residen-

ou *bunke ie* (“ramo do tronco principal ou original do *ie*”), além de também poderem ser adotados por outras famílias como filho adotivo no casamento de suas filhas, o *mukoyōshi* (Ariga 1954; Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962). Por sua vez, as relações estabelecidas entre o *honke* ou *honke ie* com seus outros ramos, *bunke* ou *bunke ie*, são marcadas pela assistência mútua em caso de necessidades, consistindo assim o *dōzoku* ou *dōzokudan*, cuja tradução literal compreende “aqueles da mesma raça, mesma família, mesmo sangue, consanguinidade”<sup>16</sup> (Bhappu 2000). Os *dōzoku*<sup>17</sup> podem ser definidos, portanto, como uma corporação japonesa com aspectos sociais, econômicos e morais, regulados pelos princípios de hierarquia do *ie* e do *kō* e *on* já aludidos anteriormente (Bhappu 2000).

Com o papel de transmitir as tradições às gerações mais jovens (Bloom 1943; Luna Kubota 2008), as mulheres seguem a hierarquização<sup>18</sup> de maneira diferente. A esposa do *kachō*, a *shufu*, teria dois papéis ou funções dentro do *ie* que refletem duas circunstâncias, primeiro em relação com o sogro, *shūtō*, e simultaneamente como *yome/shufu*. Como a família japonesa tradicional foi marcada pela coabitação de várias gerações dentro da mesma casa, com relação ao papel de *shūtō*,<sup>19</sup> ela é hierarquicamente inferior ao pai do *kachō* e deve mostrar respeito ao sogro, sob o risco de provocar ciúmes e incorrer em sanção. Enquanto o *kachō* é responsável pelos assuntos do *ie* perante a comunidade e pela manutenção do *iegara*, a função da *shufu* é manter em dia os assuntos da família no que concerne à educação dos próprios filhos, além da paz e harmonia com a sua sogra e seus demais filhos (cunhados) (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962).

Por outro lado, enquanto *yome* ou nora, a mulher do *kachō* deve prezar pelos negócios da família (no que concerne mesmo à economia doméstica), mostrando-se competente para tal função, pois, do contrário, incorre no risco de ser devolvida aos pais, o que não consiste em divórcio<sup>20</sup> (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962).

Como percebe Mello (1960) sobre os costumes matrimoniais entre japoneses e seus descendentes aqui no Brasil, existia uma forte pressão da comunidade para que os jovens,

---

cia passa a ser importante também para considerar ou avaliar o bem-estar econômico da família em si (Ariga 1954).

16 Mais uma vez é importante ressaltar que, apesar de a palavra *dōzoku* ou *dōzokudan* significar consanguinidade, o *dōzoku*, ou a relação entre *honke* e *bunke*, compreende a entrada de afins que não necessariamente compartilham o sangue em comum.

17 Para Bhappu (2000), no Japão moderno capitalista os *dōzoku* foram transpostos para o nível empresarial e corporativo, pois prevê não apenas a lógica do funcionamento das corporações e empresas, como também prevê a mesma base “psicológica” para os seus funcionários. Num primeiro momento, a lógica do *ie* aplicada nas indústrias foi largamente incentivada pelo governo japonês do Período Meiji (1868-1912) como *zaibatsu* (grande grupo financeiro ou empresarial) e, apesar de desencorajado pelos norte-americanos após a Segunda Guerra, permanece como *keiretsu* (sistema, linha) no que se convencionou chamar Toyotismo (Bhappu 2000).

18 Hierarquização mais uma vez “explicada” mitologicamente, ver o *Kojiki*.

19 *Shūtō*, em japonês, significa “sogro”. Nesse sentido, a mulher do *kachō* evidentemente adquire, ao longo de sua vida e simultaneamente, vários papéis condicionados pelas situações cotidianas, de esposa (*shufu*), nora (*yome*) e também em sua relação com o sogro.

20 Antes das reformas legais de 1898, 1899 e 1947 no Japão concernentes ao Código Civil, a devolução da noiva ou *kufuniwan* não consistia necessariamente em divórcio ou rien. Autores como Bloom (1943), Iwasaki (1930) e Raymo (1998) percebem que nem todos os casamentos eram oficializados no Registro ou *koseki*, além de outras dificuldades nos levantamentos estatísticos como registros que não seguiram uma organização uniforme desde o início.

homens e mulheres, casassem como forma de criar raízes e constituir assim o seu grupo familiar, o *bunke*. O casamento seria uma alternativa socialmente lógica porque, traduzido como aliança com outro *ie*, retirava o “indivíduo sem liames”, solteiro, da anômala situação do celibato, permitido apenas para aqueles que visam o aprimoramento intelectual, espiritual, etc. O casamento seria também o único meio de garantir certa estabilidade econômica (Mello 1960).

As famílias dos pretendentes, quando estes estão em idade para casar, buscavam o auxílio de um intermediário que tem a função de selecionar o melhor par. Esse intermediário, o *nakōdo* (cuja tradução literal é padrinho, casamenteiro) ou *baishakunin* (casamenteiro), buscava contratar casamentos entre jovens da mesma comunidade ou comunidades diferentes, de acordo com as intenções dos pais ou do *kachō* de manter o seu *iegara*. Como critérios de seleção, o *nakōdo* fazia uma extensa pesquisa no mercado matrimonial da comunidade, lapidando as escolhas com base no status social dos pretendentes, status econômico, educação, gostos pessoais, hábitos, se já foram possuidores de doenças que podiam ameaçar a transmissão da linhagem (como sífilis, lepra ou tuberculose), se possuíam antecedentes criminais ou mesmo se eram filhos ou filhas de famílias que possuíssem profissões socialmente desvalorizadas (ou *eta*, como sapateiros, lixeiros, peixeiros, etc.) (Mello 1960).

Apesar de não consistir em profissão, ser *nakōdo* implicava uma função social altamente valorizada, sendo recompensado pelas famílias dos noivos com contribuições. Contudo, havia poucos casos em que o *nakōdo* atuava como padrinho de casamento, sem contar que, se o casamento fracassasse, seria mal visto na sociedade e entraria em certo ostracismo social (Mello 1960). Localizados os pretendentes ideais, caberia ao *nakōdo* realizar o *miai*, o “encontro arranjado”, que poderia ser um almoço ou algum outro evento social com a presença dos jovens e do *nakōdo*, ou ainda, em casos excepcionais, como no Brasil (Mello 1960) ou nos Estados Unidos pouco antes da Segunda Guerra (Bloom 1943), configurados por grandes distâncias, utilizavam-se fotografias dos noivos, a *shashin miai*. Constatada a compatibilidade do casal, seria marcado o casamento em si, reconhecido oficialmente com o devido registro no *Koseki*, procedimento comunicando ao governo japonês a união ou *Kon-in todoke*.<sup>21</sup>

No caso de fracasso no casamento – caso não houvesse compatibilidade dentro dos interesses dos pais dos noivos e em especial do pai do noivo – os recém-casados poderiam recorrer à prática do *kufuniwan*, ou seja, à devolução da noiva, que inicialmente não consistia em divórcio, *rien*. O ato seria oficializado com a assinatura de uma declaração chamada *mikudarikan*, e a noiva retornaria então à casa dos pais à espera de um novo casamento (Iwasaki 1930; Mello 1960), tudo por conta do objetivo de garantir a continuação e transmissão da instituição familiar ou *ie* para as gerações posteriores.

Como percebem Connor (1974) e Mello (1960), os costumes relativos ao *ie* e à família japonesa transpassaram as fronteiras políticas e chegaram aos países que receberam imigrantes, como o caso dos Estados Unidos e Brasil. A continuidade e vontade de manutenção dessa bagagem cultural pré-migratória marcariam por fim o ponto de contato com uma identidade *nikkei* que não se reduz meramente aos traços biológicos.

21 Procedimento que ainda perdura até os dias de hoje, sendo necessária a comunicação do casamento em um consulado do Japão mais próximo para oficializar a união perante o governo japonês.

O parentesco diante desse contexto migratório se viu fortemente tensionado com o surgimento de famílias artificiais ou compostas que já colocavam para esses japoneses os primeiros desafios no reordenamento familiar. Para atender às exigências legais na obtenção do visto brasileiro para a viagem do Japão ao Brasil no começo do século XX, houve a formação de famílias compostas (Mello 1960; Saito 1961; Handa 1987), existindo assim um grande número de imigrantes que realizou o casamento simulado ou *koseikazuku*, para depois resultarem em divórcio no Brasil através do *kufuniwan* ou *mikudarikan* para romper as falsas uniões.

No Brasil, a lógica do casamento como forma de continuidade do *ie* sofria adaptações diante da nova situação. A cessão de uma filha para o casamento e a consolidação de outro *ie* que não o do pai da noiva eram vistas como motivo de preocupação familiar, uma vez que essa jovem fazia parte da mão de obra familiar em tempos de escassez após a chegada nas fazendas.

Por outro lado, é interessante apontar o esforço do Estado japonês no suporte aos seus emigrantes, afetando várias reorganizações familiares durante o período de guerra. Com a proximidade da Segunda Guerra Mundial e a cessão diplomática entre os países aliados e os países do Eixo, nos Estados Unidos houve um crescimento no número de casamentos entre *issei* e *nissei* logo antes da eclosão da guerra, sem haver tempo para a intermediação dos *nakōdo* (Bloom 1943; Modell 1968), enquanto no Brasil os recém-casados deveriam se sujeitar à legislação brasileira para oficializar o casamento, atrasando assim o registro no *Koseki* (Mello 1960). Com o édito imperial de 1924, o imperador japonês fez com que todos os casados no estrangeiro os quais quisessem garantir a cidadania japonesa realizassem a atualização do Registro (*Koseki*) em até 14 dias após a cerimônia, mostrando aqui a influência do Estado dentro da vida familiar. No Brasil, para facilitar a relação com seus “súditos”, o governo japonês dividiu o número de centros de imigração japonesa no Brasil com novos cônsules e vice-cônsules para dar conta da nova demanda, atividades que haviam sido suspensas com a eclosão da Segunda Guerra Mundial (Mello 1960).

A derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial e a entrada subsequente dos norte-americanos no arquipélago forçaram uma série de mudanças legais no Código Civil de 1898, extinguindo legalmente o estatuto do *ie* na sociedade japonesa, agora dando foco para a família nuclear nos moldes ocidentais e pensando também na igualdade dos sexos (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962). A nova Constituição japonesa de 1947 mantém três artigos que são de fundamental importância para compreendermos como o Estado japonês vê o *ie* hoje, considerando todas as pessoas como iguais enquanto indivíduos e, com isso, garantindo o casamento apenas com o consentimento mútuo (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962).

Vemos assim que a lógica do sistema familiar do *ie* entra em conflito direto com valores universais ocidentais que prezam o indivíduo e sua liberdade acima de tudo. Na Reforma Educacional também de 1947, houve a queda dos cursos de moral e ética das escolas japonesas, eliminando assim o ensino nas escolas sobre lealdade aos pais, lealdade ao imperador, respeito e obediência aos mais velhos e conduta em comunidade, certamente afetando as novas gerações de alunos (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962), como é percebido em inúmeros artigos e estudos sobre comportamento das mulheres, casamento e divórcio no Japão nas décadas de 1960, 1970, 1980 e 1990.

Contudo, apesar de não mais legalmente reconhecido no Japão, vários outros estudos mostram a persistência da lógica do *ie* não só no Japão, como nos vários países que receberam contingentes de imigrantes de japoneses no século XX (Bloom 1943; Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962; Connor 1974; Bhappu 2000). Ao manter a prática do Registro ou *Koseki*, como no exemplo aludido na Introdução, podemos notar como os efeitos da lógica do *ie* ainda persistem, ainda mais o trecho em que vemos a obrigação até dos mortos de se reportarem ao Estado japonês.

O *ie*, portanto, não é uma noção física de “Casa”, mas sim uma instituição marcada por uma hierarquia específica que impõe aos membros várias responsabilidades, direitos e deveres, podendo ser compreendido na Antropologia com a proposição de Casa. Lévi-Strauss (1986, 1991, 1999) já havia percebido sociedades espalhadas ao redor do globo que não são necessariamente orientadas em famílias, linhagens ou clãs, sendo necessária uma nova definição para explicar essas sociedades onde as formas de *relacionalidades* ou a fabricação do parentesco são desenvolvidas de maneira diferente. A noção de Casa compreende uma pessoa moral que abrange as relações cotidianas que compõem a vida social (Machado 2006, 2007, 2010; Machado, Kebbe & Silva 2008; Silva 2011a), sendo um conceito ou dispositivo alternativo para pensarmos em como essas pessoas pensam relações familiares que fogem das análises tradicionais de parentesco. Contudo, por não possuir uma linguagem própria, na construção das relações de Casa essas pessoas emprestam e subvertem<sup>22</sup> a linguagem disponível, que é a do parentesco (Lévi-Strauss 1986, 1991, 1999; Machado 2006, 2007, 2010; Machado, Kebbe & Silva 2008).

## Koseki Tohon

O procedimento para a retirada do visto para japoneses e descendentes de japoneses que queiram ou não trabalhar no Japão requer primeiramente uma cópia autenticada do *Koseki Tohon*, o Registro Civil japonês, o qual consiste no registro de todo indivíduo nascido no Japão, retratando uma grande e detalhada árvore genealógica a partir do *hittosha*, o primeiro indivíduo homem que transmite seu sobrenome aos demais, todos os parentes consanguíneos e afins, mostrando e datando os casamentos, filhos casados e solteiros, nascimentos, crianças adotadas e óbitos.

O local de residência permanente da família é denominado *honseki*, enquanto a cidade ou vila que abriga a residência do indivíduo é chamada *honsekichi*, e, finalmente, o conjunto de lotes residenciais pertencentes às famílias dessa mesma origem é chamado *kosekibo*, dados cujos documentos originais são armazenados na prefeitura local e no Ministério da Justiça do Japão, sendo possível obter uma cópia ou duplicata (*tohon*) para cada indivíduo.

A prática do registro dos dados familiares no Japão nos moldes do *Koseki* surgiu durante o Período *Asuka* (fim do século VI-710) e Período *Nara* (710-794), quando o país recém unificado enviou grandes comitivas diplomáticas à China da dinastia Tang para trazer o que a corte imperial em Nara considerava “alta cultura”,<sup>23</sup> como o aprendizado dos ideos-

22 Daí novamente o “erro” de Morgan ao estudar a família japonesa (Norbeck 1963), justamente por não compreender as diferenciações e usos dos termos de referência e endereçamento no cotidiano nipônico versus a concepção de *ie* ou, para nós, Casa (Lévi-Strauss 1986, 1991, 1999).

23 Não confundir com a ideia de *haute culture* francesa ou ocidental.

gramas chineses que seriam posteriormente incorporados aos silabários japoneses, as concepções chinesas de artes, pintura, música e principalmente a burocracia chinesa para governar as terras nipônicas (Mason & Caiger 1997).

Nesse período foram implantadas as Reformas *Taika* ou a implantação do Sistema *Ritsuryō*, abrangendo uma compilação de leis de inspiração chinesa confuciana – como códigos penais e civis –, tendo assim o estabelecimento de um controle governamental sobre os civis e a terra chamado então *Koseki*, compilado e atualizado a cada seis anos. Com o surgimento da comercialização de terras privadas, a prática encerrou-se no Período *Heian* (784-1185) e só foi recuperada sob ordens do shogunato Tokugawa no Período *Edo* (1600-1868) e continuadas no Período *Meiji* (1868-1912). Vemos então aqui a confluência da prática de Registro Civil com o sistema familiar do *ie*, seguindo a mesma lógica e agora adquirindo uma dimensão de controle estatal que posteriormente se transformaria numa ideologia nacionalista ou *kokka* (Masuoka, Masuoka & Kawamura 1962).

Em 1871 foi possível criar com a lei de Registro Civil (*Koseki Ho*) o primeiro banco de dados nacional de todas as famílias japonesas, o *Jishin Koseki* de 1872.<sup>24</sup> Foi a primeira vez<sup>25</sup> na história do Japão que os seus concidadãos teriam registro oficial de nome e sobrenome, criando ideologicamente a concepção do “súdito” japonês comum (Sasaki 2009). Como metas fundamentais, essas políticas visavam unir o povo – *kokumin tōitsu* – e enriquecer a nação – *fukoku kyōhei* –, criando assim uma relação direta entre povo e governo (Sasaki 2009: 205). Nesse sentido, podemos observar como a prática do Registro Civil, “filho” da lógica secular do *ie*, foi refletindo a interferência direta do Estado japonês na família japonesa, *relação em que podemos perceber como a fronteira entre família e nação é bastante porosa e que necessita de maiores estudos*<sup>26</sup> (Carsten 2005).

Como percebem Kashiwazaki (1998) e Sasaki (2009), entender o *ie* e seu desdobramento no *Koseki Tohon* é imprescindível para compreender a formação da noção de cidadania japonesa e de onde surge o princípio de *Jus Sanguinis* tão característico do Japão que concede uma série de direitos (e *deveres*, como percebe Akita-san) aos japoneses e seus descendentes. Para ambas as autoras (Kashiwazaki 1998; Sasaki 2009), o princípio do *Jus Sanguinis* – ou descendência/nacionalidade pelo sangue –, que garante a cidadania japonesa para os japoneses e estabelece assim quem é *nikkei* e quem não é, aliou a Lei do Registro Civil (*Koseki Ho*) de 1871 com uma lei de inspiração ocidental do mesmo período, a Lei da Nacionalidade (*Kokuseki Ho*), que pensava o Japão enquanto um Estado-nação moderno (Sasaki 2009). Mesclando parte do princípio de *Jus Solis*, este nos moldes franceses com base na propriedade e no território (Kashiwazaki 1998), mais as dimensões tangíveis e intangíveis da noção de *ie* (Bhappu 2000), teríamos um produto extremamente particular para definir então quem é o japonês.

Nessa lógica, *para ser japonês ou descendente de japoneses, é necessário sobretudo ter sangue japonês, respaldado pela simultânea verificação com o Koseki Tohon, este que diz literalmente quando e onde estão as raízes nipônicas da família e, subsequentemente, do*

24 JAPAN: an illustrated encyclopedia. Tokyo: Kodansha, 1994.

25 É importante apontar para a criação do Código Civil japonês de 1898, com pequenas adições em 1899, que solidificava ainda mais a presença do Estado dentro do *ie*.

26 Se Schneider percebe que os limites entre nação, família/parentesco e religião são nebulosos, Carsten sugere que devemos aprofundar as nossas análises para compreender os processos que ocorrem nesses limites que os fazem nebulosos (Carsten 2005: 155).

*indivíduo japonês. Por outro lado, vendo a perspectiva do sistema familiar do ie, o sangue japonês não necessariamente é uma substância herdada unicamente através da Biologia, mas sim algo construído com base nas relações que asseguram a manutenção e continuidade da instituição familiar.*

O *Koseki tohon*, portanto, tenta exercer pela lógica do *ie* o controle absoluto das famílias e dos indivíduos, unindo em uma síntese bastante complexa vários planos hierarquizantes da família japonesa, parentesco, cidadania e Estado-nação. No seu exercer da autoridade pública (Herzfeld 1988; Medeiros 1998; Ramos 2003), vemos como tais planos hierárquicos vão se fundindo dentro do processo estatizante. No entanto, notaremos como esses planos são constantemente desestabilizados com a entrada de fatores *externos*, que não são tão “externos” assim, como observaremos com os *dekasseguis*.

## Dekasseguis

Com a necessidade de mão de obra nas indústrias nipônicas no fim do século passado, o governo japonês abriria suas portas à imigração de trabalhadores para especificamente ocuparem nas indústrias os cargos conhecidos como 3K – *kitanai*, *kiken* e *kitsui* (sujo, difícil e perigoso) (Oliveira 1997, 1999). Tal processo teve início em meados dos anos 1980, selecionando através de dispositivos legais os *nikkei*. Como a constituição japonesa confere nacionalidade japonesa pelo sangue, através de um “cálculo *nikkei*”, os descendentes de japoneses nascidos fora do Japão seriam incorporados de maneira menos problemática à sociedade japonesa (Tsuda 2000) enquanto mão de obra para postos específicos.

Essa abertura à imigração, confluyente à recessão econômica brasileira no mesmo período, ofereceria à “comunidade *nikkei*”<sup>27</sup> no Brasil uma oportunidade para conseguir melhores condições de vida que aqui não eram possíveis (Lesser 2000; Oliveira 1997, 1999; Sasaki 1999, 2006; Kawamura 2003a). Mesmo muitas vezes abandonando postos de trabalho altamente especializados no Brasil, os *dekasseguis* partiam para o Japão para ocupar postos não especializados de alta precariedade, mas conseguindo um retorno financeiro capaz de permitir o acesso a melhor segurança, educação, serviços de saúde e bens materiais, antes indisponíveis no Brasil. Estava iniciando-se assim o único fluxo migratório transnacional legalizado, o “Fenômeno Dekassegui”.

Em 2008 o Japão enfrentou a sua mais recente crise econômica, gerando ecos até os dias de hoje na “comunidade *nikkei*”. Como reflexos diretos no fluxo migratório Brasil-Japão, vários *dekasseguis* – em especial os não falantes da língua japonesa – foram obrigados a retornar ao Brasil às pressas, dado o alto número de demissões e contenções de despesas. Inúmeras famílias se fragmentaram, deixando membros divididos nos dois países, não podendo se reencontrar por conta das limitações financeiras (Silva 2011a, 2011b; Kebbe 2011a).

27 Expressão nativa que encontrei durante a minha pesquisa para o mestrado, marcando aqui uma diferenciação importante entre uma comunidade de “japoneses” (Adachi 2004) ou então em relação à percepção racial norte-americana de um grupo hifenizado “nipo-brasileiro” (Lesser 2000, 2003; Tsuda 2003; Linger 2001).

Apesar da iniciativa do governo japonês em custear as passagens de retorno (o estrangeiro que aceitasse não poderia retornar ao Japão por pelo menos três anos), a procura dos brasileiros pelo benefício foi abaixo do esperado. Vivendo com auxílio do seguro-desemprego, alguns dekassegui brasileiros no Japão dizem não pretender retornar, visto que no Brasil não conseguirão apoio algum por parte do governo brasileiro. Tendo em mente as dificuldades de readaptação e em encontrar emprego no Brasil, já existem dekassegui que mesmo sem trabalho estável pensam em ficar por mais alguns anos na Terra do Sol Nascente. Como é um fluxo transnacional assegurado legalmente pela constituição japonesa, para esses *nikkei* em movimento, elaborar um projeto de vida ou um projeto familiar já é uma realidade; muitos desses transmigrantes, mesmo nascidos no Brasil, têm no Japão o seu horizonte.

### Dekassegui, *nikkei* – código flexionado

A definição oficial de *nikkei* compreende o descendente de japoneses nascido fora do Japão, desconsiderando o histórico de processos estatizantes do governo japonês. Tal categoria nos permite pensar em modelos teóricos de diáspora do “retorno à pátria-mãe”, uma vez que, pelos dispositivos legais, todos seriam filhos da grande nação japonesa (Linger 2001). Como percebe Linger (2003), a categoria se apresenta enquanto um poderoso dispositivo ideológico para esta “comunidade imaginada” (Linger 2003; Hall 1999; Anderson 1989; Hobsbawn & Ranger 1983).

Pelos estudos referentes ao fenômeno transnacional dekassegui e pelos exemplos apontados nesta introdução, podemos notar que ser legalmente japonês ou descendente de japoneses pelo crivo do *Koseki Tohon* no Japão garante ao indivíduo uma série de direitos e deveres e assegura as bases da concepção de “povo japonês”. Todavia, ser japonês ou descendente de japoneses no e pelo código não é evidentemente garantia de ser japonês em outros países cujas fundações políticas e legais são diferentes, como o Brasil, cuja constituição assegura a cidadania brasileira através do *Jus Solis* – sendo brasileiro aquele que nasce em território brasileiro<sup>28</sup> – ao invés do *Jus Sanguinis* japonês (Oliveira 1997; Silva 2008; Sasaki 2006, 2009).

Por sua vez, o dekassegui, disposto primeiramente em dois países com constituições diferentes e obrigado a ocupar postos bastante específicos dentro da hierarquia nipônica, os quais não são destinados aos próprios japoneses, são “japoneses” de outra ordem ou outro tipo. Com a recente crise econômica, que ocasionou inúmeras demissões de dekassegui, pessoas desabrigadas, furtos, etc., podemos observar uma flexão nas reformas das leis de imigração japonesas, agora incapazes de dar conta da mão de obra nesses tempos de crise e que precisam refazer o “cálculo *nikkei*”, até mesmo impedindo esses *nikkei* de retornarem à “pátria-mãe” como forma de não causar maiores impactos na sociedade japonesa.

Com o Fenômeno Dekassegui podemos notar então uma flexão da particular combinação entre código e substância. Apesar de fazer parte do “povo japonês” e, ao mesmo tempo, pelas lentes do Estado japonês seguir os mesmos princípios de “código e substân-

28 Podendo requisitar a cidadania posteriormente, como nos demais países do Ocidente.

cia” como todo japonês, o *nikkei* de kassegui não possui evidentemente o mesmo status de um japonês nascido no Japão, é um “japonês” diferente. É certo que a questão não é tão simples assim, contudo, serve-nos de fundamentação para ver aqui que ter *sangue japonês* na verdade não é apenas possuir um marcador identitário biológico garantido unicamente pela consanguinidade, mas é isso mais algum ingrediente cultural que merece maior investigação.

## Metáforas de família e nação

Em *After Kinship*, Janet Carsten (2005) pôde trazer inúmeros exemplos que colocam as nossas próprias percepções de parentesco e concepção em xeque, mostrando inúmeras outras lógicas de produção de parentesco que escapam da nossa ideia biológica de parentalidade gerada pela procriação sexual. Ao que nos interessa nesse texto, Carsten (2005) nos mostra como tanto a nossa percepção de concepção quanto essas outras lógicas de produção de parentesco podem se confundir facilmente com ideologias nacionalistas (Carsten 2005: 137; Herzfeld 1988), não sendo incomum o empréstimo do idioma do parentesco para outras lógicas sociais.

Fortemente presente em muitas ideologias nacionalistas, para Carsten (2005) o parentesco pode ser visto como uma das maneiras de entender o Estado, a nação, uma vez que nele temos um poderoso símbolo político (Carsten 2005: 154), sendo chave também para compreendermos a difusa relação entre o *ie*, *koseki tohon*, *nihonjinron*<sup>29</sup> e parentesco. Schneider observou em artigo (1977) que parentesco, religião e nacionalidade na América são domínios cujas fronteiras são bastante porosas, criando uma espécie “solidariedade duradoura” (Carsten 2005: 154). Tal estrutura, que passa a compreender a ideia de nacionalidade, pode ser verificada no princípio de cidadania norte-americana (Schneider 1977).

O paralelo entre parentesco e cidadania não é visto apenas nos Estados Unidos, porém em outros países aparece com modulações variadas. Em Israel, onde “o judaísmo é o mais claro e simples caso em que parentesco, religião e nacionalidade são todos um único domínio” (Schneider apud Carsten 2005: 156, tradução minha), e na Turquia, cujo imaginário de procriação, religião, parentesco estão dentro da percepção de nacionalidade, temos dois casos em que os discursos de parentesco e naturalização são incorporados na ideologia de um Estado-nação (Carsten 2005: 157).

Podemos notar pela discussão anterior que o idioma do parentesco no Japão também pode ser transposto numa ideologia nacionalista (*kokka*), resultado de uma política imperial do Período *Meiji*, cujos efeitos são sentidos na percepção japonesa de “povo japonês”. A noção de *ie* dando origem à Lei do Registro Civil, ao identificar todo indivíduo japonês pela ancestralidade e herança biológica e transformá-lo assim no “súdito japonês”, criaria formalmente a ponte entre Estado japonês e parentesco (Sasaki 2009), estes os precursores do princípio de cidadania japonesa, o *Jus Sanguinis*, mesclando família e nação de

29 O discurso ideológico acerca da homogeneidade do povo japonês engendrado pouco antes e durante os anos da Segunda Guerra Mundial. É um dos temas de minha tese de doutorado que, por conta da limitação de espaço, não pode ser trazida para o presente texto.

76 | Ser japonês, ser *nikkei*, ser dekassegui: Contornando metáforas de parentesco e nação  
maneira difusa no processo estatizante do exercer da autoridade pública (Ramos 2003; Herzfeld 1988).

Como visto sobre a questão dos direitos e deveres que regem a hierarquia dentro da família japonesa, podemos notar então que, feita a ponte entre Estado e família na ideologia nacionalista do *nihonjinron* e *kokka*, o Estado japonês poderia ser considerado como a grande Casa ou o grande *ie*, aspecto apontado brevemente por Daniel T. Linger (2001, 2003) ao pensar no *nikkei* enquanto aparato de um poderoso discurso ideológico.

Longe de parecer uma simples transliteração do imaginário do parentesco não só sobre o código, como também para uma ideologia nacionalista, Carsten (2005) alerta para o fato de que esse processo não pode ser entendido simplesmente como empréstimo ou subversão do idioma do parentesco. Certos eventos sociais e políticos como guerras forçam a reestruturação desses discursos, como observado na Índia, Bósnia e Iugoslávia (Carsten 2005: 160), cujas políticas governamentais até mesmo contradizem os princípios de parentesco locais, mostrando-nos por fim que a utilização do idioma do parentesco pelas ideologias nacionalistas vai muito além da ideia de uma metáfora.

Nesse sentido, o mesmo talvez possa ser dito sobre o “Fenômeno Dekassegui” ao forçar o governo japonês a elaborar um “cálculo *nikkei*” acerca do seu próprio código e sua própria concepção de “povo japonês”. É inegável que vários membros da comunidade *nikkei* no Brasil compartilham a noção de *ie* e também valores presentes no *nihonjinron* trazidos do Japão e reforçados aqui pelo convívio em “colônia”. No entanto, a necessidade de mão de obra estrangeira para ocupar postos indesejados na indústria e a política de imigração que seleciona apenas os descendentes de japoneses forçam uma flexão no próprio código, uma vez que no Japão os dekassegui não são percebidos como “japoneses”.

Imprescindíveis para o entendimento do parentesco e da maneira como a família dekassegui agencia e articula a sua vida cotidiana tanto no Japão como no Brasil, estudos que visam essas difusas fronteiras entre família e nação no Japão merecem maior atenção, ainda mais dentro desses ecos remanescentes do sistema familiar do *ie*. Que passemos então ao estudo da complexa combinação de código e substância que ocorre no Japão, a “pátria-pai”.

## Referências

- ADACHI, Nobuko. 2004. “Japonês. A Marker of Social Class or a Key Term in the Discourse of Race?”. *Latin American Perspectives*, 31(3):48-76.
- ANDERSON, Benedict. 1989. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ática.
- ARIGA, Kizaemon. 1954. “The Family In Japan”. *Marriage and Family Living*, 16(4):362-368. International Issue on the Family.
- BENEDICT, Ruth. 1946. *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin.
- BHAPPU, Anita. D. 2000. “The Japanese Family: An Institutional Logic for Japanese Corporate Networks and Japanese Management”. *Academic Management Review*, 25(2):409-415.

- BLOOM, Leonard. 1943. "Familial Adjustments of Japanese-Americans to Relocation: First Phase". *American Sociological Review*, 8(5):551-560.
- CARDOSO, Ruth C. L. 1959. "O papel das associações juvenis na aculturação dos japoneses". *Revista de Antropologia*, 7(1-2):101-122.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Estrutura Familiar e Mobilidade Social*. Estudo sobre os Japoneses no Estado de São Paulo. São Paulo: Primus.
- CARSTEN, Janet. 2004. "The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood and relatedness among Malays in Pulau Langkawi". *American Ethnologist*, 22:223-241.
- \_\_\_\_\_. 2005. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CONNOR, John W. 1974. "Acculturation and Family Continuities in Three Generations of Japanese Americans". *Journal of Marriage and Family*, 36(1):159-165.
- HALL, Stuart. 1999. "A identidade cultural e diáspora". *Revista do Patrimônio histórico e Artístico Nacional*, 24:68-76.
- HANDA, Tomoo. 1987. *O Imigrante Japonês*. História de sua vida no Brasil. São Paulo: T.A. Queiroz Editor, Centro de Estudos Nipo-Brasileiros.
- HERZFELD, Michael. 1988. *The Poetics of Manhood – Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press.
- HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. 1983. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- IWASAKI, Yasu. 1930. "Divorce in Japan". *The American Journal of Sociology*, 36(3):435-446.
- KASHIWAZAKI, Chikako. 1998. "Jus Sanguinis in Japan: The Origin of Citizenship in a Comparative Perspective". *International Journal of Comparative Sociology*, 39(3). Disponível em: <<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=5001373063>>. Acesso em: 24 fev. 2006.
- \_\_\_\_\_. 2000. "The Politics of Legal Status". In: Sonia Ryang (ed.), *Koreans in Japan – Critical Voices from the Margin*. London; New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2002a. "Japan's Resilient Demand for Foreign Workers". *Migration Information Source*, May. Disponível em: <<http://www.migrationinformation.org/Feature/print.cfm?ID=8>>. Acesso em: 17 out. 2004.
- \_\_\_\_\_. 2002b. "Japan: From Immigration Control to Immigration Policy?". *Migration Information Source*. Disponível em: <<http://www.migrationinformation.org/Profiles/print.cfm?ID=39>>. Acesso em 17 out. 2004.
- KAWAMURA, Lili K. 2003a. *Para onde vão os brasileiros*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp.
- \_\_\_\_\_. 2003b. "Redes sociales y culturales de migrantes brasileños em la ruta Brasil-Japón: Movimiento y permanencia". *Emigración Latinoamericana: Comparación Interregional entre América Del Norte, Europa y Japón*, JCAS Symposium Series 19, The Japan Center for Area Studies, Osaka.

- KEBBE, Victor Hugo. 2011a. "Reordenações na família decasségui: Dilemas e desafios". *Travessia – Revista do Migrante*, XXIV(69):18-30.
- \_\_\_\_\_. 2011b. "O centenário da imigração japonesa na mídia étnica: A evidência da japonêsidade". In: Igor José de Renó Machado (org.), *Japonesidades Multiplicadas – Novos Estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. São Carlos: EdUFSCar.
- KUMAGAI, Fumie. 1992. "Research on the family in Japan". In: Unesco. *The changing family in Asia*. Bangkok: Unesco. pp. 159-237.
- LESSER, Jeffrey. 2000. *A negociação da identidade nacional: Imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Editora Unesp.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Searching for Home Abroad – Japanese Brazilians and Transnationalism*. Durham; London: Duke University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986. *Oleira ciumenta*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Minhas palavras*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. 1999. *História e etnologia*. Campinas: IFCH/Unicamp. Textos didáticos n. 24.
- LINGER, Daniel T. 2001. *No One Home: Brazilian Selves Remade in Japan*. California: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_. 2003. "Do Japanese Brazilians Exists?". In: Jeffrey Lesser. *Searching for Home Abroad – Japanese Brazilians and Transnationalism*. Durham; London: Duke University Press.
- LUNA KUBOTA, Nádia F. 2008. "O papel das mulheres na família japonesa em Campo Grande – MS". *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, XVI(30):165-182.
- MACHADO, Igor J. R. 2006. "Laços de sangue e fluxo de dinheiro: notas sobre o 'parente ausente' no contexto migratório transnacional Portugal/Governador Valadares". In: 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia.
- \_\_\_\_\_. 2007. "Imigração e Relacionalidades: transformações nas estruturas de parentesco em contextos de migração transnacional brasileira". Projeto de Pesquisa.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Reordenações da casa no contexto migratório de Governador Valadares, Brasil". *Etnográfica: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia-Lisboa*, 14(1):5-26
- \_\_\_\_\_. 2011. "Japonesidades multiplicadas: sobre a presença japonesa no Brasil". In: Igor José de Renó Machado (org.), *Japonesidades Multiplicadas – Novos Estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. São Carlos: EdUFSCar.
- MACHADO, Igor J. R.; KEBBE, Victor H.; SILVA, Cristina R. 2008. "Notas sobre a Família Transnacional". *REMHU, Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, XVI(30):79-99. Centro Scalabriano de Estudos Migratórios, Brasília.
- MASON, Richard H. P.; CAIGER, John G. 1997. *A History of Japan – Revised Edition*. Singapore: Tuttle. Tuttle Classics.
- MASUOKA, Jitsuichi. 1940. "The Structure of the Japanese Family in Hawaii". *The American Journal of Sociology*, 46(2):168-178.

- MASUOKA, Edna C.; MASUOKA, Jitsuichi; KAWAMURA, Nozomu. 1962. "Role Conflicts in the Modern Japanese Family". *Social Forces*, 41(1):1-6.
- MATSUMIYA, Kazuya. 1947. "Family Organization in Present-Day Japan". *The American Journal of Sociology*, 53(2):105-110.
- MEDEIROS, António. 1998. "Entrevista com Michael Herzfeld – As Ideias são lugares". *Etnográfica*, 2(1):149-166.
- MELLO, Lucia W. 1960. "Costumes matrimoniais entre japoneses e seus descendentes no Brasil". *Revista de Antropologia*, 8(1):145-151
- MODELL, John. 1968. "The Japanese American Family: A Perspective for Future Investigations". *The Pacific Historical Review*, 37(1):67-81.
- NAKAGAWA, Hisayasu. 2008. *Introdução à Cultura Japonesa – Ensaio de Antropologia Recíproca*. São Paulo: Martins Fontes.
- NAKANE, Chie. 1970. *Japanese Society*. Berkeley: University of California Press.
- NORBECK, Edward. 1963. "Lewis Henry Morgan and Japanese Terms of Relationship: Profit Through Error". *Southwestern Journal of Anthropology*, 19(2):208-215.
- OLIVEIRA, Adriana C. 1997. *Japoneses no Brasil ou Brasileiros no Japão: a trajetória de uma identidade em um contexto migratório*. Dissertação de mestrado, Unicamp.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Repensando a identidade dentro da imigração de kassegui". In: Rossana Rocha Reis & Teresa Sales (org.), *Cenas do Brasil Migrante*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- RAMOS, Jair S. 2003. "O poder de domar do fraco: construção de autoridade pública e técnicas de poder tutelar nas políticas de imigração e colonização do Serviço de Povoamento do Solo Nacional do Brasil". *Horizontes Antropológicos*, 9(19):15-47.
- RAYMO, James M. 1998. "Later Marriages or Fewer? Changes in the Marital Behavior of Japanese Women". *Journal of Marriage and Family*, 60(4):1023-1034.
- SAITO, Hiroshi. 1961. *O Japonês no Brasil: Estudo de Mobilidade e Fixação*. São Paulo: Editora Sociologia e Política.
- SASAKI, Elisa M. 1999. "Movimento Dekassegui: A experiência migratória e identidade dos brasileiros descendentes de japoneses no Japão". In: Rossana Rocha Reis & Teresa Sales (org.), *Cenas do Brasil Migrante*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- \_\_\_\_\_. 2006. "A Imigração para o Japão". *Estudos Avançados*, 20(57):99-117.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Ser ou Não Ser Japonês? A Construção da Identidade dos Brasileiros Descendentes de Japoneses no Contexto das Migrações Internacionais do Japão Contemporâneo*. Tese de Doutorado, Unicamp.
- SCHNEIDER, David M. 1977. "Kinship, Nationality, and Religion in American Culture: Towards a Definition of Kinship". In: Janet L. Dolgin, D. S. Kemnitzer & David M. Schneider (ed.), *Symbolic Anthropology: a reader in the study of symbols and meaning*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

80 | Ser japonês, ser *nikkei*, ser dekassegui: Contornando metáforas de parentesco e nação

SILVA, Victor Hugo M. K. 2008. *Um Jornal entre Brasil e Japão: a construção de uma identidade para “japoneses” no Brasil e “brasileiros” no Japão*. Dissertação de Mestrado, UFSCar.

\_\_\_\_\_. 2011a. “Brazilian Family in Japan: Building Kinship”. *International Bulletin of the Shizuoka University*, 5:75-83.

\_\_\_\_\_. 2011b. “日系ブラジル人コミュニティから再考する「日本」”. *The Japan Foundation Wochi Kochi Magazine*, n.7. Relay Essay. Disponível em: <<http://www.wochikochi.jp/relayessay/2011/03/007.php>>. Acesso em: 14 nov. 2011.

SMITH, Robert J. 1962. “Japanese Kinship: The History of a Nomenclature”. *Ethnology*, 1(3):349-359.

TSUDA, Takeyuki. 2000. “The Benefits of Being Minority: The Ethnic Status of the Japanese Brazilians in Brazil”. *The Center for Comparative Immigration Studies: Working Paper*, 21.

\_\_\_\_\_. 2003. *Strangers in the ethnic homeland – Japanese Brazilian Return Migration in Transnational Perspective*. New York: Columbia University Press.

# O caminho da espada: sobre mecanismos e máquinas<sup>1</sup> Parte III – Final

Gil Vicente Lourenção<sup>2</sup>

Doutorando em Antropologia Social

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar/Tsukuba University

## Resumo

O plano deste ensaio é efetuar uma discussão levando em consideração a analítica centrada no triângulo indivíduo-subjetividade-pessoa a partir de minha etnografia junto a praticantes de esgrima japonesa. A discussão não será limitada a esse triângulo e tenta dialogar com a noção de sujeito e devir, temática presente na antropologia francesa. Para tanto, busco traçar na primeira parte um esboço de uma “cosmologia” nativa que tem a capacidade servir de síntese sobre a experiência do *Kendo*. Tomo três eixos de constituição de um discurso sobre essa experiência, apontados pela etnografia: o espírito, a espada e o corpo – *Ki, Ken e Tai* –, que são os conceitos através dos quais as relações são estabelecidas e que definem em princípio do foco do *Kendo*. Os outros conceitos são como que “modificadores” ou moduladores dessa situação triangular constitutiva. Na segunda parte efetuei uma leitura teórica em caráter de conclusão.

**Palavras-chave:** Japanologia, Hierarquia, Corporalidade, Devir, Antropologia

---

1 Agradeço aos professores Igor José de Renó Machado e Marina D. Cardoso – PPGAS-UFSCar – e aos membros do *Laboratório de Estudos da Japonêsidade* (Alvaro Kanasiro e Rafael Munia) pelas sugestões e discussões que resultaram no presente artigo.

2 Doutorando em Antropologia Social – Universidade Federal de São Carlos/UFSCar. *Fellow Researcher* – Tsukuba University. Vinculado às seguintes instituições: Associação Brasileira de Estudos Japoneses (ABEJ); Fundação Japão – Pesquisador cadastrado na relação de Pesquisadores-Estudos Japoneses; Laboratório de Estudos Migratórios (LEM-UFSCar); Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e Associação dos Bolsistas do Monbukagakusho (ABMON); e Sociedade Japonesa de Artes Marciais – 日本武道学会。

## Abstract

The aim of this paper is perform a discussion about the analytical framework of the triangle focused on Individual-Subjectivity-Person – ISP – taking into account the ethnography with Japanese-fencing practitioners. The discussion will not be limited to this triangle and tries to dialogue with the notion of subjectivity and becoming, inside of French anthropology *Philonetwork*. Therefore, I will draw a sketch in the first section of this paper, talking about a native “cosmology” that has the ability to summarize Kendo experience. I take three axes to sketch this experience, highlighted by ethnography: the Spirit, the Sword and the Body. In the second section I will make a theoretical reading to conclude.

**Key words:** Japanology, Hierarchy, Corporality, Becoming, Anthropology.

Há, portanto, infinitos mais ou menos grandes, não de acordo com o número, mas de acordo com a composição da relação onde entram suas partes. Tanto que cada indivíduo é uma multiplicidade infinita, e a Natureza inteira uma multiplicidade de multiplicidades perfeitamente individuada. Deleuze & Guattari, Mil Platôs

## Introdução

Este texto deveria ter sido publicado em 2013, mas em razão da agenda de pesquisa de campo no Japão a publicação foi inviabilizada. Espero que ainda seja interessante a discussão que ele apresenta e lamento pelo tamanho, mas julgo que seria mais adequado apresentá-lo desta forma. Nele está a parte final da discussão sobre o *Kendo* e relações presentes no Brasil – e algumas no Japão –, e os artigos já publicados (Lourenção 2010a, 2010b) informam desde a entrada em campo e de como ela se deu, passando por uma discussão inicial sobre a noção de casa e o *Dojo*, finalizando com este, que trata sobre subjetividade e construção do corpo. Peço aos interessados nos desdobramentos desta discussão que leiam o capítulo sobre parentesco e deslocamentos que será publicado no início de 2015, no livro do professor Igor J. R. Machado, pois é nele que os dados mais recentes sobre a pesquisa de campo no Japão estão relacionados e também em minha tese, a ser defendida no início de 2015.

## Algumas palavras sobre o estudo

De um ponto de vista amplo, em meu trabalho de mestrado e junto ao Laboratório de Estudos Migratórios da UFSCar, desenvolvo o conceito de japonesidade, que naquele momento se apresentou como um modo de classificar fenômenos de proximidade e distanciamento em relação a dadas formas de vinculação à cultura japonesa, as quais redundavam em formações e formulações subjetivas. Essas proximidades e distanciamentos geravam

subjetividades que se reconheciam e eram reconhecidas como japonesas, mesmo que em outros contextos não o fossem ou sequer possuíssem qualquer linha ou ligação de parentesco. Então, em um primeiro momento, tratamos de conceituar em vários trabalhos (Machado 2011) o que entendíamos por *japonesidade(s)*; em outro (Machado 2014),<sup>3</sup> aproximamos duas regiões onde foram desenvolvidos estudos de parentesco posteriores – Valadares/Portugal/EUA – e São Paulo-interior/Matogrosso/Japão. Meu trabalho se insere na segunda linha, presente no laboratório.

Vivi por dois anos no Japão, de 2012 a 2014, e em 2014 estive ao todo por mais 4 meses. Por um lado, esses dois anos e poucos meses, obviamente, não são suficientes para uma compreensão satisfatória da Cultura Japonesa, pelas suas profusões, suas conexões complexas e (im)previstas com outras culturas; suas dobras e multiplicidades. E sempre algo escapa, pela razão de não ter sido criado nessa cultura, não ter nascido e crescido no Japão. Por mais que me esforce, um resíduo sempre permanece inacessível, mesmo que dominasse com maestria o idioma e estudasse por toda uma vida a respeito. Não obstante, com o senso de humildade decorrente das dificuldades ao longo do caminho, os dois anos vividos no Japão me abriram os olhos para uma compreensão um pouco mais ampla sobre uma dada operação de parentesco no Japão – da qual minha tese falará – e uma série de operações socioantropológicas na prática; e outra série de problemas e soluções que apenas a prática nativa pode oferecer e dar-se a entender. Nesse tempo, tive contato com inúmeras pessoas relacionadas a artes marciais japonesas, desde japoneses até pessoas nascidas em outros contextos e culturas, além de conviver e ter a possibilidade de saber sobre diversas soluções – tanto nativas quanto outras – a respeito de o que significa estar no Japão e se relacionar nos meios dos caminhos marciais. No geral, tive mais contatos e vivências com japoneses do que com pessoas de outras nacionalidades, embora durante a pesquisa tenha coletado dados de pessoas de nacionalidades diversas, além de participar de inúmeros eventos conjuntos. Desses encontros e conversas, compreendi de forma fragmentária, pouco a pouco, como as pétalas das flores de *Sakura* caindo levemente ao sabor do vento no início da primavera japonesa, que esse trabalho haveria de ser mais longo do que o tempo de pesquisa, implicando uma vida de pesquisa, mais do que um projeto de conhecimento.

## Ser e se tornar

Trabalhei – tanto no Brasil quanto no Japão – coletando dados dentro dos ginásios de treinamento de *Kendo* e, naturalmente, treinando *Kendo*. Isso precisa ser compreendido para se entender sob quais condições o presente estudo foi realizado. *Treinar Kendo* era e é o modo pertinente de se *falar* sobre *Kendo* e sobre as relações que se estabelecem por meio dele. E isso é importante menos pela questão da teoria do *Kendo* – que interessa menos a antropólogos do que a *kendocas* – do que pelos modos de se fazer relações, e relacionabilidades. E, no mais, isso importa porque o *Kendo* é um caso particular de se atualizar uma *japonesidade*, ou seja, um modo de se demonstrar um *tornar-se* que ocorre inclusive e sobretudo no Japão. O que quero dizer com isso é que o que descrevi na dissertação sobre os descendentes e não descendentes de japoneses se tornarem japoneses ocorre, em certa medida, também no Japão atual.

3 Ver os capítulos de Victor Hugo Kebbe, Nadia Kubota e Erica Hatugai.

Uma coisa é a jurisprudência da cidadania, que confere à criança japonesa seu estatuto de nascimento, passando pela idade adulta até o seu momento derradeiro, e em todos os momentos de sua sociabilidade. Outra, diferente, é o modo pelo qual se torna japonesa. E essa solução não é dada a partir da jurisprudência. Se o fosse, bastaria estudar as normas e leis e descartar o conhecimento antropológico. Por outro lado, o antropólogo coloca para si outras questões, e precisamos nos convencer de que, dentro das ciências humanas, o que a ciência social faz não está no mesmo nível do senso comum e da reflexão sobre esse senso, embora em muitos casos se valha dele.

Ao viver no Japão, descobri que existe toda uma miríade de modos de subjetivação bastante distintos entre si, os quais se ligam com toda uma constelação de culturas e práticas variadas. Ser japonês nesse sentido coloca um problema e um limite. Qual é o modo pelo qual uma pessoa se torna japonesa? E, em segundo, qual é o ideal a partir do qual teríamos uma matriz de comparação? Afinal, existem processos de subjetivação diferentes, concorrentes, que rotulados por termos amplos como sociedade, nacionalidade, cultura colocam mais problemas do que os resolvem. Em outro sentido, mesmo o termo “japonês” guarda variadas definições, e seria bem possível escrever uma tese apenas a respeito delas. Simplificando as coisas, para que seja possível avançar em alguma direção com o objetivo de responder a isso, tudo depende do lugar no qual essa mesma pessoa está e faz. E dentro dos caminhos marciais, existem modos específicos de subjetivação que sequer passam pelo Japão pós – ou supra – moderno dos eletrônicos de *Akihabara*, ou dos custos exorbitantes das grandes marcas multinacionais de *Ginza*, ou ainda da vida capitalista em sua vertente consumista elevada à enésima potência, ligada a um *way of life* americano/japonizado. Para algumas pessoas, o ser japonês é ser trabalhador de uma grande companhia, como *Hitachi* ou *Mitsubishi*, ir a *Nomikais*<sup>4</sup> depois do expediente e ver a família por uma ou duas horas ao dia. Ser japonês, para outras, é justamente querer viver em paz, estar em contato com essas práticas indígenas, antigas, por meio das quais se opera um *devir*, ou um tornar-se. Ter o passado como futuro. Naturalmente isso não quer dizer negar o presente; as pessoas continuam a ter smartphones, laptops e outras muitas coisas do mundo capitalista atual. Grande número das pessoas com que tive contato durante a pesquisa no Japão se insere nesse segundo grupo (incluindo não japoneses). E, apenas para efeito comparativo, outras pessoas – a quem a lei confere o estatuto de japoneses – se ligam a outras culturas, outros modos de subjetivação que pouco teriam a ver com o Japão. Há de se reconhecer esse ponto, uma vez que simplesmente dizer que o Japão é isso ou aquilo e que todos são japoneses é não reconhecer as especificidades locais. Assim como seria impossível – no caso do Brasil – descartar as realidades regionais e locais, muito diversas entre si por sinal, onde podemos notar toda uma constelação de modos de ser e meios de se tornar, assim o seria para o caso do Japão e de modos de subjetivação diferentes presentes no arquipélago.

Entretanto, não é papel da antropologia dizer quem é japonês e quem não é. Entre ser e não ser, não é dada a essa ciência a decisão – ou a qualquer outra ciência, diga-se de passagem. Penso muito mais no caso de que reconhecemos o valor das culturas e concluímos, por extensão, que as pessoas são isso ou aquilo por conveniência analítico-política do que o contrário. Naturalmente, ao isolar esse fardo da antropologia, não reconheço em qualquer outra ciência a capacidade para fazê-lo. Por outro lado, essa noção decorre,

4 飲み会。Nomikai. Encontros para beber ou comer, bastante comuns em companhias japonesas.

em primeiro lugar, de um princípio hierárquico subjacente à organização social japonesa, em segundo, pela própria palavra nativa e, em terceiro, pelo parentesco. Ha japoneses e japoneses, diria o sábio Morishima Sensei (2010). Logo, seguimos apenas os nativos nisso. Em que pese, há alguns japoneses não japoneses. E há não japoneses, japoneses. Portanto, ficarei com uma definição provisória de japonês enquanto uma adjetivação, positiva. E discorrerei sobre os casos que podem ser alinhados em modos de transformação que pressupõem o Japão enquanto horizonte, sendo esse horizonte um presente próximo ao passado heroico.

Antropólogos avaliam e comparam cultura(s). E a cultura de outrem pode muito bem comportar a diferença, como é o caso. E o *modo* como lidar com a(s) diferença(s) parece ser questão importante para muitas delas. E o parentesco, entre outras coisas, pode ser visto como uma máquina de se fazer gente. Que essa máquina tenha versões diferentes e peças antropológicas mais adequadas – ou menos – para descrever o seu funcionamento não significa que perca sua importância como modo de se construir gente e, sobretudo, relações as quais não se limitam a indivíduos/famílias e que às vezes sequer passam pelo sangue como critério de necessidade. Logo, vamos observar um dos modos de se construir gente.

## **O caminho da espada – Kendo – “剣道”**

É difícil conceituar o *Kendo* de uma forma razoável, mas se trata de um dos caminhos marciais japoneses que utiliza espadas de bambu, um traje específico e uma armadura. Ora, essa aparente simplicidade encobre uma complexidade de outra ordem, a saber, o seu foco: a utilização da espada como um modo de aperfeiçoamento do caráter humano, de acordo com a Federação Internacional de *Kendo*. Essa definição foi lançada em 1975 primeiramente e complementada nos anos subsequentes e é comentada nos eventos, exames e demais momentos de treinamento. Começemos por ela:

### **The Concept of Kendo**

The concept of Kendo is to discipline the human character through the application of the principles of the Katana (sword).

### **The Purpose of Practicing Kendo**

The purpose of practicing Kendo is: To mold the mind and body, to cultivate a vigorous spirit and through correct and rigid training to strive for improvement in the art of Kendo, to hold in esteem human courtesy and honor, to associate with others with sincerity, and to forever pursue the cultivation of oneself. This will make one be able: to love his/her country and society, to contribute to the development of culture and to promote peace and prosperity among all peoples.

## The mindset of Kendo Instruction and its explanation

### (The Significance of the Shinai)

For the correct transmission and development of Kendo, efforts should be made to teach the correct way of handling the shinai in accordance with the principles of the sword. Kendo is a way where the individual cultivates one's mind (the self) by aiming for shin-ki-ryoku-itchi (unification of mind, spirit and technique) utilizing the shinai. The "shinai-sword" should be not only directed at one's opponent but also at the self. Thus, the primary aim of instruction is to encourage the unification of mind, body and shinai through training in this discipline.

### (Reiho - Etiquette)

When instructing, emphasis should be placed on etiquette to encourage respect for partners, and nurture people with a dignified and humane character. Even in competitive matches, importance is placed on upholding etiquette in Kendo. The primary emphasis should thus be placed on instruction in the spirit and forms of reiho (etiquette) so that the practitioner can develop a modest attitude to life, and realize the ideal of koken-chiai (the desire to achieve mutual understanding and betterment of humanity through Kendo).

### (Lifelong Kendo)

While providing instruction, students should be encouraged to apply the full measure of care to issues of safety and health, and to devote themselves to the development of their character throughout their lives. Kendo is a "way of life" that successive generations can learn together. The prime objective of instructing Kendo is to encourage the practitioner to discover and define their way in life through training in the techniques of Kendo. Thus, the practitioner will be able to develop a rich outlook on life and be able to put the culture of Kendo into use, thereby benefitting from its value in their daily lives through increased social vigour (Federação Internacional de Kendo 2014).<sup>5</sup>

5 March 14, 2007 - All Japan Kendo Federation.

「剣道の理念・剣道は剣の理法の修練による人間形成の道である。  
 剣道修練の心構え・剣道を正しく真剣に学び、心身を錬磨して旺盛なる気力を養い、剣道の特性を通じて礼節をとらび、信義を重んじ誠を尽して、常に自己の修養に努め、以って国家社会を愛して、広く人類の平和繁栄に、寄与せんとするものである  
 竹刀の本意・剣道の正しい伝承と発展のために、剣の理法に基づく竹刀の扱い方の指導に努める。  
 剣道は、竹刀による「心気力一致」を目指し、自己を創造していく道である。「竹刀という剣」は、相手に向ける剣であると同時に自分に向けられた剣でもある。この修練を通じて竹刀と心身の一体化を図ることを指導の要点とする。  
 礼法・相手の人格を尊重し、心豊かな人間の育成のために礼法を重んずる指導に努める。  
 剣道は、勝負の場においても「礼節を尊ぶ」ことを重視する。お互いを敬う心と形（かたち）の礼法指導によって、節度ある生活態度を身につけ、「交剣知愛」の輪を広げていくことを指導の要点とする。  
 生涯剣道共に剣道を学び、安全・健康に留意しつつ、生涯にわたる人間形成の道を見出す指導に努め

O *Kendo* é uma forma de disciplinar o *caráter humano* através da espada. Essa noção de *caráter* é presente em todos os discursos por meio dos quais o *Kendo* se desenvolve, tanto no Japão quanto no Brasil e em outros lugares ao redor do mundo, pelos quais tive contato com praticantes no Japão. Por si só essa noção mereceria um estudo à parte, visto que existe um encaminhamento histórico para se chegar a essa proposta, e ela tem a ver com a formalização e utilização do *Kendo* como ferramenta de ensino em escolas japonesas, no início do século XX (酒井 2010; Bennett 2004). Por outro lado, a espada, designada por *Ken*,<sup>6</sup> é o termo-chave através do qual a forma de se moldar o caráter pode ser vista no coletivo de praticantes.<sup>7</sup> Na entrevista com o Sr. K., 83 anos de idade, 7º Dan de *Kendo*, no Brasil, ele disse quando lhe perguntei sobre o que significava praticar *Kendo*:

*O Kendo é uma forma de aprimorar o caráter humano.* Na realidade, forma a pessoa. E para formar a pessoa, não são 10 ou 20 anos que você consegue; são 40 ou 50 anos que você precisa para realmente entender. Eu gosto muito do *Kendo*. O *Kendo* está, para mim, em primeiro lugar. O meu casamento está em segundo lugar quando o assunto é *Kendo*. Se tiver um casamento e um evento do *Kendo*, eu vou no evento do *Kendo*.

Em primeiro lugar, precisa gostar do *Kendo* para continuar. Por gostar tanto, eu continuei. É preciso praticar por 30 ou 40 anos para realmente ver o lado bom do *Kendo*. Foi o que eu fiz. Se parar antes, não descobrirá. Levam-se muitos anos para descobrir o verdadeiro valor do *Kendo*. Portanto, continue e não desista.

O *Do* ou *Michi*, 「道」, aponta para o “caminho”. Esse conceito é importante nos meios marciais e de técnicas corporais japonesas porque apenas com tempo e persistência as pessoas conseguem progredir nesses caminhos. A noção japonesa é exata nesse ponto. Certa vez, em um seminário de *Ittoryu* ocorrido no Japão, estava a conversar com um professor aposentado da polícia de Tokyo, a famosa *Keishicho*, e ao final, enquanto estávamos a conversar após o treino, ele me perguntou sobre a tradução e significado da palavra “Cultura” no inglês. Então, mesmo antes de eu começar a responder, e notando o meu embaraço, ele me disse: “A palavra *Cultura* quer dizer cultivo, cultivar. Esse é o sentido do que estamos fazendo aqui”. Devo dizer que fiquei paralisado com a clareza. Bem, tudo isso para dizer que essa noção de caminho leva em conta o “espaço”, o sujeito do caminhar, a ação e o trajeto, que são planos metafóricos das relações estabelecidas entre o sujeito e os variados seres e objetos. O Caminho [Tao<sup>8</sup> ou Doo] compreende o ritmo, o movimento

る。  
 剣道は、世代を超えて学び合う道である。「技」を通じて「道」を求め、社会の活力を高めながら、豊かな生命観を育み、文化としての剣道を実践していくことを指導の目標とする」。全日本剣道連盟。

6 「剣」。

7 Para informações sobre o coletivo de praticantes no Brasil, pode-se consultar Lourenção (2010a: 271-283). Para informações a respeito de praticantes no Japão, a All Japan Kendo Federation efetuou um survey antes do XV World Kendo Championship, ocorrido em 2012 em Novara, na Itália; nesse survey, estima-se que o número de praticantes em todo o mundo seja de aproximadamente 6 milhões de pessoas, com aproximadamente 4 milhões de praticantes no Japão. Especificamente sobre o Japão, ver <<http://www.kendo.or.jp/kendo/#all>>.

8 O *Tao* em chinês ou *Michi* “道” em japonês indicam a relação entre dois agenciamentos: o caminhar e o caminho, e dessa relação resultaria uma perpétua “transformação”. Assemelha-se, em certo sentido e guardadas as devidas proporções, a uma teoria do espaço-tempo relativo (Hawking 2001), tomando

periódico e a inteligência. A ideia geral que subjaz em tal conceito é a de crescimento e de movimento. Um curso incessante da natureza e um princípio organizador e causador de uma perpétua mudança. Uma contínua transformação, um “fluxo” no qual congelá-lo por meio de conceitos é perdê-lo em certo sentido (Watts 2008: 35). Em outras palavras, subjaz na noção de Caminho<sup>9</sup> uma multiplicidade na mudança e unidade na multiplicidade. O Sr. T. (80 anos, ex-professor universitário, 7º Dan) afirma:

“*Ken*”, a pessoa pode treinar junto com os outros; mas o “*do*”, cada um tem que encontrar. Então é uma coisa muito difícil para externar... Bom, dentro do *Kendo*, tudo o que se vê, tudo o que pode se observar, é passível de se ensinar. E é ensinado. Agora, o que não se vê, procedimentos, sentimentos, isso faz parte do “*do*”. Então isso cada um tem que construir a sua parte. Agora, eu acho que o “*do*” é muito importante. Porque só o “*Ken*” é prática de violência, e o “*do*” leva ao sentido de prática correta.

O seu acompanhamento no contexto dessa prática é o *Ken*. O termo *Ken* “*剣*” é traduzido como a espada, mas não incide apenas sobre o objeto. É preciso lembrar que a espada era tomada como o “espírito” do guerreiro no Japão feudal<sup>10</sup> e é vista pelo coletivo do *Kendo* como dotada de certa “substância” que a define como uma entidade singular, mas como uma entidade que possui íntima relação com o “espírito” do praticante: muitas vezes em coextensão; ou seja, uma multiplicidade espiritual na singularidade corpo e uma singularidade “espírito” na multiplicidade corpo.

No começo de 2014, tive uma conversa com o professor Y., e ele me disse que o professor T. havia comprado uma espada para praticar o *laido* – prática de esgrima com utilização de uma simulacro de espada ou espadas verdadeiras –, e, como esta era uma *Katana* que havia sido importada do Japão, descansou-a em um suporte na cabeceira de sua cama. Poucos dias se passaram e ele teve uma visão, em uma certa manhã quando se levantou: uma mulher japonesa apareceu em sua frente, quando ele ainda estava na cama; ele se recobrou do susto e tentou conversar com essa mulher, meio em sonho, meio acordado, perguntando-lhe o que estaria fazendo em seu quarto. Então ela lhe disse que cuidava daquela espada desde que havia sido adquirida por seu marido, muitos anos atrás, quando servia como samurai. E que a razão de ela estar ali era essa, a de que aquela espada

---

como referência dois observadores que possuem trajetórias distintas e, conseqüentemente, tempo-espacos distintos (inclusive sua percepção). Nessa perspectiva, o *Doo* se apresenta enquanto uma trajetória pessoal implicada em uma multiplicidade de agentes, viventes ou não. Ora, a relatividade geral propõe o que era tomado em separado: o tempo e o espaço; em suma, as três dimensões do espaço mais uma dimensão do tempo. Ora, a “relatividade” de Einstein seria um “perspectivismo” ou o próprio perspectivismo seria uma teoria da relatividade aplicada à antropologia.

9 Em Herrigel (1993, 2002) temos relatos de vida desse filósofo alemão neokantiano descobrindo o “caminho” – a partir do *zen* enquanto um plano de atualização no tiro com arco japonês; suas peripécias e descobertas são muito interessantes. Mas tomo uma pequena citação exemplar de uma meditação do autor sobre o *Kendo*: “A sala onde se pratica a arte da espada se denomina ‘lugar de iluminação’. Todo mestre de uma arte influenciada pelo *zen* é como um relâmpago gerado pela nuvem da verdade. Essa verdade está presente na livre mobilidade do seu espírito e naquilo que se chama de ‘algo’, onde ela se mostra na sua plenitude e essência. Porém, pode ocorrer que a suprema liberdade não se converta numa necessidade imperiosa [...]. Tem de voltar a ser aluno, a ser principiante, tem de vencer o último e mais escarpado obstáculo do caminho, passando por novas metamorfoses [...]. O nada que é o tudo” (Herrigel 2002: 90-91). Sobre os espaços de treinamento, pode-se ler Davis (1982).

10 Sobre uma historiografia do *Kendo* e sua emergência no Japão, consultar Lourenção (2010a: 241-270).

pertencia ao seu marido e ela tinha sido encarregada da função de cuidar dela. Então, o professor T. a acalmou, dizendo que poderia ir embora, pois ele cuidaria bem da espada enquanto estivesse com ele.

No Japão as espadas sempre são motivo de conversas acaloradas, pois cada uma delas possui uma história e normalmente são tomadas e individualizadas por meio de um currículo, escrito no local onde se empunha a espada, visível quando ela é desmontada. Presenciei diversos debates quando dos treinos junto ao pessoal de Ibaraki em relação às *Katanas*, sobre a qualidade da espada, a *Era* japonesa na qual foi forjada (referindo a datação topônima e imperial),<sup>11</sup> o artífice que a forjou, feitos notáveis relativos e por aí vai. Não seria exagero dizer que cada espada possui uma certa especificidade e individualização, de acordo com a reflexão japonesa e segundo meus informantes. Ou seja, individualiza-se a espada por meio de sua linhagem, o que seria de se esperar, uma vez que é possível retrair essa linha.

Voltando, o *Kendo* 「剣道」 tal qual tomado em sentido amplo pelos praticantes é um fluxo no qual existe uma mudança ou transformação de três elementos intimamente relacionados: o corpo, o *Ki*-espírito e a espada.

### **Corpo – Tai** 「体」

Todo o treinamento do *Kendo* enfatiza sua atualização no corpo dos iniciados. Seu ritmo de adestramento, suas ampliações periódicas, seus movimentos incontáveis e o reforço de sua ênfase buscam fabricá-lo. Desde os primeiros momentos o corpo passa a ser o meio que será trabalhado pelo “*Sensei*”: o posicionamento dos pés, os seus modos de deslizamento pelo solo, a postura geral e ereta do corpo; a respiração; o olhar – professores afirmam que os olhos, os quais são os portais da mente, devem ser profundos e penetrantes, procurando um estado de “*tooyama no metsuke*”,<sup>12</sup> que significa “a montanha distante pode ser vista”, olhar tudo e nada ao mesmo tempo. Sobre isso, um monge budista contemporâneo de Musashi, Takuan Soho, em seus conselhos para Yagyu Munenori, no famoso *Fudochi Shinmyo Roku*, diz que o espadachim deve sempre se ater ao nada. Sua mente jamais pode se fixar em um ponto, pois, se assim o fizer, ele sempre perderá o todo. O exemplo que ele dá para isso é em relação a olhar uma árvore. Caso focarmos no movimento ou existência de uma folha, perderemos a árvore como um todo. Para a esgrima seria a mesma coisa. Se focamos no movimento da espada inimiga, ou nos olhos do adversário, ou no movimento do corpo, seremos atingidos pelo golpe do oponente. Deve-se buscar o “*kanken no metsuke*”. O termo “*metsuke*” significa “técnica de observação” para o “*kan*”, ou seja, a observação do interior, para o “*kokoro*” (coração, mente) do oponente.

O “*kakegoe*”<sup>13</sup> é um dos moduladores<sup>14</sup> utilizados e é traduzido como o grito que surge do interior da barriga, o qual tem por objetivo incentivar a si e intimidar o adversário. De acordo com a concepção nativa, seus efeitos são: aumentar a concentração, potência

11 Sobre a datação dos séculos ou Eras, topônimos, membros da realeza japonesa e as significações sobre isso, ver M. Isaac Titsing (1834).

12 「遠山の目付」。

13 「掛け声」。

14 “Modulador” tem o sentido de potencializar ou modular cada múltiplo encontrado no *Kendo – ki-ken-tai*.

e domínio do golpe. Como requisito para o *kakegoe*, é preciso que se desenvolva a respiração. A expressão *a-un-no-kokyuu* – *kokyuu* (respiração); *a* (exalação); *un* (inalação) – significa respiração profunda.

No Japão, vim a descobrir que essa noção de *a-un-no-kokyuu* 「阿吽の呼吸」 era mais significativa do que a princípio poderia pensar. Nos portões de entrada dos templos japoneses, temos duas figuras complementares que respiram em uníssono, uma inalando, e a outra exalando ar. Essas figuras, cuja forma muda, podendo constar monstros mitológicos variados, sempre dispostos em pares, indicam essa relação da complementaridade da respiração, ou, no caso, de unidade de opostos. As definições sobre esses seres mitológicos são variáveis e levam em consideração os mitos sobre as divindades presentes nos templos, mas a relação que estabelecem é de complementaridade dos opostos. De acordo com De Mente (2004), o *a-un-no-kokyuu* refere-se ao “sexto sentido” japonês. Ele diz que isso se deve a uma importância dada à comunicação não verbal, ou seja, de acordo com a palavra, respirar, sentir, estar em uníssono com as outras pessoas. Dito de outra forma, a habilidade de pensar, sentir e agir, antecipando, estando de acordo com o que as outras pessoas sentem, “respirando em unidade”.

Mauss relata-nos, no ensaio sobre as técnicas corporais, que seria preciso um estudo sobre a influência da respiração na meditação, e, de acordo com o que pude perceber, no *Kendo* esse fator é demasiadamente importante. O professor Y., em suas palestras, atenta para a técnica de respirar flexionando o diafragma, concentrando a força abdominal no *seikatanden*,<sup>15</sup> ou centro vital, que corresponde aproximadamente ao centro da reta traçada entre o umbigo e o ânus. Isso é importante porque, tanto para chineses taoistas quanto para japoneses que se valeram da literatura chinesa durante o período Edo – 1600 em frente –, o centro do corpo – *seikatanden* – era o local onde a mente estaria localizada. Por isso, em certa medida, tanto se fala dessa região em tratados sobre artes marciais, uma vez que a mente comanda o *Ki*, ou a força de vontade – ver mais à frente. Bem, “mente” neste contexto não quer dizer “cérebro” nem se situa nele.

O corpo, o qual temos a falsa impressão de ser totalizado dentro de uma reflexão japonesa, vê-se às voltas com um conjunto grande de denominações, moduladores e palavras que fragmentam essa unidade. O corpo, tal qual o conhecemos – inteiriço –, é apenas um momento dentro de um conjunto mais amplo de fragmentação dessa unidade; porém, o conceito de “*Tai*” tem a aparente capacidade de sintetizar o corpo em algo inteligível. Por outro lado, a ideia de ser humano, ou ningen, coloca outro problema, porque demonstra um espaço na pessoa, de acordo com a grafia japonesa 「人間」. Esse espaço pode ser povoado por outras pessoas, coisas, relações, parentescos, etc.

Curiosamente (ou não), parece ser na relação que a síntese aparece; e, sobre ela, o modulador relacionador é o de *maai*,<sup>16</sup> que é a distância a qual relaciona os oponentes, ou seja, é o *espaço entre dois* que marca uma relação. O termo completo é “*isoku itto no maai*”.<sup>17</sup> Essa distância deve ser mantida em relação ao oponente em uma postura de confronto, de forma que em um passo se atinja o adversário e com um passo para trás se desvie do golpe do adversário. O *maai* é o espaço e o comprimento da espada, a distância *entre*

15 「臍下丹田」

16 「間合」 — Espaço de encontro.

17 Distância de um passo, uma espada 一足一刀の間、一刀流。

dois oponentes. Também se refere a tempo e velocidade de ataque. Essa discussão é interessante porque o conceito de *Maai* – 「間合」 – indica justamente um encontro em um espaço. Isso, do ponto de vista de uma reflexão japonesa cruzada à antropologia, interessa na medida em que pensamos no próprio conceito de relação, ou um espaço de encontro, muito embora seja justamente o conceito de “relação” – que é variável – o lugar onde a maioria das coisas interessantes acontece.

Na entrevista já citada com o professor T.:

“*Ken*” e “*Do*” devem ter o mesmo nível, ou seja, devem ser praticados com a mesma intensidade. O *Kendo* existe 24 horas por dia e 365 dias por ano. Existe o “*Maai*” do “*Ken*” e o “*Maai*” do “*Do*”. Durante as nossas atividades, estamos dentro do “*Maai*”. O estudante deve estudar à *Kendo*, trabalhar à *Kendo* e viver à moda *Kendo*. O “*Maai*” do “*Ken*” termina com a luta, mas o “*Maai*” do “*Do*” não. Ele se expande na vida.

No Japão, estava a entrevistar o professor Ohboki, que é um especialista nos estudos sobre *Ki* – energia vital –, e em certo momento, falando desses encontros no *Kendo*, me disse que em um encontro – ou uma *relação* de luta – ele pensava e lutava como se fosse um espelho, refletindo o oponente. Isso para mim foi interessante de pensar, visto que muitas pessoas no Japão pensam a relação (ao menos pessoas com as quais me relacionei) dessa forma, como uma resposta, não como iniciativa; circunda-se, não se entra em enfrentamento. Essa noção de refletir o oponente como um espelho ou um lago vem do *zen*, e em outro lugar já aponte essa influência (Lourenção 2010e).

O corpo é moldado e objeto de atenção constante. Como é a partir dele que se percebe a intenção de luta, de enfrentamento e de respeito, ele precisa ser treinado e conceitualizado para exprimir tais competências. E esse treinamento é contínuo para o caso japonês, iniciando-se desde a mais tenra idade. No Japão, visitei inúmeros locais de treino e tive a oportunidade de praticar com muitas crianças (jovens e adultos também). Nesse sentido, o meu senso sobre a prática com crianças foi interessante. Não havia crianças, estrito termo, quando se treinava. O que quero dizer é que o mesmo tipo de exigência feito aos adultos era também feito às crianças quando lutavam. Visitei uma série de lugares e treinei em *Dojos* com crianças, e nessas ocasiões pude ver que algumas até choravam, ou aguentavam o treino até o final, mesmo chorando. Isso me deixava incomodado, naturalmente. Por outro lado, os professores diziam que era necessário ter essa postura, para ensiná-las. T. Sensei perguntou-me certa vez, quando ele estava a me ensinar: no caso de crianças que não dispõem de força física, o que elas usam para efetuar um golpe no *Kendo* e no *Iaido*? O corpo. A força nos braços apenas não importa, tomada por si mesma. É necessário usar todo o corpo para cortar, não apenas as mãos ou braços ou a espada. Talvez seja nisso que resida o famoso ditado de que a espada está na pessoa.

Em relação a esse ponto, quando Mauss trata das técnicas do corpo (2003: 401-424) e as toma como “atos tradicionais eficazes”, ele aponta um grande sistema que é operado conjuntamente ao corpo, que é o sistema da linguagem. Não existe ato tradicional sem código de conceituação, o que em outras palavras quer dizer uma designação infinitesimal de cada ato corpóreo. E, no mais, não existe ato tradicional sem tradição. Ora, como deveremos entender *tradição*? Para o caso estudado, tradição é um conceito que guarda muitos inconvenientes, como aqueles referentes a uma corrente que insiste em falar so-

bre a invenção da tradição (Hobsbawn 1977). Em parte não discordo disso. Porém, para o caso japonês estudado, *tradição* não pode ser colocada no mesmo plano nem no mesmo sentido do ocidente euroamericano. Para esse caso, podemos dizer que tradição é algo seguido e repetido por ao menos três gerações sucedâneas. Existem linhagens de esgrimistas – não cumpre apontar aqui – que se ligam até o passado heroico japonês, e essas pessoas descrevem e ensinam sobre esses ensinamentos do passado em linha ininterrupta até os dias presentes. Nesse sentido, tradição cumpre uma função determinada, sendo válida para o caso; porém, essa noção sempre porta invenção e atualização. Invenção, pois cada pessoa imprime sua própria energia vital nessas repetições e transformações; e atualização porque partem de um modelo dado, o que não quer dizer que seja a mesma coisa presente nesse passado heroico.

O que me causava espanto enquanto “participante” no *Kendo* era a extrema atenção dada aos menores detalhes. Desde a correção dos movimentos com o *shinai*,<sup>18</sup> a postura corporal como um todo, até as formas de cumprimento; todas elas apontam para o fato de que o “corpo” é fabricado em certa medida (Viveiros de Castro 1979). Seria fortuito afirmar que esse fato é exclusivo do *Kendo*. Embora seja um texto antigo, Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro (1979: 3) refletem sobre a originalidade das sociedades indígenas brasileiras com referência à corporalidade enquanto idioma focal. Seria o caso de se perguntar qual sociedade não possui uma corporalidade elaborada e que medita constantemente e sobre a qual estabelece um idioma cuja função reflexiva é notória. No caso do Japão, ao menos nos meios marciais, não se admite que uma pessoa seja um membro pleno se não domina o próprio corpo, de acordo com um dado conjunto de práticas. O *Kendo*, por exemplo, conforme pude perceber a partir de minha experiência no Japão, é um caso de fabricação que vemos em um nível mais geral dentro da própria cultura japonesa. Por outro lado, nele podemos reconhecer essa fabricação de forma mais localizada, uma vez que ela pode ser processualmente observada e descrita, inclusive para não japoneses.

Pesquisadores já apontaram para o fato de que a prática corporal e o próprio corpo são modos de se representar e/ou ativar diversas relações sociais (Mauss 2003; Csordas 1990, 1994; Almeida 1996) e que essa prática poderia ser tomada como um modo de saber que se dobra sobre si. O próprio conceito de *embodiment* (Csordas 1994) busca refletir sobre as variadas formas de ativação de discursos, práticas sobre e no corpo e, principalmente, busca situar o corpo não como um objeto da cultura, mas, pelo contrário, como o seu principal sujeito. Miguel Vale de Almeida (1996) tem a mesma posição sobre a “incorporação”, dizendo que o corpo não pode ser tomado como apenas um “reflexo” do meio social. Ele não é apenas inscrito; constitui-se como “sujeito corpóreo” (Almeida 1996: 2). Miguel Almeida (1996) traduz *embodiment* por “incorporação”, mas decidimos manter o conceito tal qual se apresenta em inglês, pois “incorporação” tem a capacidade de remeter a inconvenientes interpretativos, principalmente pelo uso que é feito desse termo em análises de religiões de matriz africana no Brasil (Goldman 1985, 2009). Em Goldman (1985), teríamos a formação da “pessoa” em um processo de fabricação ocasionado pelo candomblé, no qual a própria síntese seria problemática, o que nos faz pensar que muito provavelmente qualquer síntese seja problemática, inclusive e sobretudo no ocidente. Mas o problema não se resolve admitindo o corpo ora como “objeto”, ora como “sujeito”. No contexto de minha pesquisa, o corpo é fabricado por

18 Espada de bambu.

mecanismos corretivos contínuos que visam gerar habilidades e potências em conjunto com um instrumento específico.

## Espada – Ken “剣”

A espada é o elemento-conceito central para a prática do *Kendo* e signo que comporta múltiplos significados. Múltiplos, pois é tomada como representação em alguns momentos, simulacro em outros, ou como um “instrumento de aprimoramento do caráter humano” de acordo com o discurso geral dos praticantes, conforme apontado no início. Nos treinos em geral e nos campeonatos em particular, as espadas são tomadas enquanto artefatos de distinção, tratadas com “respeito” que se manifesta pelas formas de se segurá-la, guardá-la, utilizá-la. É um objeto que comporta um trajeto singular à revelia de seu detentor, pois passa a ser um domínio da “casa” (Lourenção 2010a, 2010b, 2010e), como um bem ao mesmo tempo material e imaterial, dotado de “espiritualidade”.<sup>19</sup> Na prática do *Kendo*, têm-se três diferentes armas: a espada de metal sem afiação (chamada de *Iaito*,<sup>20</sup> mas no geral de *katana*), a espada de madeira, *bokuto*, e a espada de bambu,

19 Para uma observação da enorme variação e constituição “ritualizada” de confecção da espada japonesa, pode-se consultar o livro de Ottaiano (1987), no qual é descrito o processo geral, desde a preparação do minério de ferro colhido nos rios, passando por sua forja, até a finalização, no trabalho do polidor (Togichi). Cada espada possui assinatura de seu artífice, e muitas vezes são efetuadas referências – que ficam grafadas na lâmina interior ao “cabo”, *tsuka* – aos seus “feitos”, além da data de sua feitura e assinatura quando é confeccionada por artesãos renomados e passa a fazer parte de herança familiar. A confecção da espada segue uma relação ternária: inicia-se pela seleção do metal e forja do aço, efetuadas por um artesão forjador; em sequência outro artesão utilizará esse aço para montar a lâmina da espada e temperá-la – e esse processo é o que descobre o “espírito” da lâmina, visto que é no momento de resfriamento do aço que a espada ganha a curva característica da espada japonesa –; e, por fim, tal peça é entregue ao polidor, que dará evidentemente o polimento e finalização na espada. A espada passa a fazer parte e propriedade do nome da casa encampada pelo parentesco.

20 Segundo Yoshikawa (2001), o “*Iaidô*” é uma das tradicionais artes japonesas pertencentes ao “*Budo*” e pode ser resumida como a ação de desembainhar a espada e cortar o oponente no mesmo movimento. O procedimento é formado pelas ações de: desembainhar e cortar, dar um segundo golpe, limpar o sangue residente na lâmina e retornar a embainhar a espada. O termo “*iai*” vem da seguinte frase em japonês “*tsune ni ite, kyū ni awasu*”, e significa que “devemos fazer tudo para sempre estarmos preparados para qualquer eventualidade”. As técnicas simulam situações prosaicas no Japão-virtual em que eventualmente os japoneses se deparavam com inimigos num ataque repentino. O *iaidô* relaciona-se mais com situações triviais do que com combates em campo de batalha; pois a espada era sacada quando as demais armas não tinham capacidade de utilização. “Nos períodos de Nara e Heian, os samurais lutavam a cavalo, armados de lanças e chuços. Contudo, se suas armas se quebravam, eles rapidamente deveriam sacar suas adagas, facas ou espadas para poderem se defender. O *iaidô* teve início em meados do século 16, com a inspiração da técnica por um samurai conhecido como Hayashizaki Jinsuke Shigenobu (1542 - 1621) que desenvolveu um sistema de combate para vingar o assassinato de seu pai. Com a aproximação da Segunda Guerra Mundial, Nakayama Hakudo, ao lado dos mestres de Eishin ryū, ensinaram abertamente as técnicas secretas de *iai* para a população poder se armar e se defender. Após a guerra, foi proibida no Japão a prática de muitas artes marciais com finalidade militar. Contudo, em 1953, as artes do *Budo* foram submetidas ao Zen Nihon *Kendo* Renmei (Federação Japonesa de Kendô) e assim voltaram a ser praticadas com o intuito de preservar a cultura e os antigos ensinamentos. Em novembro de 1969, o primeiro conjunto de *seitei iai kata* foi apresentado em Kyoto num campeonato de artes marciais.” O primeiro *seitei iai kata* foi composto de sete formas derivadas dos estilos antigos, e com o passar dos anos, em 1981, a técnica foi refinada e então acrescida de mais três formas e, finalmente, em

nominada *shinai*. Em outras práticas de esgrima japonesas, principalmente os estudos de *Koryu*, ou estilos antigos, utilizam-se espadas de madeira para os estudos. Por outro lado, na prática do *Iaido*, pode-se utilizar uma espada com afiação.

Não obstante as diferenças de constituição, elas são dotadas de similar qualificação (imaterial). O *bokuto* e a *katana*, assim como o *iaito*, possuem mais durabilidade e por isso são tomados como peças de família. Um exemplo: no Brasil, o professor Y. possui um *bokuto* que ele trata com extremo esmero e raras vezes o vi separado dele, pois foi confeccionado por seu falecido pai em uma madeira chamada “pau santo”. Conversando com Y., disse-me que era a memória do pai. Sobre o *shinai*, sua durabilidade é menor, mas não é motivo de menor “respeito”. O Sr. T. atentou ao exemplo de seu falecido pai: após a impossibilidade de utilizar novamente o *shinai*, ele deve ser queimado com o sentimento de agradecimento. No Japão também as varetas de *shinai* não são descartadas como lixo, sendo preferencialmente queimadas.

A espada possui uma “personitude”,<sup>21</sup> ou seja, uma capacidade de agência e intenção, definidoras de um sujeito – ou de um objeto – em uma situação estruturada. A atribuição desse predicado segue no *Kendo* uma diferenciação em relação à pessoa de quem estamos falando, ou seja, descendente e não descendente. No caso de descendentes, a atribuição de predicados segue uma lógica de projeção da *família* no objeto, o que redundará em *sociomorfia*. Essa temática importa na medida em que se constitui num dos efeitos do campo disciplinar do *Kendo* e que tem relação com o “mito” sobre a espada japonesa. Ou seja, o de que se trata da “alma do samurai” – e entidade ao mesmo tempo separada de seu detentor, podendo ser um signo de família. No Japão, igualmente vemos essas duas componentes se alternando. Tanto uma capacidade de intenção e agência de espadas quanto um elemento de parentesco, que normalmente possui uma linhagem paralela à linhagem da casa.

A espada é notada como o instrumento de referência ao Japão pela sua história beligerante e por uma característica importante: não é tomada enquanto modo de morte tão somente ou ainda enquanto um objeto “físico”; é refletida.<sup>22</sup> Na citação de que a “espada é um ‘instrumento’ para aprimorar o ‘caráter humano’”,<sup>23</sup> temos a indicação do caminho a seguir. Segue uma nota de um seminário assistido em Tokyo, em julho de 2013:

---

2000 foram adicionadas duas outras formas. Em suma, o *iaido* vincula-se ao *Kendo* na medida em que tem por objeto a espada e o corpo presente no designativo geral “caminho da espada” (Yoshikawa 2001). Outros livros que informam sobre a prática do *iaido*: Lange & Moriji (2002), Suino (1994), Green (2001), Tokeshi (2003: 208), Donohue et al (1999: 109). Sobre Nakayama Hakudo, pode-se consultar inúmeros materiais; em inglês, por exemplo, ver: <<http://kenshi247.net/blog/2011/02/14/a-lineage-all-but-for-gotten-the-yushinkan-nakayama-hakudo/>>. Acesso em: 01 set. 2013.

21 Utilizo o conceito de “personitude” mais ou menos como Viveiros de Castro (2002a: 353 e seguintes) e Coelho de Souza (2001), ou seja, como uma capacidade de agência e intenção, definidoras de um sujeito numa situação estruturada; porém, efetuo o acréscimo de que o objeto “espada” pode manter agência e intenção (Gell 1998).

22 Os moduladores do *Ken* referem-se a posições básicas. O “*Tyu-dan-kamae*” (espada em posição média), chamado de “*seigan*” (espada apontada para os olhos do adversário), é a postura básica do *Kendo*. As outras posições da espada, chamadas de *kamae*, são *Jyo-dan* (posição alta); *Guedan* (posição baixa); *Hatsu-soo* (espada acima da posição média e posicionada à esquerda) e *wakigamae* (que é a ocultação da espada atrás do corpo pelo lado direito). Essas posições são treinadas por meio do estudo dos *kata*.

23 Federação Internacional de *Kendo*. Disponível em: <[www.Kendo-fik.org/](http://www.Kendo-fik.org/)>. Acesso em: 15 fev. 2015.

## The 2nd Kendo World Tokyo Keiko-kai

O evento ocorreu na Universidade Meiji, na qual efetuei trabalho de campo por meio de observação do evento-treino. Entrei em contato com M. Ishimatsu Prime para me ajudar e me apresentar com o objetivo de coletar dados dos praticantes de *Kendo* no evento na Universidade *Meiji*. Esse evento se trata de um treinamento marcado pelo grupo Kendo World – um grupo de praticantes de Kendo e outras artes marciais, fundado por *não* japoneses residentes no Japão e que editam uma revista sobre *Kendo*,<sup>24</sup> participando e fazendo a cobertura dos principais eventos em território japonês. Esse encontro ocorre uma vez por ano, sendo esta a segunda edição.

Deixei Tsukuba bem cedo com destino a Tokyo. No trajeto, que fiz de trem, estive pensando que esse evento pudesse iluminar e me trazer contatos para a pesquisa, o que de fato aconteceu. O *Kendo* é bastante capilarizado no Japão, e não há necessidade de procurar ou ver todo e qualquer evento. Todos os eventos são repetições, em certo sentido, e com posteriores desenvolvimentos subsequentes. O que muda de um para outro é o público e os contatos posteriores. E este estava composto de muitos estrangeiros residentes no Japão.

Cheguei na estação Meidai Mae [明大前] por volta das 9h10, pouco antes da recepção do evento marcada para iniciar às 9h30, na universidade, em um saguão contíguo ao Dojo. Nesse momento, encontrei-me com B. Benetti (australiano, cerca de 30 anos de idade, estudante pesquisador na Universidade de Osaka) que trabalhava em uma loja de suprimentos de Kendo e estava no Japão efetuando pesquisa comparativa sobre Kendo e Rúgbi. Ele foi bastante simpático e parou perto da estação para conversarmos por alguns instantes. Ele estava com uma mala grande de viagem, com o material de Kendo que seria vendido durante o evento e um item doado para o sorteio ao final. Na sequência, encontrei-me com outros praticantes e rumamos para a universidade. Essa foi a primeira vez que vi pessoalmente o Alex Bennett, que mora no Japão há mais de 20 anos, tornando-se professor na Universidade de Osaka, e que treina Kendo e outras artes marciais. Alex possui a graduação de 7º dan de Kendo e tem um extenso currículo em torno de artes marciais, apresentando trabalhos e traduzindo livros clássicos para o inglês.

A partir desse momento fomos ao *Dojo* e pude conhecer pessoalmente o M. Prime,<sup>25</sup> que foi extremamente solícito e deixou abertas possibilidades para contato e conversas posteriores. Conversamos no saguão do evento por alguns minutos, e na sequência me encaminhei ao *Dojo* para iniciar a observação.

Na sequência, o evento. A visão do *Dojo* com os professores de 8º Dan foi realmente uma coisa indescritível. Mais ou menos como divindades presentes naquele espaço de

24 Revista *Kendo World: Crossing Swords & Borders*. Disponível em: <<http://www.kendo-world.com/worldpress/>>. Acesso em: 15 fev. 2015.

25 M. Prime assina Ishimatsu Prime 「石松」、, árvore ou pinho de pedra, sobrenome recebido da esposa. Temos aqui um exemplo de parentesco ou construção de parentesco em que o esposo recebe o sobrenome da esposa. E esse caso, como vim a observar posteriormente, não foi o único. A hipótese da construção do parentesco pode parecer precipitada, mas não é a primeira vez que isso ocorre. Parece que os homens recebem o sobrenome da esposa vez ou outra. Hipóteses decorrem: 1 – os homens, para se tornarem japoneses (lembrar da noção de casa para o Japão) ao menos legalmente, necessitam do sobrenome da esposa; 2 – homens, ao se casarem, optam pelo sobrenome; ou 3 – apenas usam o sobrenome sem adotar na documentação.

treino. E todos sabiam disso. Houve uma espécie de congelamento do tempo; havia tantos *Hachidans*<sup>26</sup> com tamanhas graduações e currículos que na prática aquilo era quase como um conjunto de divindades a disputar os olhares dos presentes. Uma dessas divindades se destaca, que é o professor de 8º Dan Inoue Yoshihiko, Hanshi.<sup>27</sup> Os professores participantes foram (todos 8º Dans): Inoue Yoshihiko-Sensei, autor do Livro *Nippon Kendo Kata*; Hirakawa Nobuo-Sensei, treinador do Time Nacional de Kendo da Bélgica e professor reformado da Universidade Meiji; Nagao Susumu-Sensei, vice-presidente da Universidade Meiji (contato entrevistado); Hirata Fuho-Sensei, oficial policial reformado e descendente de Miyamoto Musashi (ele foi entrevistado pela *Kendo World*, número 6.3); Mochizuki Teruo-Sensei, oficial policial reformado; e Shigematsu Kimiaki, instrutor de *Kendo* da Polícia de Chiba.

Depois, os professores reuniram-se ao redor do Sensei Inoue para dar início ao evento, conversando em postura formal, ajoelhados,<sup>28</sup> quando ele entregou livros para serem distribuídos como brindes aos presentes e mais um texto sobre uma reflexão a respeito do Budo e da palavra *Bu*,<sup>29</sup> argumentando que as artes marciais uniam diversos povos e diferentes pessoas sob o interesse nessas artes. Em seguida houve a apresentação dos senseis e abertura oficial do evento, e o treino começou.

Durante o treino, o Sensei Inoue fez diversas considerações a respeito do *Kendo*, focando em postura, posição e questão de corte, espírito de combate, valor e sobre a importância do *Sonkyo*,<sup>30</sup> ou seja, a apresentação formal dos oponentes frente a frente, dizendo que quando se está nessa posição é o nome da família que se apresenta. Nos dias antigos, a posição de *Sonkyo* era importante, pois era a posição de demonstração do nome de família e a posição de apresentação para a luta. Essa posição era cerimonial. Ainda falou sobre a diferença entre o *Kendo* das regiões ou províncias do Japão, mas em suma a linha divisória é sobre *Kansai* e *Kanto*,<sup>31</sup> ou seja, entre o leste e o oeste, como dois grandes núcleos de diferenciação. A seguir ele argumentou sobre o *shinai*,<sup>32</sup> a espada de bambu, dizendo que antigamente se considerava como uma espada e era manuseado como tal;<sup>33</sup> por essa razão, por se tratar de uma espada, haveria a necessidade de se efetuar o corte corretamente. Porém, como se usa um *shinai*, perde-se a significação por um momento de se estar com uma espada nas mãos. Isso é fundamental. A utilização da espada de bambu deixa os praticantes sem a tensão real de serem mortos. E isso tem consequências. Se você usa uma espada, não tem segundo golpe.<sup>34</sup> Todos os golpes são únicos.<sup>35</sup> Agora, com *shinai*, tem segundo, terceiro golpe,<sup>36</sup> e assim por diante. Porém, se uma luta se desenvolve em melhor

26 Professores com 8º Dan.

27 Veja entrevista com Inoue Sensei no vídeo: <<https://www.youtube.com/watch?v=Vt9-JtK7II8>>. Acesso em: 01 nov. 2014. No início desse vídeo, tanto Inoue Sensei quanto Bennett Sensei podem ser vistos.

28 Em seiza 「正座」。

29 「武」。

30 「蹲踞」。

31 「関西、関東」。

32 「竹刀」。

33 Os professores sempre falam do passado como um tempo mítico, em que o *Kendo* era exemplar, uma forma de argumento de autoridade e tomando o *Kendo* como uma máquina de retorno ao passado.

34 「二本目」。

35 「一本目」。

36 「二本目、三本目」。

de três pontos,<sup>37</sup> a luta deve ser pensada e feita como se fossem três lutas de um ponto.<sup>38</sup>

「一本勝負、終わり。また、一本勝負、終わり。また、一本勝負、終わり。これが三本勝負」。

“Um ponto, fim. Outro ponto, fim. Outro ponto, fim. A partir disso, três pontos” (Inoue 2013)

Antigamente era assim que se lutava – três vezes, cada uma como se fosse a única. Esse era o sentimento.<sup>39</sup> Por essa razão era difícil. Se uma luta acontece com uma pessoa de alto nível e se essa luta se desenvolve em melhor de cinco pontos, ou melhor de dez pontos,<sup>40</sup> e a pessoa consegue fazer um golpe contra o professor de alto nível, isso significa que houve um acréscimo ou um avanço no *Kendo* da pessoa mais fraca. Nos dias antigos, os praticantes entravam em um combate de alto nível com experiência e perícia. Cada corte que você faz deve ter esse senso e esse espírito. Isso não pode ser esquecido. Esse espírito do *Kendo* do passado deve ser trazido para o *Kendo* do presente. No *Kendo* os dois oponentes ficam nessa posição, tentam aplicar um *Yuko-Datotsu* e visam definir um golpe a partir dessa situação. Há a necessidade de fazer uma pequena distinção entre o *Ki-Ken-Tai-no-Ichi* e o *Yuko-Datotsu*.<sup>41</sup>

O primeiro refere-se a um importante elemento no sentido de movimento para o ataque e a defesa no *Kendo*. O *Ki* é tomado como energia-espírito, o *Ken* refere-se à espada, e o *Tai* é o corpo, enquanto postura e movimentos. Quando os três elementos estão harmonizados e funcionando em conjunto, isso indica a condição para um golpe correto. O *Yuko-Datotsu* refere-se ao modo de fazer um golpe correto, o qual é considerado *Ippon*, ou golpe válido. De acordo com as regras do *Kendo*, um golpe (*Waza*) é completo quando as seguintes condições são encontradas: demonstrando uma completude espiritual e uma postura apropriada, acertando um *Datotsu-bui*, ou seja, a região correta para a aplicação do golpe no corpo do oponente, o correto *Ha-Suji*, ou seja, a linha de corte correta do *shinai*, e expressando ao final o *Zanshin*, que significa estar com a mente desperta e vigilante mesmo após um golpe correto. Parece difícil. E é.

Quando se está em uma luta com toda a concentração, a questão não é vencer o oponente, mas superar, vencer a si próprio, de acordo com o Inoue Sensei. Ele diz que o ponto é “superar as próprias falhas”, em japonês: 「自分の欠点<sup>42</sup>」

Simplesmente atacar o oponente não é o objetivo. Quando você ataca, você reflete o seu próprio interior, o seu próprio coração.<sup>43</sup> Realizar um golpe perfeito é uma coisa muito difícil, porque requer um controle do corpo e um autocontrole que mostram o seu próprio interior, ou seja, o seu *Ki*. No processo de forçar o oponente, você desenvolve as habilidades para todo o corpo e cada pequena parte dele.<sup>44</sup> Se você apenas atacar, isso não é *Kendo*; isso é arrogância. O ataque deve ser feito em você, em primeiro lugar. É um caminho

37 「三本目」。

38 「三本勝負、isto é, como se fossem três lutas de 一本勝負」。

39 「感じ」。

40 「五本勝負、ou 十本勝負」。

41 気剣体一致・有効打突。

42 じぶんのけってん。Jibun-no-ketten.

43 人間の心。

44 手の打、足さばき、斬新。

para o *Kanpeki*,<sup>45</sup> ou seja, para a perfeição. Ele disse que devemos atacar a nossa perfeição e procurar melhorar. Você pode treinar por décadas e, a cada treino você precisa procurar a perfeição. Buscá-la. Derrotar a sua arrogância e buscá-la no fundo de cada treino. Se você derrotar a arrogância, a perfeição poderá ser observada a cada treino, a cada golpe que você fizer, cada passo no caminho que você der.

## Sobre a noção de Ki

気を入れて下さい。

*Insira Ki.*

O objetivo do *Kendo* é forjar o corpo e a mente, o que significa, essencialmente, cultivar o *Ki*. O refinamento dessa energia leva a um crescimento como ser humano, de acordo com os japoneses. *Cultivar* o *Ki* aqui tem o mesmo sentido de produzir, ampliar, regar, tratar de, de cultivar uma horta por exemplo. Esse é um dos sentidos dados pelos japoneses ao ato de produzir, fazer crescer e nutrir um corpo.

## **Ki – 気 – do ponto de vista do Budo – caminho das artes marciais**

Ao treinar *Kendo* na universidade de Tsukuba, conheci um italiano de nome Giuseppe que, como vim a descobrir, fazia parte do grupo de estudantes estrangeiros que havia ido a Tsukuba no ano de 2013 pelo *Monbukagakusho* – bolsa do governo do Japão. Conversando com Giuseppe, em um dado momento ele se abre comigo e conta sua história. Disse-me ele que havia tido um começo muito difícil na universidade, vindo a estudar um objeto de pesquisa extremamente complicado e sem o apoio do orientador japonês. Na verdade, disse-me ele, naqueles dias ele não sabia por onde começar e sabia que o que ele havia aprendido anteriormente não seria de grande valia. Em certo momento, Giuseppe se desesperou pela situação e, embora não tenha de fato pensado em desistir da pesquisa ou da oportunidade, ele sabia que provavelmente morreria no Japão ao invés de abandonar seus planos e voltar para casa. Esse sentimento era muito presente. Giuseppe contou-me que havia perdido cerca de 14 quilos, nada lhe causava alegria ou tristeza, motivação ou esperança. Sentia-se nu e sozinho. Havia abandonado o *Kendo*, pois já não se reconhecia dentro dessa atividade, procurara se isolar na solidão de seu quarto, e nem o Japão, país que havia imaginado desde há muito em seus sonhos e leituras, causava-lhe admiração ou alegria, ou qualquer outro sentimento. Havia de fato entrado em uma zona perigosa, sem mapa nem parâmetro. Giuseppe então procurou ajuda, visitou e pediu auxílio a amigos, e chegou um ponto em que nada mais lhe dava conforto, mesmo com a presença de seus amigos e conhecidos. Nada mais o motivava a continuar vivo. Disse-me ele que o seu orientador, após receber o parecer de um psicólogo, orientou-o a voltar para seu país e descansar, para restabelecer seu corpo e mente. Porém, Giuseppe se negou, dizendo que haveria de passar por isso e que faria de tudo para descansar lá, se recuperar, e que isso era importante para ele. Esse enfrentamento. Disse-me ele que não foi nada fácil, cada dia passado em desespero, sem esperança e com a possibilidade de ser enviado de volta caso a

45 完璧な.

situação piorasse. Nesse contexto, ele enfrentou seus medos, tirou forças de não se sabe onde e pouco a pouco conseguiu se restabelecer, encontrando razões para estar e prosseguir. Giuseppe então procurou restabelecer sua mente, estudar e fazer a sua pesquisa, da forma como seria possível. Então, Giuseppe fez sua pesquisa, conseguiu certa notoriedade em seu meio e vem seguindo sua vida desde então. Disse-lhe que isso era o *Ki*. E ele me disse que sim, era como ele o entendia.

Encontrei-o durante o exame de graduação de *Kendo*, ocorrido em Ibaraki em fevereiro de 2014. Tivemos essa conversa pouco tempo depois, um pouco antes de eu voltar ao Brasil. Nesse momento, lembrei-me de um texto que li do Morishima Sensei (2010) e também das palavras do Ishiyama Sensei. Dizem eles que, dentro do caminho das artes marciais, é preciso sentir um forte sentimento de medo e enfrentar esse medo e desespero, tentando procurar meios de sair dele – *Sutemi*.<sup>46</sup>

De acordo com Morishima (2010):

O termo “permitir que o inimigo corte a sua pele e [você] corte o osso dele” está ensinando este espírito. O princípio secreto da linha Yagyû que mais prosperou como a arte da espada do governo Tokugawa e das demais linhas principais do shinkaguryû é o “*Aiuchi*”, ou seja, ao cortar o inimigo, ir com a determinação, sabendo que poderá tombar também sob a espada inimiga. Só terá a verdadeira vitória desta forma.

Seja a linha Shinkaguryû, seja nitôryû ou outros ittoryû, entre as mais de 200 linhas, não há uma que não ensine a sair para o ataque antecipando a ação do adversário. Essa iniciativa é o ponto essencial da vitória militar. Ou seja, o nosso *Kendô* é o ataque antecipando a ação do adversário, não havendo interceptar ou defender. É ensinar a cortar o osso do inimigo permitindo que ele corte a sua pele. É ensinar o “*Aiuchi*”. É ter como ensinamento de base abandonar a si e derrubar o inimigo com um só golpe. Esse ataque e o abandono de si são a maior especificidade do *Kendô* japonês. É onde expressamos a característica do nosso povo.

No budô [...] deve-se colocar na situação perigosa. Coloca-se no estado implacável, extremo de viver ou morrer. E superar isso. É “*sutemi*”, abandono de si. Acho que aqui está a diferença entre budô e esporte. O princípio extremo de quase todas as linhas é “*aiuchi*”. Em troca de atingir o adversário, por um mínimo de falha, poderá ser atingido também. O treinamento de *Kendô* é colocar sempre nesta posição e superar isto.

Desse modo o *Ki* se fortalece. Dizem eles que somente com esse sentimento, de estar em uma situação na qual há perigo de morte, de destruição, de desolação, de não ter como seguir adiante, dentro dessa situação limite, o *Ki* pode ser reconhecido. E quando se segue, o *Ki* se abre para um sentimento de liberdade, de acordo com eles.

46 捨て身。

## Onde está o Ki?

Bem, voltemos ao Morishima Sensei, em uma seção em que ele fala sobre o *Ki*, para iniciarmos:

Antigamente, treinamentos de kendô eram todos de vida ou morte. Portanto perder no “*kiai*” significava morrer. Por isto treinavam com empenho. Todos praticavam “*zazen*” (meditação da seita budista), o que se fortalecia com “*zazen*” – é “*tanden*” (ponto vital para mente e espírito, localizado abaixo do umbigo). Fortalecer “*tanden*” é fortalecer a mente. Ser derrotado é questão da mente. E o que se diz, “*ki*” é a energia que irradia do corpo. O “*ki*” emana em volta do corpo feito uma aura. Isto é “*ki*”. Todo Universo é feito de “*ki*”. Eu estar aqui também é “*ki*”. Os senhores estarem aí também é “*ki*”. Nós recolhemos o “*ki*” do Universo através da respiração. E transformamos isto para “*ki*” e emanamos.

“*Ki*” não é visível. Apuramos o “*tanden*” para podermos recolher “*ki*”. Se tivermos o “*tanden*” apurado o nosso coração é sempre sereno. E o “*ki*”, como foi dito, emana do corpo todo. O “*ki*” é emanado do “*tanden*”. Isso passa pelo *shinai* e acumula-se na ponta. Por isso, o oponente fica abalado com este “*ki*”. Como o oponente vai reagir? Se com o “*kamae*” houver movimento na mente do oponente, isso será “*semê*” (pressão do ataque). O “*semê*” no verdadeiro sentido.

Tem que deixar o oponente completamente rígido só de ficar em “*kamae*”. Isso é o “*kamae*” verdadeiro. Por isto emana o “*ki*” pleno pelo corpo todo, através disso pode saber o movimento da mente do oponente. Pressionar o oponente através do “*ki*”. Abalar a mente do outro com o “*ki*”. Aplicar o golpe ao abalar. Falando parece fácil, mas assimilar é extremamente difícil. Isso é como funciona a mente. Isso se torna possível em estado de “*mushin*” [Não pensar, não mente]. Isso em kendô se diz “*noru*” (sobrepor, estar acima do domínio do oponente). Portanto, sobrepondo, vence. Sobreposto, perde. Tem que sobrepor sempre. Vence porque sobrepôs. Esse é o treinamento da mente.

*O Kendô é formação de pessoas. Formar um japonês legítimo. Isto é objetivo final do Kendô. Atualmente, aumentaram muito os japoneses que não são japoneses. Há muitos japoneses com nacionalidade indefinida. Deste jeito o futuro do Japão é crítico. Espírito de Kendô, espírito de bushidô, exteriorizar isto nas atitudes diárias. E ensinar isso aos discípulos. Aí a sociedade vai melhorar, o kendô vai melhorar. Vai ter o ânimo de recompor o Japão. Isto é a missão de quem pratica o kendô.*

## **Ki – 氣 – do ponto de vista do Kendo**

Quando conheci o Sensei I., no Japão, após ser apresentado a ele pelo Sensei T., em um modo ritualizado de recepção na qual nos sentamos de joelhos um de frente para o outro e

nos cumprimentamos, ele concordou em que eu participasse de um treino. Ao final, ponto este em que estava a agradecer mentalmente por ainda estar vivo, o Sensei disse que para que eu pudesse estudar este conceito, não haveria outra forma a não ser entendê-lo no corpo. Ele me disse que, para estudar, eu haveria de senti-lo. Mas então do que este *Ki* se trata?

Em primeiro lugar, não existe um equivalente real para *Ki* em português ou em inglês; a palavra japonesa para isso é 気, que pode ser a priori traduzida como “energia”. Muitas vezes, usa-se a palavra “*Ki*” no Japão em relação a muitas coisas, inclusive em relação aos fenômenos naturais, à condição das relações humanas e até mesmo sobre a situação do corpo e da mente. No entanto, esse conceito em si não é uma entidade física por si, de acordo com Ooya (2007). As mais diversas experiências possuem o designativo geral de “*Ki*”. Por exemplo, T. Sensei, em um dos treinos, disse-me enquanto eu realizava um exercício: 「気を入れて下さい」, o que quer dizer, “aplique *Ki* na execução”. Em resumo, realize com energia ou concentração, era o que ele pretendia me dizer.

De um ponto de vista amplo, o *Ki* pode ser descrito nos seguintes termos: 1) fonte de todas as coisas vivas; 2) força vital; espírito, vitalidade; 3) elemento para descrever o movimento e estado da mente; 4) mesmo que não possa ser visto, pode ser sentido ou detectado; 5) possui relação especial com a respiração, conforme o próprio sinal gráfico da palavra japonesa indica, representando graficamente um vapor saindo de um pote de arroz – 気. *Ki* é energia que está em tudo, de seres animados a inanimados. Está na natureza e é a fonte de vida. Por outro lado, está na cultura, visto a quantidade de termos e conceitos correlatos e utilizados para se descrever uma grande quantia de fenômenos. O significado da palavra *Ki*, dependendo de seu uso, pode variar de “energia” para um sentimento de estado de energia corporal e para uma sensação de energia para uma ação. Porém, não lida apenas com a condição para uma ação ou com a questão de energia corporal em um sentido estrito e individualizado.

Há todo um corpo substancial de palavras e expressões idiomáticas sobre o *Ki* no idioma japonês, que indicam desde conceitos correlatos a qualidades e predicados de pessoas, situações do clima e tempo, passando por qualidades de objetos naturais, rios, montanhas, até toda uma gama de palavras que seria muito difícil e fragmentário citar, mas a importância do *Ki* como objeto de estudo para a antropologia pode ser percebida quando se traça um paralelo com um conceito desenvolvido por Michelle Z. Rosaldo (1980) em seu estudo etnográfico das Ilongots das Filipinas. No conceito de Rosaldo temos a objetivação de um dado experimental que ela identifica como *Liget* e traduz como “raiva, energia, paixão” (Rosaldo 1980: 247). O que Rosaldo observa no *Liget* e interpreta particularmente como “raiva, paixão, energia” é interessante: ela levou-me a levantar a hipótese de que o *Ki* (como energia, como paixão) poderia ser estudado no Japão e que uma definição viável de *Ki* (ou algo como isso) poderia refletir alguma interpretação, embora o *Ki* do ponto de vista das artes marciais seja infinitamente mais complexo do que a comparação com o *Liget* de Rosaldo, pelas diversas componentes que aciona.

O *Ki* se refere à força e ao equilíbrio interior do indivíduo. Podemos chamar de “energia” interior. É aquilo que torna a pessoa inabalável e/ou resistente às adversidades, além de impulsioná-la para realização de atividades desafiadoras e difíceis (A. Nishimura, 31-35 anos, doutorando).

É um conceito muito estereotipado no ocidente, repleto de referências pseudomísticas e alegorias orientaloides. Ki nada mais é do que a sinergia entre pessoas, objetos, animais, ambientes, incluindo fatores biológicos como respiração, atividade elétrica cerebral, temperatura corporal, percepção, e ainda força de vontade e determinação. Difícil separar o que é ki “interno” (reações biológicas do indivíduo) do que é “externo” (inter-relação com outros indivíduos/ambientes), dada a complexidade das interações entre eles. O ki no Kendo se manifesta por exemplo no momento do AI-UCHI, onde a sinergia entre os lutadores convergem em um final explosivo. Mede-se ação e reação através do plano psicológico, e este é refletido no físico onde acontecem os movimentos corporais [...] (B. Yagy, 31-35 anos, designer e professor universitário).

O Ki no Budo – 武道 – no caminho das artes marciais japonesas, embora usado dentro de um contexto de espaço e tempo, é muitas vezes utilizado para elucidar o estado de espírito – *Seishin*.<sup>47</sup> Embora o coração e a mente<sup>48</sup> não possuam forma distinta na reflexão japonesa, uma pessoa que possua treinamento é capaz de interpretar os sinais da intenção potencial através da atitude e do ambiente que circunda uma determinada pessoa, o que quer dizer que um praticante de algum caminho marcial é capaz de intuitivamente entender o que seu adversário está pensando ao entrar em contato com ele, simplesmente pela avaliação tácita do *Ki*, que se torna manifesto a quem tem treinamento para perceber os sinais demonstrados pelo corpo ou apreendidos via intuição, levando-se em consideração um nível mais sutil de percepção. Há variados casos de praticantes que têm percepções, conseguem sentir outras pessoas ou sentimentos mesmo a distância, e isso no mais das vezes é assunto comentado nas rodas de conversas.

“Ki” é uma energia invisível, mas sensível, e depende muito da conscientização da sua existência para sentir. É importante, principalmente com o passar da idade, pois a cada ano o lado físico começa a enfraquecer e necessitamos compensar com o aumento do “ki” (H. Ishibashi Sensei, 7º Dan Kyoshi, 66-70 anos, paisagista).

Ki em um sentido restrito da palavra pode ser a energia que todos os seres vivos possuem, porém, nas artes marciais, o Ki é um estado psicofísico e espiritual (o “ser” em um estado de unicidade) que pode ser apreendido e aplicado, ou seja, materializado pelo praticante em suas ações ou “não ações” dentro do *BUDO* em que está inserida, sua percepção e uso na maioria das vezes (salvo quando ocorre alguma situação fora da normalidade do cotidiano) estão condicionados ao nível e tempo de prática, porém não se limitando a isso, visto que muitos passarão pela arte escolhida e nunca perceberão este Ki. Embora possa ser descoberto (percebido) e apreendido, o Ki está ligado intimamente com as experiências pessoais e sensações vividas, não se compreende por palavras, mas as palavras podem ser usadas para indicar um caminho, e assim tornarem-se facilitadoras para que em algum momento venha a descobri-lo. Não só no Kendo, mas nos outros *BUDO* em maior ou menor grau, o Ki

47 *Seishin*, 精神 – espírito.

48 心 – kokoro, coração, mente.

é a essência dos resultados, uma vez percebido, exercitado e ampliado através de práticas específicas, pode-se canalizá-la ou direcioná-la para partes do corpo ou no seu todo, transmiti-la para seres animados e objetos, através do seu uso o indivíduo controlará suas ações e em um grau mais elevado as do seu oponente, podendo ser materializada através de seu efeito/causa e não causa/efeito, um paradoxo dentro da realidade material (S. Santos Sensei, 5º Dan, 46-50 anos, inspetor de qualidade e estudante de Educação Física).

No Nihon Budo Jiten (1982), o Ki é definido como sendo “sem forma, mas que pode tomar as mais diferentes formas e ser utilizado para descrever uma série de diferentes estados psicológicos”, ou seja, uma abertura para se pensar em sujeito ou pessoa se apresenta em um nível mais geral. Com base nessa observação, o *ki* é difícil de entender concretamente, mas pode ser basicamente descrito no *Kendo* como uma “*fonte invisível e sem forma de energia vital ou vitalidade que é amplamente revelada no estado e movimento da mente*” (Ooya 2007). Se a “energia” é o elemento que possibilita sentimentos, então ela também pode impulsionar as pessoas a pensar e agir. Em japonês, descobrimos que alguns termos que utilizam o “*Ki*” são usados para designar o funcionamento da mente. O Ki, de certa forma, tem relação com o *kokoro*, ou coração. Dentro da reflexão japonesa, *kokoro* e mente são elementos próximos e utilizam o mesmo *kanji* 「心」.

De acordo com as linhas gerais de reflexão presentes no *Budo Japonês – caminhos marciais* – o Ki é uma entidade que torna possíveis a vida e a existência das coisas no universo. É, portanto, mais do que energia vital, como é geralmente traduzida. Ki também existe nas coisas que nos parecem desprovidas de vida orgânica, como pedras e também em fenômenos naturais, como o vento e a chuva. *Ki* existe nas montanhas, nos mares. Quando o seu senso está suficientemente desenvolvido, o *Ki* do corpo está em harmonia com o *Ki* do ambiente e do universo, por extensão, de acordo com Tokitsu (2012). Essa ideia, de *Ki* universal, pode se tornar compatível com o nosso pensamento somente com dificuldade, mas ela é essencial na concepção japonesa de *Ki*.

[...] The moment I was awoken to the idea that the source of Budo is the spirit of divine love and protection for everything, I couldn't stop the tears flowing down my cheeks. Since that awakening, I have come to consider the whole World to be my home. I feel the sun, the moon and the stars are all mine. My desire for status, honor and worldly possessions has completely disappeared. I realized that Budo is not about destroying other human beings with one's strength or weapons or annihilating the World, by force of arms. True Budo is channeling the universal energy to protect World Peace, to engender all things fittingly, nurture them and save them from harm. In other words, Budo training is to protect all things, and nurture the power of unconditional divine love within (Morihei Sensei).

O fato de nomear, de definir precisamente o sentido e direção das coisas e/ou o sentido das ações leva a uma modulação do *Ki*, porque o significado é circunscrito e elimina os sentidos latentes. O *ki* é quase sempre holístico para os japoneses. Desse modo, nomear um sentimento de amor reprime o ódio que está contido nele. Para uma máxima de ori-

gem budista, tanto o amor quanto o ódio equivalem à mesma coisa. Desse modo, não é por acaso que os budistas (quanto taoistas) buscam um estado mental à parte do sistema de palavras. Um estado de vazio ou não pensamento (no Kendo, tem-se a palavra 「無心」, não pensamento, não coração – não por acaso, essa é uma palavra de origem budista).

O Ki é energia. Para desenvolvê-lo é necessário desenvolver o Seika Tanden (chakra umbilical). Para mostrar o Ki, é necessário fortalecer o Koshi e a mente. O Ki mostra a concentração, a coragem, a tranquilidade de quem tem autoconfiança e a força interior. Para vencer, é preciso vencer a si mesmo, ou seja, dominar o medo e poder encarar o adversário. Conta a história que um samurai fraco venceu outro mais forte pelo Ki: ficou em *sutemi* em “jodan”, de olhos fechados. O mais forte percebeu que poderia cortá-lo, mas seria também atingido (Y. Yamamoto Sensei, 4º Dan, físico aposentado).

Embora pareça, o *Ki* não é um conceito abstrato. É um modo de percepção que se apresenta por meio do corpo, de como a pessoa se expressa pelo corpo no ambiente (Tokitsu 2012). Porém, esse estado de consciência – chamemos dessa forma – é diferente do processo cartesiano de conhecimento, ou da relação entre mente e corpo. Ao estar atenta à sensação de “Ki”, a pessoa se dissolve no ambiente, pois diminui a sensação de ter a própria existência como centro. Em japonês, o *Ki* não é definido pelo esclarecimento de suas características. O termo é mais usado quando se sente a presença de algo que não pode ser claramente apreendido, mas que invariavelmente lida com o corpo. A língua japonesa deixa um espaço indefinido, aberto, para o modo de expressão desse conceito. Os japoneses, ao refletirem sobre, parecem se aproveitar da utilização do corpo como modo de exploração desse espaço aberto pela palavra.

## Mencio – 孟子

De acordo com Chutarō (1993), a reflexão sobre o *Ki* teve desenvolvimento com o sábio Mencio, outrora discípulo de Confúcio. Esse filósofo defende a tese de uma inata bondade no homem, e as circunstâncias sociais e um lapso no cultivo do caráter poderiam ocasionar as más ações. Ora, Jean Jacques Rousseau argumenta coisas parecidas no seu ensaio sobre a origem das línguas. Há um ditado em um tratado de Mencio 「孟子」 que diz que a “Força de Vontade é o mestre do *Ki*”. O *Ki* é o que suporta o corpo. Em outras palavras, é a força de vontade que controla o uso de *Ki*, e o *Ki* controla o movimento do corpo. Se a sua força de vontade é irrestrita, seu *Ki* seguirá de acordo (Mencius 1984; Chutarō 1993).

[...] o cultivo do *Ki* vem de um portador virtuoso. É difícil explicar o significado do “*Ki*”, mas implica uma fonte de energia que emana de um comportamento que é honesto e moralmente correto. Se este comportamento é também alimentado no meio social ele irá beneficiar a sociedade como um todo, reforçando a justiça e humanidade (Ooya 2007).

O “*Ki*”, pelo que eu aprendi nestes anos de prática do kendo, podemos traduzir esta palavra literalmente como “Espírito”. O princípio do “*Ki*” é

por para fora o seu espírito interior, projetando-o na forma de uma energia poderosa, seja contra o seu oponente na luta ou em outras formas de uso no seu dia a dia. Eu aprendi que a primeira forma de expressão do “KI” é física, através do “grito” que se apresenta através do kiai no kendo. Mas, o “Ki” também se refere a sua mente, mais especificamente, eu acho que em como você usa sua mente e também em desenvolver um bom estado de espírito. O objetivo do uso do “KI” é conseguir formar uma mentalidade demonstrando uma “determinação destemida” quando enfrentar um adversário, sem hesitação ou medo de atacar seu oponente ou de ser atacado de volta. O “KI” encampa em minha opinião muitos pontos e aspectos que poderiam ser discutidos de forma mais profunda, mas muitas vezes você só consegue externar o “KI” se já estiver com o espírito do “correto coração”, difere de uma pessoa para outra de acordo com o estado de espírito dela em determinado momento (G. Foganholi, 41-45 anos, gerente de vendas).

Isso implica considerar o *Ki* não somente como algo relativo à energia corporal, mas sim uma chave moral. O desenvolvimento dessa noção leva em consideração um comportamento social modelar, em cadeias sempre crescentes, ou seja, principiando em um sujeito e crescendo em direção ao meio social; que isso de fato seja uma realidade exequível, é outra questão. Mas, considerado como aspecto moral, ele serve como um índice de possibilidade. Por outro lado, a partir de minha experiência no Japão, a dificuldade está justamente na tentativa de dissociar o *Ki* de toda e qualquer coisa, objeto, sensação, ação, natureza, cultura.

### ***Shin-ki-ryoku*** 「心 気 力」

O Kendo se trata de uma prática de formação diligente das técnicas de dominar e aperfeiçoar a mente, de acordo com muitos praticantes no Japão. Nesse sentido, o *Ki* é um dos elementos a partir do qual o incremento de “força mental” pode ser percebido, embora o processo de desenvolvimento dessa aptidão deva ser feito de modo contínuo. O *Shin* (心) refere-se ao coração ou à mente e é geralmente focado internamente ao corpo. O *Ki*, 気, por outro lado, está focado para o exterior e é uma espécie de força invisível que emana de todo o corpo. Por meio do *Ki* a mente é capaz de tocar os outros seres sensíveis, e percebê-los. O coração, 心, constitui o interior ou a consciência, sentidos e julgamento do sujeito, e o *Ki* passa a ser o meio pelo qual a relação com o exterior se torna possível, ou um elemento de comunicação. Aqui, a mônada tem “janelas” para o exterior, ao contrário da mônada leibniziana. E, em certo sentido, o *Ki* está na base de qualquer ação, uma vez que é a própria condição de possibilidade de comunicação. Esse elemento se torna fundamental no Kendo porque é a partir dele que se tem a origem das ações que podem ser interpretadas pelas outras pessoas e que possibilitam a execução de um golpe, a força de vontade para um treino, o modo pelo qual se trata uma determinada pessoa, etc. Em suma, o *Ki* se coloca entre a mente e a técnica, sendo o ímpeto por trás da transformação de uma vontade ou de julgamento em uma técnica ou em uma ação tangível. Ele fornece o poder de implementar um golpe ou uma ação, mediante a força de vontade (*kiryoku*) 気力. Tanaka (1942 apud

Ooya, 2007) explica o Ki em seu livro 武道の心理 (A psicologia do Budo) da seguinte maneira: “o Ki constitui o núcleo inercial para a mente e técnica e é a força motriz que facilita a ação. O Ki não é emoção ou simples força de vontade. É o poder que é evocado a partir da emoção e vontade e pode ser referido como a ‘força vital de todas as coisas’”.

## O Ki, em um tratado clássico. Força vital e oportunidade. Ou de como o instinto é um método

No *Heiho Kadensho*, um tratado clássico sobre esgrima escrito no período Edo (1603-1858), Yagyū Munenori analisa o significado do Ki (気) (Potential) e o significado do homófono Ki, que significa manifestação, sinal ou oportunidade (機).

[...] as one Zen verse has it, “there is no established rule for clearly manifesting great function”. “Clearly manifesting” means that the great function of a man of Great Potential appears right before your eyes. “There is no established rule” means that a man of this caliber does not in the least adhere to practice and drills. “Rules” means practice, drills, and regulations. Regulations exist in all disciplines, but the man who has reached the deepest principles of his discipline can dispense with them as he pleases. This is complete freedom, and a man of Great Potential and Great Function has freedom beyond the rules. Potential means having no negligence within, and being in anticipation of all things. If that continually aware Potential congeals or hardens, however, the mind becomes shackled by Potential and loses its freedom. This is because Potential is not yet mature. It becomes mature through continuous effort, spreads throughout the body, and acts with freedom. This is what is called Great Function.

Potential is Ki [Ch’i]. It is called potential according to its seat. The mind is the interior, while the Ki [Ch’i] is the entrance. Potential is a pivot, much like the pivot of a door. You should understand that if the mind is the master of the body, it is the person seated within. Ki [Ch’i] is the entrance door and permits the mind, as master, to come into play outside. The good or evil of the mind is understood only by this Potential’s coming to good or evil after having gone outside. When Ki [Ch’i] strictly guards the entrance door, it is called Potential. A man may push a door on its pivot, go outside and do either good or evil, or even perform some supernatural act. This, however, depends on the thought given to the action while the door was still shut. Thus, this Potential is of great importance. If Potential acts and goes outside, great Function is manifested. At any rate, if you think of it as Ch’i, you will not be wrong. The change in name will depend on the location. (Yagyū 2012: 64-66).

Yagyū, para facilitar a exposição, de acordo com Scott Wilson, separa o Ki (potential) da mente (e do coração). Seria o caso de se ver que a mente seria aquilo que estaria den-

tro, e o Ki seria a fechadura de uma porta, ou um elo de comunicação com o exterior. Se a pessoa é boa ou má, ou se faz algo bom ou mau, é uma decisão tomada anteriormente à ação do *Ki*, para fora dessa porta.

O *Ki* (気) é também a porta da mente (心). O significado do termo *Ki* depende de onde ele está situado. A mente é a porção mais recôndita, e o *Ki* (気) é a porta de entrada. O *Ki* (機) é a fechadura da porta. Ou pense que a mente é o mestre do corpo e ela reside na porção mais recôndita. O *Ki* coloca-se e trabalha do lado de fora para o mestre, a mente 「心」. A mente pode ser boa ou má, dependendo de como o *Ki*, após deixar a porta, faz algo bom ou mal. O *Ki* (気), enquanto guardando a porta, tem o mesmo sentido de *ki* (機). Se alguém, após destrancar a porta e sair, faz algo bom ou mal, ou faz algo divinamente espetacular, depende da decisão feita anteriormente a porta ser aberta. Então, o *Ki* e o *Ki* 「機と気」 são de importância vital (Hiroaki Sato 1985: 103).

No *Kendo*, a capacidade de perceber *Ki* (manifestação, sinal ou oportunidade) – 機 – é a diferença entre a vitória e a derrota, ou entre ação e pusilanimidade. É o próprio instante em que o tempo e o espaço estão prestes a se transformar, e este é o momento crucial em qualquer encontro no *Kendo*, e fora dele também. Diz-se que alguém que tem poderoso *Ki*<sup>49</sup> é capaz de efetivamente aproveitar todas as oportunidades (機) para atacar instantaneamente e manter a iniciativa em uma luta.<sup>50</sup> Seguindo essa mesma linha, quando uma pessoa tem iniciativa para levar a cabo uma ação, seja ela qual for, isso demonstra uma presença de *Ki*, de acordo com os japoneses, lembrando que a ação, levada a cabo pelo *Ki*, é pensada e operada pela mente/coração.

気とは自分の心であると思います。剣道にとって気は非常に重要です。

O *Ki* é o meu coração, penso. O *Ki* realmente é muito importante no *Kendo*.

田中、敦、41-45才、建設業、錬士六段。

Sobre o chamado instinto, ou sobre a questão de se aproveitar dele para desferir uma ação, penso que talvez Bergson tenha algo a dizer sobre isso. Em uma correspondência para Deleuze, diz ele:

No que concerne ao uso do conceito de intuição, o senhor me compreendeu muito bem. O senhor tem muita razão em lembrar já na primeira página: a intuição jamais foi para mim sinônimo de sentimento, de inspiração, menos ainda de instinto ou de simpatia confusa; ela na verdade é o contrário, e isso porque eu disse que ela introduzia na filosofia o espírito de precisão.

Para dizer a verdade, a <teoria da> intuição, à qual o senhor consagra o primeiro capítulo de seu estudo, não se depreende, aos meus olhos senão muito tempo depois, da *duração*: aquela deriva e não pode ser compreendida sem esta. É por isso que o senhor tem mais uma vez razão em

49 「気」。

50 「試合」。

apresentar a intuição como um método, ao invés de apresentá-la como uma teoria propriamente dita. A intuição de que falo é antes de tudo intuição da duração, e a duração prescreve um método. Qualquer resumo dos meus pontos de vista os deforma em seu conjunto e os expõe, por isso mesmo, a uma série de objeções: se não os situarmos em primeiro lugar, e se não os fizermos retornar sem cessar a essa intuição especial que é o centro mesmo da doutrina – com tudo o que ela supõe de esforço e às vezes de violência para desfazer os vincos contraídos por nossas maneiras habituais de pensar.

A uma mulher que um dia me pediu para lhe expor minha filosofia em algumas palavras que ela pudesse compreender, achei por bem dar a seguinte resposta: “Senhora, eu disse que o tempo era real, e que ele não era espaço”. Ignoro se foi suficiente para esclarecer minha interlocutora, mas tomo por muito salutar esse tipo de exercício de contração filosófica que obriga a por a nu e a determinar com uma fórmula simples e sugestiva a intuição geradora de uma doutrina ou de um sistema de pensamento. É lamentável que ele não seja mais largamente praticado nas salas de aula.

Enfim, eu dizia – o tempo é real. Mas que tempo, que realidade? Toda a questão está aí, o senhor percebeu muito bem. A duração de uma realidade que se faz, de uma realidade se fazendo, eis aí o que, de uma obra a outra, eu constantemente visei. Não há mistério algum, nenhuma faculdade oculta, e é por isso que eu tomei o cuidado de ilustrar este ponto inspirando-me em experiências as mais ordinárias. Tome o esgrimista em plena ação, veja a direção volúvel de seus movimentos, o devir que carrega seus gestos. Quando ele vê chegar a si a ponta [da espada] de seu adversário, ele bem sabe que foi o movimento da ponta que carregou a espada, a espada que puxou com ela o braço, o braço que esticou o corpo, este alongando-se a si mesmo: não dividimos como seria preciso, e não se sabe executar um afundo senão quando se sente assim as coisas. Alocar em ordem inversa é reconstruir e, por consequência, filosofar; é percorrer a contrapelo o caminho aberto pela intuição imediata do movimento que se faz. Posso me vangloriar de ter praticado bastante a esgrima na minha juventude para saber o que há de artificial nesse gênero de recomposição abstrata: entretanto é assim que raciocinamos mais frequentemente. O aprendiz na esgrima sem dúvida pensa assim os movimentos descontínuos da lição, ao passo que seu corpo se abandona à continuidade do assalto. Ele recorta mentalmente seu próprio impulso em uma sucessão de atitudes e de posições. É-lhe permitido imaginar, trabalhando o encadeamento das figuras, que a flexão dos joelhos ou tal movimento de ombro que, transmitindo-se passo a passo à mão, fará mover a espada em direção ao alvo. Na falta de flexibilidade, ele ganhará talvez em exatidão. É assim que é preciso se exercitar, mas não se deve esquecer de sentir. Contam que o barão de Jarnac preparou-se para o duelo contratando os serviços de um mestre italiano de esgrima; mas o essencial do golpe ensinado consistia em localizar o momento propício. Aliás, a postura rigo-

rosa da análise não seria tão eficaz se o hábito contraído no decurso de uma longa prática não conferisse à inteligência uma certeza próxima do instinto. Esses dois movimentos que caminham geralmente em sentido contrário estão muito próximos da coincidência quando acontece de o esgrimista inventar, no fogo da ação, uma nova esquivada, uma nova maneira de tocar – e eu acredito que existe invenção tanto nos esportes quanto nas artes.<sup>51</sup>

O ponto talvez seja esse. A partir de movimentos periódicos, constantes, a partir de um grande treinamento até o ponto no qual o instinto se torne um método, talvez nesse ponto possamos considerar o *Ki*, ou a sensibilidade advinda dele, como um método. O treinamento do esgrimista visa fazer do instinto algo como um método. Quanto mais instintiva a resposta nesse nível tanto mais sensível o *Ki* se torna.

### Um dos significados do *Ki*, no Kendo

O significado do Kendo, de acordo com Ooya (2007), é descoberto através da ideia de que esse poder ou *Ki* pode ser alimentado por meio da formação técnica e moral, continuamente. Todos os aspectos da formação do Kendo devem ser imbuídos dessa energia, de acordo com os praticantes de Kendo no Japão e no Brasil. Sem *Ki*, existe um perigo de que a prática se degenera em uma atividade em que os praticantes se tratam uns aos outros rudemente ou com desprezo.

Em um livro antigo, escrito por Kurt Singer (1989), ele traz uma ideia interessante e que, a julgar pela experiência do autor, é significativa:

In order to acknowledge far-reaching affinities between landscape and civilization one need not to be a determinist of the naturalist school. The first systematic and most profound attempts to establish such correlations are due to Herder and Hegel, not to utilitarians and materialists. The Japanese mind seems by its very nature inclined to dwell in these border regions. *No conception is more alien to the Japanese than the idea of a Spirit, or mind (only the German Geist is adequate here) opposed to nature.* In Japan man has never been torn from the familiar circle of animals, flowers and rocks; no divine will has given him command over his fellow-creatures; to him the very islands on which he dwells are elder children procreated by deities who are his own ancestors. Nor has Buddhist faith estranged him from living beings, whatever they may be. They too are capable of redemption; the same breath of absolute, or nought, animates them and conveys enlightenment. The Japanese likes to tune his inner life to the rhythm of the seasons, submitting spontaneously and graciously to the powers of nature, unafraid of her abysmal dangers, feeling most free when yielding to her moods (Singer 1989: 29, grifos meus).

51 Trecho de carta de Bergson a Deleuze, publicada na revista *Critique*, n. 732, em maio de 2008. Tradução de Rodrigo Lucheta. Disponível em: <<http://intensidadez.unblog.fr/2014/10/27/tres-cartas-de-henri-bergson-para-gilles-deleuze-2/>>. Acesso em: 15 fev. 2015.

Não há oposição aqui entre espírito e natureza. Melhor seria dizer entre o Ki e natureza. Talvez poderíamos dizer sobre uma forma de dobradura entre o Ki e a mente, uma dobradura cuja imagem fosse próxima talvez a um fractal, recolocando infinitamente e indefinidamente a duplicidade da imagem cultura/natureza. O homem é repleto de natureza, como os animais, as árvores, plantas, flores, etc., são repletos de Ki. A mesma potência que anima o homem anima os animais, as plantas e seres não viventes também (ou os circunda). Ora, talvez esse seja o ponto da incompreensão sobre o Ki. Uma dobradura constante e ininterrupta.

### Ainda um pouco mais sobre o Ki

[...] Tornei-me mais forte e implacável no Kendo. Segurei com golpes no pescoço todos os golpes do veterano de treino e, em certo momento, derrubei-o. Ao fazer isso, as coisas se sucederam muito rapidamente, e eu apliquei um golpe em sua cabeça, com ele prostrado ao chão. A oportunidade foi correta, tudo correto e forte, mas fiquei a pensar sobre isso longamente após o treino, porque esse tipo de Kendo mais violento foi a primeira vez que senti. Na verdade, durante a luta, eu saí um pouco de mim mesmo. Parecia que era outra pessoa a lutar em meu lugar. Ao me acalmar, pedi desculpas ao veterano, me despedi e fui embora (Caderno de campo – Segunda feira, dia 09 de dezembro, 2013 – Kendo)

Nos treinos, os praticantes pretendem coordenar o seu ki. Isto é chamado de Aiki<sup>52</sup> ou a reunião de ki. Aiki 「合気」 é alcançado quando ambos os praticantes concordam em enfrentar uns aos outros de forma honesta através do Ki. É essa própria ação que torna verdadeiro o Kendo, ou não. Os golpes que são executados sem ki não são verdadeiros golpes. Ki é o componente fundamental que constitui e suporta uma técnica. O caminho do Kendo está no oferecimento de uma saudação pela “porta da frente”. Se a pessoa tentar se esgueirar para entrar na mente do oponente sem efetuar esta saudação, esse ato contradiz o verdadeiro caminho do Kendo. Portanto, o caminho central ou a porta da frente deve ser usada. Se usar o atalho, perde-se o valor do Kendo como um instrumento para o autodesenvolvimento (Ooya 2007).

Não existe atalho para a imaginação japonesa presente no Kendo. Deve-se usar a porta da frente, ou seja, ter iniciativa e procurar, pesquisar, conversar. Em suma, ter um comportamento correto. Isso nos leva a um ponto central. A questão do *Ki* tem uma dimensão corporal e moral pronunciada. O discurso nativo em geral no Brasil e no Japão aponta que, para praticar *Kendo*, é preciso disciplinar o “espírito-energia vital”. O termo no *Kendo* é o *Ki*, e há uma tradução que oscila às vezes entre “espírito/energia vital” que não corresponde exatamente ao sentido japonês, que é mais amplo, conforme vimos, embora a própria definição japonesa abra um leque amplo de possibilidades em torno dessa energia vital. O termo em referência é o “*Ki*” 「気」 e ora ele é definido como “espírito”, ora tomado por

52 (合気)

outras definições, ora tomado como “energia vital”. De acordo com esta última definição, todos os seres vivos e também os não necessariamente vivos possuem essa “energia vital”, e a singularidade do *Kendo* se apresenta na atenção dada a ampliá-la, tanto nos treinamentos quanto nas discussões e teorizações nativas.

For the Japanese individual, the word *Ki* prescribes the internal status of the human body (its feelings and its cognitive process). *Ki* also delineates for the individual his innate power to initiate, control and respond in social interaction. “I place *Ki*”. “I express my *Ki*”. “I withdraw my *Ki*”. These are the vocabularies of the Japanese active I. Hence, the Japanese individual’s “holding” of his “fervor of vitality” enables him to “become” at a given moment an activator of action, a sentient respondent, a thinker, creator and a volitional agent. In the context of the self, the concept of *Ki* provides the perceptual and sensually unique reinforcement of this power of self-affirmation (Kumagai 1988).

A noção de *Ki* parece operar em termos de força ou fraqueza corporal e mental, levando em consideração a concepção nativa, e ela se aproxima da definição feita por Moeran (1984: 254). Também é vista como uma potência que anima os corpos e que permite a ação, portando em seu desenvolvimento intencionalidade ou “vitalidade”, de acordo com Kumagai (1988), além de poder ser ligada à chefia ou a professores com alta graduação de *Kendo* (e de outros caminhos marciais também). Ao que parece, embora precipitado, há alguma relação do conceito de *Ki* com o conceito de *Mana* (Mauss 2003; Firth 1940), uma vez que vemos nele a mesma base a qual está presente em outras sociedades do Pacífico, a saber: a chefia, força corporal, o poder. Talvez uma comparação seja possível – ou necessária – entre *Ki* e *Mana*, o que estou a fazer na tese.

Em suma, este termo – *Ki* – é usado em momentos nos quais existe relação ou comunicação. Seja no cruzar as espadas, em limpar a quadra, em conversas, no cumprir a palavra e em toda ação, mesmo que não praticada em relação ao *Kendo*. No Japão, quando se efetua uma ação que pode ser classificada como portando intenção, “energia”, as pessoas se referem a essa ação como portando “*Ki*”. Em um ritual do Chá 「茶道」, em uma seção de caligrafia 「書道」,<sup>53</sup> em um movimento corporal de saudação a um recém-chegado, quando se efetua um movimento que porta em si mesmo sentido e “sentimento”, as pessoas dizem que se está repleto de “*Ki*”. E, além disso, este passa a ser um operador classificatório a partir do qual todos os praticantes de artes japonesas – e não praticantes – são, em maior ou menor modo, classificados. Durante a pesquisa de campo, notei essa componente como determinante para se falar sobre como se reconhece que uma pessoa pode ser dotada de “*japonesidade*”, incluindo, sobretudo, japoneses, mas igualmente não japoneses.

Por outro lado, um dos pontos importantes a se notar é o de que o *Ki* singulariza tudo e todos. A particularidade do *Ki*, de acordo com minha percepção a partir da pesquisa e a partir de minha vivência no Japão, é a de que a diferença marca esse conceito, a partir de uma concepção que leva o *Ki* em consideração. T. Sensei certa vez me disse que, se você lutar com cem pessoas no *Kendo*, essas cem pessoas lhe parecerão diferentes, justamente porque o *Ki* é diferente. Que todas as pessoas possuam *Ki*, disso não restam dúvidas. Porém, o *Ki*, em certo sentido, é um dos elementos que *individua/singularizam* essas

53 茶道、書道 - ‘Sadō’ – ritual do Chá; Shodō - caligrafia japonesa.

peçoas – individualização enquanto processo de diferença, não enquanto ideologia (Dumont 2000). O *Ki individual* não apenas os seres humanos, mas a multiplicidade considerada como natureza. Se tudo possui *Ki*, tudo possui uma *individualidade*, inclusive a natureza e cada elemento dela. E cada uma delas é diferente. Todas. A partir disso é possível entender o cuidado e a predileção japonesa em se sentar à sombra de uma árvore de cerejeira na primavera (que, embora pareçam absolutamente idênticas aos olhos ocidentais, são diferentes para cada pessoa no Japão), a especificidade de cada encontro com pessoas, o cuidado e carinho nas ações mais triviais, e naquelas envolvidas em rituais, como o conduzir o rito do Chá, os treinamentos de artes marciais, a confecção de um arranjo de *Ikebana*, e por aí vai. É verdade que isso não se aplica a toda e qualquer pessoa. É preciso que se esteja familiarizado com esse senso de *Ki*, ou de *singularidade* de cada ser. Talvez esse seja o detalhe da dificuldade em se tratar esse conceito, tomando-o por si.

Utilizando um modelo consagrado por Viveiros de Castro (2009), não sei se poderia falar em uma preeminência de um multiculturalismo ou de um multinaturalismo para o caso japonês, visto que o que parece operar é uma dobradura entre eles. Nem a humanidade, aqui, teria valor ontológico tal qual visto nas sociedades indígenas brasileiras amazônicas, uma vez que parece emergir a definição dessa humanidade por meio da posse de *Ki*, não um corpo demasiadamente humano (e sobre isso há várias referências a seres mitológicos (mesmo não se tratando de mitos, sob o ponto de vista de uma teoria antropológica) no Kojiki (Chanberlain 2013), que atestariam essa observação despretenhiosa). Por outro lado, a noção de ponto de vista é fundamental.

Ora, a diferença de corpos é aceita, a diferença de *Ki* (enquanto algo que anima o corpo, não correspondendo necessariamente e tão somente a espírito ou “alma”) é aceita e entendida; portanto, como resolver esse problema, de um multiculturalismo dobrado em um multinaturalismo e vice-versa? Isso seria possível? Talvez essa seria uma possibilidade de desenvolvimento, mas o *Ki* não pode necessariamente ser entendido por *espírito*, visto que opiniões divergem sobre esse ponto.

## Algumas considerações à luz de uma teoria psicológica sobre o Ki

O *Ki*, de um ponto de vista passível de observação na prática, é um impulso personalizado que se dobra sobre uma lógica de individualização/singularização que flerta com uma dada noção de natureza (múltipla) e particular para os japoneses. De acordo com Kumagai (1988, 1986), citando e comentando Doi (1973), existem quatro pontos distintos de reflexão centrados na configuração do “eu”, dentro da cultura japonesa. A seguinte discussão centra-se nessas distinções em conjunto com algumas reflexões de campo.

O primeiro ponto de reflexão que se coloca é, naturalmente, o “embelezamento” do “eu” japonês, altruísta e coisa e tal. Mas, mais significativamente, o *Ki*, por internalizar um movimento ou energia via força de vontade, oferece uma continuidade dada na ordem da experiência ao “eu” como uma entidade distinta, unitária, em uma perspectiva individualizada. E isso não é tão fácil de perceber; no mais das vezes, parece que é justamente o contrário que acontece, levando em conta a experiência de campo no Japão sem ter o *Ki* como preocupação. Às vezes interpretei uma série de atitudes japonesas como sendo o re-

speito a normas e padrões, ou seja, aquilo que estava presente no *Kendo*, ou como atitudes esperadas dentro dos espaços de treinamento, etc. Porém, o que parece ser o caso, uma noção de individuação/singularização enquanto processo é sempre presente, redundando em uma franca individualidade (como corolário) normalmente destacada quando dos encontros, tanto dentro dos ginásios de treinamento quanto fora deles. Entretanto, essa individuação é diferente do individualismo enquanto ideologia (Dumont 1992).

O segundo ponto de reflexão é a linha tênue e perigosa possível de se estabelecer entre o *Ki* (individuo e egocentrado) e preconceitos e hipóteses biologizantes; a saber, de que os japoneses têm o *Ki* e somente os japoneses; e isso, obviamente, não é possível de se postular, uma vez que o *Ki* transcende absolutamente essa limitação, dado que é encontrado em não japoneses, tanto na cultura quanto na natureza. No caso, o *Ki* tem dois efeitos distintos. Primeiro, ele transcende a limitação acima, pois permite a força de vontade para a própria ação social, isto é, por influenciar o caráter e até mesmo a possibilidade dessa ação. Padrões japoneses de interação, de acordo com Kumagai (1988), giram continuamente em torno do impulso em que o *Ki* é totalmente expresso 「自分をだす」 (mostrando o si) ou parcialmente suprimido 「自分を引く」 (abstrair, retirar o si) como em expressões de amor, carinho ou respeito. Em suma, o “eu” parece ser, de acordo com ela, propriamente “jogado no” ato social por meio do *Ki*. Em segundo lugar, a palavra *Ki* serve como um “marcador” para impulso e, como tal, ilumina ou destaca a presença substantiva do “eu” nas situações.

O terceiro ponto de reflexão que encontramos é o papel predominante dos afetos na comunicação japonesa. Para começar, não há, por exemplo, (a) a apreensão em si do *Ki* e do outro *Ki* e (b) padrões específicos de comunicação simbolizando a expressão dos afetos. Eles estão presentes na própria linguagem e são colocados nas ações sociais. E há também a questão do caminho pelo qual “eu mantenho meu *ki*”, o que (para os japoneses) descreve “o sentimento de si” naquele determinado momento do tempo em uma dinâmica de comunicação. O quarto ponto de reflexão talvez seja o de maior relevância. Os japoneses de forma inequívoca localizam uma emoção no ato social e demonstram claramente que a potencialidade para a interação social é, em si, ligada a essa emoção.

An important implication arises for considering Japanese *jibun* (self) from the occurrence of the word *ki* in the Japanese language. Concomitant with the “sensing” of one’s *ki* (something that is linguistically evidenced) is the “experiencing” of one’s *jibun*. Hence there is a strong implication of a “sense of self” (arising from the apprehension of *ki*) in *jibun*, and thus *jibun* is experientially autonomous and stands in essential separateness from the other. And in this light, Descartes’ assertion of the validity of the human person “I think; therefore I am,” from the special perspective of *jibun* becomes “I feel my *ki*! Therefore I am.” In short, *ki*, as subjectively experienced, is the dynamism of sheer existence; as objectively perceived, it is that volatile energy that irrevocably transects the continuum between life and death (Kumagai 1988: 175-176).

Com todos os japoneses com os quais tive contato dentro dos espaços de treino, e fora deles, os encontros sempre indicaram um modo afetuoso de se entrar em comunicação. Isso me chocou, visto que a ideia que eu tinha, de uma separação entre emoção e ação do

ponto de vista japonês, invariavelmente caiu por terra ao entrar nesses espaços de conversas. Isso pode ser visto em variados lugares, não apenas no *Kendo*. Em bares (*Isakaya*) onde estive, dada a emoção com a qual essas pessoas se comunicam, nos espaços da universidade (principalmente nas festas), em pequenas vilas onde se pode ver a dinâmica calma das pessoas mais velhas e até mesmo na grande Tokyo, as pessoas de fato se colocam de forma total nas dinâmicas da vida cidadina; e, naturalmente, nos espaços de treinamento, onde se comunicam esses afetos de forma carinhosa, pode-se dizer.

Diz-nos Tokitsu (2012) que, quando ele estava traduzindo o livro dos cinco elementos de Musashi para um livro que ele estava a escrever sobre esse personagem, ele teve uma grande dificuldade, uma vez que Musashi usava a palavra *coração* para se referir a uma série de situações de combate, reflexões, sentimentos, etc., e ele, interpretando e adaptando o texto ao modo de reflexão do século XVII, conseguiu entender melhor essas passagens quando ele aproximou o *Ki* do coração/mente 「心」. Os japoneses, diz-nos Tokitsu, não excluem as sensações vagas no domínio da fala e, normalmente, quando precisam verbalizar o elemento intermediante, o meio que corresponde a certas sensações ou sentimentos, eles se valem do *Ki*.

Em suma, do ponto de vista do *Ki* dentro dessa teoria psicológica, teríamos uma articulação do impulso virtual da força de vontade por meio de uma afirmação de si no ato social. A coisa importante a reter é o encontro de *Ki*, ou o 「気が合う」, envolve necessariamente um modo de conduta que permite diretamente uma troca de afetos. Isso é absolutamente diferente de sentimentos percebidos e mediados pelo pensamento, no modo “ocidental de se pensar”. Significativamente, não há nenhuma palavra para “mente” na língua japonesa no uso comum. Existe, não obstante, um conceito que é maior do que (e inclui) a mente, chamado *kokoro* 「心」. Uma vez que a esfera referencial do *Kokoro* subsume a microsfera da mente, isso significa que o modelo japonês explicitamente apresenta o intercâmbio de certos afetos elementares. Um processo que pode passar pela mente e, ao mesmo tempo, passa pelo coração. Em outras palavras, algum equilíbrio entre coração e mente, energia e amor pode ser procurado.

Essa ideia parece-me importante. Levando-se em consideração que um treinamento contínuo leva a uma ampliação do poder corporal e mental, dentro de um modo filosófico japonês de se pensar, isso deve ser contrabalanceado por *algo*. Esse algo, a partir de meu trabalho de campo, seria uma noção de amor, ou *Ai* 「愛」. Talvez aqui esteja a saída, tanto para uma teoria sobre os japoneses quanto para uma noção de parentesco.

## Energia vital – *Ki* – “氣”

Os professores e demais praticantes apontam que, para praticar *Kendo*, é preciso disciplinar o “espírito”, antes do corpo. Normalmente temos duas possibilidades para pensar a noção de “espírito” – ou mais –, mas por ora duas componentes podem ser pensadas. Ou o 「精神」 ou o 「氣」。 O primeiro, *Seishin*, estaria mais próximo a uma noção ocidental de espírito ou de individualidade; por outro lado, o *Ki* é algo estranho a nós, uma vez que lida com uma “energia vital” das entidades viventes e não viventes. Todos os seres, independentemente se são vivos, se estão vivos e os – particularmente – humanos possuem

essa energia vital, e as humanidades, entre elas a japonesa, se distinguiriam dos outros viventes pela capacidade de ampliarem o “*ki*”, ao menos dentro de alguns conjuntos de práticas japonesas que invariavelmente lidam com o corpo. Conforme disse, a noção de *Ki* é um modo de singularizar um dado ente, sendo uma dobradura possível entre natureza e cultura; porém, sua definição exata dentro dessa dobradura é problemática. Seria algo próximo à energia corporal, mas não limitada pela corporalidade. De acordo com o Prof. Yamada:<sup>54</sup>

Na natureza todos os seres vivos possuem “*Ki*”, no entanto, é difícil de explicá-lo por ser amplo e profundo. A influência do “*Ki*” se manifesta em todos os aspectos materiais e imateriais. A mente comanda o “*Ki*”, que por sua vez domina as atividades físicas e espirituais, tendo a capacidade de potencializá-las. O “*Ki*” está presente desde o início do aprendizado até a máxima graduação de *Kendo*, desenvolvendo-se infinitamente, pois não há limite no seu potencial, assim como na sua qualidade. O “*Ki*” aumenta a capacidade de se manter alerta e concentrado com vulnerabilidade minimizada; facilita a tomada de decisão e torna o “*kenshi*” (praticante de esgrima) mais independente (Yamada 2007).

Uma das palavras usadas no *Kendo*, por exemplo, é “*kiai*” 「気合」, que é o grito efetuado durante os golpes e quer dizer “unir e concentrar a energia – ou unir e concentrar o espírito”. Em alguns casos muito específicos, pode-se usar o *Ki* em proximidade a uma noção de “espírito” (*seishin*), visto que o *seishin* nesse caso porta um significado próximo:

The *seishin* outlook does not see the world as inherently divided into class or other interest groups; it chooses to view individuals less in terms of age, wealth, and the like, and more in terms of “spiritual” strength or weakness; it urges a sense of gratitude to others and to society rather than criticism or cynical detachment; it de-emphasizes the possibilities for doctrinal discussion or dispute in favour of psychological change and awakened personal experience; it considers order, individual sacrifice, dedication, hierarchy, thorough organization, a disregard for material disadvantages, and group activity to be expressions of proper attitudes and spirit; and it views traditional teachings and practices as consistent with modern science and industrial society, in effect saying that there is much more that is of timeless value in the tradition (Moeran 1984: 254 apud Frager & Rohlen 1976: 270).

Na prática do *Kendo*, busca-se deixar a mente e o coração sempre de prontidão. É o significado da palavra *Zanshin*. De acordo com Norio Yamada, “os praticantes de *Kendo* em sua vida particular, quando aplicam o conceito de *zanshin*, procuram resguardar a sua saúde, ficando mais atentos em precaver-se, e em um evento inesperado saberão usar habilmente o corpo e a mente”. A mente é objeto de atenção, através de algumas expressões.<sup>55</sup>

54 Lenato Norio Yamada: 76 anos, engenheiro industrial aposentado, 5º Dan de *Kendo*.

55 No *Kendo*, luta-se contra si mesmo para que não se tenha “*kyo*” (distração). Estar em “*kyo*” é abrir “*suki*” (brecha-fenda), ou seja, tornar-se vulnerável. O termo “*jitsu*” pode ser traduzido como “material-técnica e concentração”, sendo o oposto, pois a partir do treinamento torna-se o espírito invulnerável.

As palavras com final *Shin*, por exemplo, *Zanshin*, *Fudooshin*, *Mushin* – 「残心」, 「不動心」, 「無心」 -, utilizam o conceito de coração, mente, pensamento e se referem a estados ou momentos em que a mente está em comunicação com o ambiente ou quando essa relação cessa; por exemplo, *Zanshin* é um estado de alerta constante, *Fudooshin* é uma mente inabalável, e *Mushin*, uma mente que não se fixa em ponto algum – livre, mas atenta. Alguns modificadores podem ser vistos em três termos: em primeiro lugar, o “*shin-shin*” que pode ser traduzido como uma “interrupção do pensamento e sentidos”, que significa fixar a atenção em um ponto e perder os “*suki*” ou brechas. O termo “*hou-shin*” quer dizer a “liberação do pensamento”, que é a atitude oposta ao “*shin-shin*”. Significa liberar o pensamento (o que é bem diferente de ter pensamentos em vão), focando não apenas em um ponto do adversário, mas, ao contrário, irradiando a atenção sobre o adversário como um todo, tornando possível enxergar qualquer movimento do inimigo, tendo o pensamento livre, sem preocupações, concentrado apenas na energia para o golpe ou ação que deverá ser executada. Significa ter um estado de espírito amplo ou sem espírito “*mushin*”; nas palavras do Sr. I.: “Eu, de vez em quando, capto alguma coisa... *Mushin* – sem pensamento. Essa é a arte que precisa ser desenvolvida... não é que não tem pensamento; mas sim que ele não se atém ao seu próprio pensamento. Mas está totalmente ligado”. Por fim, tem-se o “*hei-hyo-shin*”, que é o pensamento em estado normal, ou seja, manter o espírito inalterado em qualquer situação, sem que se perca o espírito calmo no combate e o espírito alerta no cotidiano. Essa partícula é de extrema importância, podendo vir sozinha ou com outros moduladores; outro exemplo é a procura do “correto coração” – 「正しい心」. De acordo com I. Sensei:

Eu fiquei dez anos fora dos treinos. Eu parei de treinar quando comecei a me perguntar sobre o que é um “correto coração”. Porque no *Kendo*, quando se quer praticar direito, fala-se que tem que se buscar ter um correto coração porque, se o seu coração não for correto, o seu *Kendo* também não será.

Mas aí vem a pergunta: o que é um correto coração? Aí, todo mundo tem dúvida porque é difícil. Tem gente que é uma beleza no treino; fala bem, mas quando sai do treino.... Tem amante, ou seja, não tem um correto comportamento. Certa vez falei para o Dr. T. [que era presidente da Confederação Brasileira de *Kendo*] que ia parar de treinar. Aí ele me falou: mas por que, I.? Eu falei que era para procurar um correto coração. Ele me perguntou se eu não conseguia continuar treinando e pesquisando, e aí eu disse pra ele que aqui eu não estava conseguindo; há anos que eu estava tentando... Eu fiquei fora [do *Kendo*] e li livros de espiritismo... de autoajuda... de samurai... de zen-budismo... e num certo dia eu estava em Pinheiros procurando um livro de jardinagem (numa livraria da Paulista) e encontrei um livro que eu senti diferença, porque ele estava entre os livros de jardinagem e outros e era um livro chamado “a pesquisa do correto coração”. Era o livro que eu estava procurando!!!

[...] no que eu estou estudando agora, no “vazio” só consegue compreender quando questiona, no caso, na sua vida, nesta vida e na outra vida juntas. Agora no Musashi, ele fala apenas sobre aqui, porque não tinha a religião como interesse. Ele não usou a religião, embora usasse

termos como o “vazio” e tudo, mas ele usou só o aqui. O aqui muitas vezes dá um erro porque muita gente quer o resultado só aqui e não visa o outro mundo. Por outro lado, o ponto mais importante para nós é o outro mundo; aqui é uma passagem para aprimoramento espiritual. Porque... no outro mundo... uma vez eu falei para você que o outro mundo é energia. Porque energia tem frequência, vibração, e lá vão ficar juntas pessoas com a mesma vibração. Então é esse o lado que eu queria comentar com você e porque eu estou falando de religião e essas coisas, sobre coisas do outro mundo. Então, para olhar esse vazio do Musashi, a gente vê que nada é real... que o bem e o mal aqui não podem aparecer... porque consegue levar vantagem enganando os outros... Mas, visto pelo outro mundo, é igual olhar para uma gravação que passa toda a vida da gente. Não tem como errar nisso. Neste caso o certo e o errado vão sair... é esse lado que tem que sair. Porque muita gente fala que na religião que eu pratico é rigorosa demais porque a gente filtra o que falamos, pensamos e fazemos... porque o objetivo é chegar no outro mundo feliz – o objetivo de todo mundo que está ali dentro. Porque aqui é apenas uma experiência.

O coração/mente, de acordo com inúmeros professores, é o ponto mais importante para dar propósito, sentido à prática; qualquer prática. Em relação a esse ponto:

Não faltar com respeito significa como ter adoração ao seu oponente, treinar com o coração singelo e com todo empenho, assim o treino se tornará um magnífico momento de aprendizagem, não desperdiçando nenhum golpe aplicado. O treino feito desta maneira, o *kokoro* [coração] de ambos se assemelham, o confronto do *Ki* de ambos se tornam intensos. Ao praticar treinos neste estado de limite de obter êxito ou fracassar em cada golpe aplicado, tentando ler até a intenção do oponente, com certeza o *Kokoro* [coração] será lapidado. E a sensação aconchegante sentida após o treino, não haverá palavras para expressar (Kobayashi 2005).<sup>56</sup>

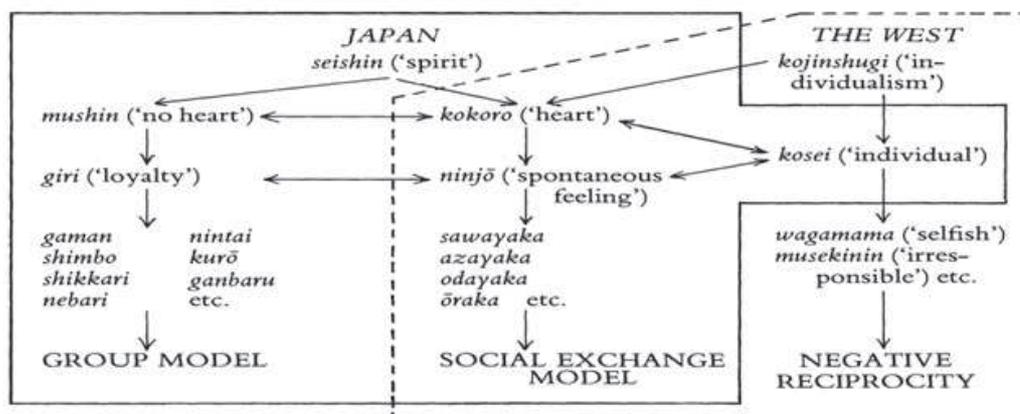
Tudo isso é energia, mente, coração, “espírito”; em suma, o que venho chamando de *relação*. Seja no cruzar as espadas, em limpar a quadra, em conversas, no cumprir a palavra, nas ações. Esses termos constituem-se em uma linha potencialmente ampla para os diferentes contextos nipônicos, conforme já apontado por alguns pesquisadores (Kelly 1991; Moeran 1984):

During recent research into the production, marketing and aesthetic appraisal of art pottery in Japan, I discovered that a considerable part of the aesthetic vocabulary used by potters, critics and general public was to be found in other spheres of Japanese culture – sports, advertising, tourism and so on. It became clear to me that there are a number of keywords which occur right across the board in Japanese society and that these can largely be grouped for convenience under the heading of “seishin”, or “spirit”, a concept which although officially looked down upon after the Pacific War because of its former association with nationalism and

56 Hideo Kobayashi – *Kendo* Hanshi 8º Dan, *Kendo* Nippon - Setembro de 2005, tradução de Ishihashi, H. Sensei.

militarism, now appears to be regaining some of its former status among the Japanese. I want to examine the notions that are seen to make up the concept of seishin, and to this end I have brought in observations on high school baseball, art pottery and advertising language. My aim is to point out the way in which Japanese society is trying to grapple with the problem of individualism which is commonly feared to accompany Westernisation, modernisation, urbanisation and industrialisation. I shall argue that the ambivalence of certain keywords within the concept of seishin allows individualism to challenge the notion of “selflessness” inherent in the seishin model. Yet this same ambivalence prevents Japanese society from jumping-lemming-like-into the abyss of Western individualism, and allows it to retain strong community values (Moeran 1984: 253).

Kelly (1991) faz uma longa revisão bibliográfica sobre os estudos culturais japoneses, e Moeran (1984) também segue na mesma linha; ambos trabalham e apontam uma série de conceitos – espírito, coração e outros. O “*kokoro*” parece ser um conceito “inclusivo” para o contexto japonês. Para Kelly (1991: 401), o “espírito” é visto como “energy field” potencializado pelo “coração”, “self force”, e para Moeran (1984: 261-263) “*kokoro* is also part of the seishin ideal, and yet *kokoro* cannot logically exist side by side with *mushin*, for it expresses the presence of heart or mind”. Vide a imagem:



**Figura 1** Interpretações da organização social japonesa através de palavras-chave.  
 Fonte: Moeran (1984: 263).

Embora possamos argumentar que, para o caso do Japão, o *seishin* possa comportar essas componentes, parece-me que ambos os autores são etnocêntricos nesse apontamento. Quando se usa *kokoro*, ou *shin* (em conjunto com outros modificadores), não necessariamente se está falando de espírito, no sentido ocidental do termo. Nem estão jogando com esse modo individualista como *devir*. Uma dada noção de “individualismo” existe no Japão, mas ela é contrabalaneada por outras componentes. Não é comunidade vs individualismo. Não parece ser. É mais uma noção de individuação balanceada do que o individualismo que estamos acostumados a ver no Brasil ou em outros lugares do ociden-

te (utilizando a palavra preferida da Strathern para se referir a Londres ou Paris, quando fala do ocidente). Precisamos fazer essa distinção porque esse corpo japonês é demasiado fragmentado a todo o momento, e a própria noção de unidade é algo que acontece por alguns instantes. O tempo aqui é recortado, e cada segundo é toda uma eternidade. Por outro lado, pesquisadores a exemplo de Nakagawa (2008) apontam que os japoneses são demasiado lococentristas, ou, em outras palavras, dão atenção ao *espaço*. Não discordo; além de lococentristas são territorialistas. Mas a dimensão temporal é algo sobremaneira importante aqui. Esse talvez seja o ponto principal a se explicar. Ou de como o tempo é o próprio movimento se fazendo. Ou o corpo seja o próprio tempo e o espaço se agrupando. Tanto tempo e espaço não se alinham senão por alguns instantes, fugidios. Bem, no Kendo, tanto o tempo quanto o espaço não são tomados como ausência de relação ou como intuição, mas vistos como uma propriedade diacrítica criada entre dois. Ou seja, o espaço é relativo a uma condição de relação. Dessa forma, tanto o tempo quanto o espaço são tomados de forma inter-relacionada pela noção de *Maai* 「間合」, por exemplo.

Sobre a temporalidade no Japão, podemos dizer que teríamos três tempos concêntricos que são levados em consideração. Uma linha com o começo nos mitos e sem fim, cujo tempo seria histórico-mitológico, ou seja, em que se tem a passagem de um a outro; um segundo tipo, marcado pela sucessão das estações, também com origem mitológica, mas sem fim; e um terceiro tipo, o tempo da vida, esta sim com duração limitada e dada a partir do nascimento (porém, dependendo de sua religiosidade, esse tempo também é expandido indefinidamente para o passado e para o futuro). Essas formas se entrelaçam e constituem a temporalidade no Japão. Por outro lado, o senso de presente, passado e futuro é diverso e marcado em sua língua. A língua japonesa separa apenas o passado, em termos gerais. O presente e futuro constituem uma mesma formação gramatical, centrada no momento presente. Alguns marcadores fazem a distinção entre futuro e presente, mas não existem tempos verbais diferentes entre presente e futuro. Isso é importante uma vez que o que vemos na língua japonesa é fundamental para que entendamos o modo japonês de pensamento.

### ***Ki-Ken-Tai-Ichi* - 「気剣体一致」 - Triedro analítico do *Kendo***

De acordo com T. Sensei:

E o que conseguir ir aprendendo vou pondo em prática. Se eu conseguir aprender eu repasso pra outra pessoa também. E vai indo. Não tem, como diz em japonês, *cagushigotogantai*, um termo que não tem esconderijo dentro de você mesmo. Tem que ser limpo. Então, quando está escrito alguma coisa tem que ser significativo. Então, se eu vou entrar um golpe no *men* (na cabeça), é significativo. Mas naquele momento você esquece tudo e só tem esse golpe. Você viu alguma coisa no meio e mais nada; o que é eu não sei. Até hoje, eu imagino que nem *sensei* do *nihon* consegue imaginar o que é. Mas só que ele fala lá: *kaguesugata*, né, que viu ali. Mas certo mesmo é que ele não viu ali. Só viu um branco no meio e rá! Cortou no meio! Eu acho... Mas até hoje eu não consegui traduzir essa parte. Mas não tem que

esconder nada dentro de você; está lutando limpo, como se fosse nascido ali. Esse é o objetivo que eu estou indo.

O *Ippon*, que significa “golpe perfeito”, é a reunião dos fatores anteriores: “*Ki*” – sentimento, energia, ou estado “espiritual” – manifesto através do “*kiai*”<sup>57</sup> e do “*kokoro*”; “*Ken*”, movimento da espada ou desenho completo da espada desde o momento de abertura do golpe até a finalização; e o “*Tai*”, movimento e atitude do corpo como um todo. O critério nativo elencado para a definição de um *Ippon*,<sup>58</sup> também chamado de “*yuuko-datotsu*”,<sup>59</sup> é o “*ki-ken-tai ichi*”, ou seja, a sincronia entre espírito, corpo e espada demonstrada pelo golpe certo aplicado no momento correto e tendo como plano de demonstração a unidade entre corpo, energia-grito e golpe.<sup>60</sup>

De acordo com W., a união dos três aspectos é um processo que demanda um tempo considerável e, se tomarmos a citação como indicativa, constitui-se num *devir*. Essa união não é uma meta nem uma possibilidade. Ela é a potência desenhada na noção de “caminho”, sendo essa “potência” o campo aberto pela singularidade ativada a partir da multiplicidade *Kendo*.

No colegial, entrei no *Kendo* com amigos. Provavelmente combinou comigo, pois passei a gostar de *Kendo*. Com 22 anos, tornei-me 4º Dan, mas nessa época eu treinei sem me preocupar muito comigo, por causa dos treinos puxados. Depois disso eu vim para o Brasil e fiquei fora do *Kendo*. Quando minha criança estava com seis anos eu quis que meu filho praticasse. Nessa época eu compreendi o quanto o *Kendo* é difícil. O corpo e o coração, a espada e o coração, e com a idade eu compreendi a importância do espírito. Mas unir o coração (*kokoro*), a espada (*ken*) e o corpo (*tai*) é um feito muito difícil. Busco trabalhar esta dificuldade. Agora está sendo prazeroso de verdade. Penso que não conseguirei mais me separar do *Kendo*.

Passamos em revista nesta seção os termos pelos quais se pensa o *Kendo*, em certa medida, através de suas linhas de gravitação, que são o corpo, a espada e a energia-espírito. O que desejamos apontar é que cada ponto desses são eixos de gravitação e possuem desenvolvimentos distintos. Mas a pergunta a se fazer é o que isso significa, de um ponto de vista de uma possível antropologia?

57 Grito.

58 Golpe.

59 Golpe válido ou perfeito.

60 Os modificadores do triedro têm a ver com as ocasiões para aplicar um golpe e são: no início da movimentação do adversário (*dehana*), o golpe é dado no momento em que o adversário está iniciando ou ameaçando o golpe. Em segundo, no término da movimentação do adversário. Em terceiro, no momento em que o adversário está se defendendo de um golpe. As formas de anulação ou de morte da espada inimiga, chamada de “*satsu*” são: através do *ki* vigoroso, intimidando o oponente; em segundo, matar a sua espada; e, em terceiro, matar a técnica, anulando e adiantando-se. Os procedimentos de leitura para ataque ao adversário são: “*iti-gan*” (1º olho) – análise do estado psicológico do adversário; em segundo, “*ni-soku*” (2º pés) – manter os pés livres e leves, sempre alertas; “*san-tan*” (3º fígado) – fígado é o órgão que simboliza coragem, firmeza e determinação, de acordo com os nativos (lembremo-nos de que o fígado é um dos órgãos que se situa próximo ao centro do corpo, e a ideia de centro é importante nesse caso pela concentração de energia); por último, o “*shi-ryri*” (4º força) – buscar a força interior das mãos que seguram o *shinai* e a força interna do corpo. O “*shin-ki-ry-ki*” refere-se ao estado de concentração no qual o “espírito” se encontra unido ao pensamento, à vontade e à força.

## ***Kendo* – sujeito, disciplina, poder, pessoa, devir**

Penso que é adequado qualificar o *Kendo* como uma modalidade de criar sujeitos e subjetividade (Foucault 2002b) que são propensos a *devir* quando ativados pelo *Kendo*. A partir da experiência do *Kendo*, talvez seja possível definir sujeito enquanto singularidade passível de ser atualizada por linhas de ação; ou seja, enquanto uma região – que pode ser ocupada por um dado modo de subjetividade. Uma ideia de sujeito enquanto região de intensidades variáveis, nem sempre comunicantes e muito menos alinhadas. Dessa forma, em campo durante os anos de 2006 a 2011, notei como o processo de “fabricação-ativação” desse sujeito lidava com três modos de objetivação do processo de subjetivação, o que designei em linhas gerais como o *devir samuraico* ativado pelo *dispositivo de japonesidade Kendo*. O aprendiz na sociabilidade-*Kendo* passa a ter contato com os discursos sobre a disposição japonesa, e esse modo internaliza-se. Esses discursos – éticos, morais, corporais, espirituais – também se constituem enquanto temas não verbais. Não obstante, o discurso aqui é tomado como uma forma compacta, indicativa. Em segundo, o processo de constituição dessa subjetividade japonesa deseja chegar ao ponto de atribuir o sentido de uma agência ao campo de atitudes, sendo o *corpo* a arena onde isso é possível, mas isso não quer dizer que ele seja tudo o que há para conhecer.

## **Reminiscências de um dispositivo I**

O “*dispositivo de japonesidade*” comporta linhas que atravessam o corpo (e suas atitudes), a espada, o espírito e seus modificadores e se estabelece nos seguintes vetores: em primeiro, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo, que se define como a rede que se pode estabelecer entre eles. O campo estabelecido pelo “dito” no *Kendo* é bastante resumido, caindo no “não dizer” a dedução da ênfase, pois se identifica por meio do *corpo* a agência do discurso e pelo modo como esse corpo comunica. Em segundo, entre os elementos, discursivos e/ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, definidas a partir da instância processual geral “*Kendo*”. Em suma, elementos podem territorializar-se a partir da ideia de um Japão sempre virtualizado (sempre, pois a própria historicidade é desalinhada em relação ao presente ou ao atual). Em terceiro, o dispositivo é um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O *Kendo* respondeu a uma função<sup>61</sup> estratégica no Japão no início do século XX, a de garantir uma via

61 Sobre o “discurso”, focamos menos o “sentido”, e mais a “função” que cumpriria no contexto do *Kendo*. Isso se aproxima do interesse de Foucault no “discurso” – com as devidas ressalvas tomadas a partir de uma microanalítica – no qual o status de acontecimento é passível de atribuição em um dado momento. No espaço da analítica desse autor, essa ferramenta não é utilizada no sentido de Spencer, Malinowski ou Durkheim, como sinônimo de papel ou elemento que garantiria o cumprimento de certos requisitos dentro da análise social, diga-se de passagem, tomado de empréstimo dos discursos biológicos, mas sim em outro sentido, como conexões que se apresentariam possíveis através da análise combinada em relações de sucessão e de relações de coexistência, nas quais um mesmo fenômeno se apresentasse à investigação como uma sequência de estados contínuos. Em Foucault, há uma lógica na utilização do procedimento pela retenção dos momentos críticos de alteração das conexões causais responsáveis por determinadas espécies de uniformidades em sistemas analíticos. Nesse caso, a *função* de um dado dispositivo apresenta-se como um ponto em uma malha de interconexão de múltiplas variáveis (Sobre redes, ver Latour

de continuidade de um modo japonês de vida, sociabilidade e de cuidado com o corpo, que redundava na construção de uma subjetividade útil ao Estado japonês de certa forma. Atualmente, fora do contexto militarista, assumiu outras funções e contém desdobramentos imprevistos, como, por exemplo, garantir uma forma de sobrevivência de uma temporalidade e variações de parentesco, além de modos de filosofia que resistem a ser perdidas e eliminadas pela transformação da vida e modos de subsistência dados pelo capitalismo.

Segundo Deleuze (1990: 155), o dispositivo se apresenta como uma espécie de rede, um conjunto multilinear. É composto de linhas de natureza diferente, e essas linhas do dispositivo não abarcam nem delimitam sistemas homogêneos, mas seguem direções diferentes, formam processos em desequilíbrio, tanto se aproximam como se afastam uma das outras. Cada linha está quebrada e submetida a *variações de direção*, submetida a *derivações*. Os objetos visíveis, as enunciações formuláveis, as forças em exercício, os sujeitos numa determinada posição são como vetores ou tensores. Desemaranhar as linhas de um dispositivo é, em cada caso, cartografar. O dispositivo de *japonesidade* operado no *Kendo* teve como função primordial incutir o “*espírito japonês*” nos próprios japoneses ao longo do século XX, uma vez que teve sua aparição enquanto constructo ideológico no início desse século no Japão, em grande medida como uma contraofensiva à modernização japonesa. Não obstante, autonomizou-se, mudou de direção e de território, e suas linhas de força foram deslocadas, mas remetem ao Japão temporalmente antigo.

As primeiras duas dimensões de um dispositivo, ou aquelas que Foucault destaca em primeiro lugar (Deleuze 1990: 155), são as curvas de visibilidade e as curvas de enunciação. Cada dispositivo tem seu regime de luz, a maneira em que se difunde ao distribuir o visível e o invisível. Entre o que é visível no *Kendo*, ou seu aspecto de fabricação de corpos, e o aparentemente invisível, a fabricação do *espírito*, existe toda uma série de reflexões e de modalidades nas quais se desenvolve esse “fabricar-se”. Bem, o termo nativo para isso é o 「稽古」, “keiko”, treinamento – embora os kanjis indiquem uma “reflexão sobre o antigo”, mas a ideia de “fabricação” comporta em seu escopo o treinamento (Viveiros de Castro 1979, 2002a). Certa vez, em um seminário de *Ittoryu*, Ono Sensei me disse que o significado de “Cultura” estava ligado a cultivo, cultivar, nutrir, fazer crescer – era isso que as pessoas faziam ao treinar, de acordo com ele.

Porém, existe algo por trás do treinamento, e esse algo é uma modalidade de “poder”, que atravessa a hierarquia e todas as demais relações. O poder, conforme se nota com o exemplo do *Kendo*, é múltiplo conjunto de relações que funciona por meio da aceitação tácita e da concordância estratégica. A instituição política, o postulado do fazer “direito”, a dimensão do corpo, tudo isso funciona, ou melhor, são regimes de enunciação e regimes de luz, que focam e relatam o fabricar-se. Uma *tecnologia de poder*; ou melhor, um biopoder.

## **Poder – componente do dispositivo de japonesidade**

O poder (Foucault 1979: 180-181, 2001: 184-187) enquanto uma componente do *dispositivo de japonesidade* em primeiro lugar deve compreender que esse agenciamento não é simples capacidade de comando que se instaura sobre “espíritos” em gradação de

---

(1994, 2005, 2014), e para uma crítica sobre a noção de rede ver Strathern (1996) e Lourenção (2008)).

dignidades decrescentes, mas considerando enquanto formas de dominância que compreendem múltiplas micro “sujeições”. No *Kendo*, toda uma “tecnologia” ao nível do poder foi desenvolvida para referendar seu funcionamento. Os discursos, o treinamento do corpo, as unidades e posicionamentos constitutivos de seu funcionamento, seu centro de imanência; e um sistema hierárquico que opera em seu conjunto, referendando-o, alimentando-o e lhe conferindo densidade.

Ora, não bastava observar a cadeia hierárquica de atualização partindo de cima e correndo-a até embaixo, pois o “poder” corre em todo o coletivo – nas palavras de Foucault (1979: 182-184), ... nas ramificações e periferias, pois o poder só funciona em cadeias e nunca é bem localizado –; dir-se-ia que cada singularidade guarda em si a multiplicidade-potência do *Kendo*. Esse “poder” é dado por graus variados de proximidade e distância com as práticas de esgrima japonesas e, em suma, com as influências japonesas que são repassadas quando de visitas de professores japoneses ao Brasil. Mas, mais do que isso, são formas gerais que atravessam a hierarquia e que se instauram através desses graus de proximidade com o Japão, seja no domínio ideológico, seja no domínio das próprias práticas disciplinares (sobre isso, ver Lourenção 2010a, 2010b, 2010c, 2010d, 2010e). Não obstante, sua ativação depende em grande parte da ideia de “centro”, que se trata de um princípio operador. Lembro-me de um treino ocorrido em São Carlos no qual o professor Y. fez um movimento com a espada que gerou dúvidas nos praticantes. Por sua vez, a Sra H. – em consequência à dúvida – afirmara que o movimento poderia não estar correto por algumas razões, e a dúvida persistiu por certo tempo, quando o Sr. Y. disse que havia aprendido o referente com “I. Sensei”, quando da viagem deste ao Brasil para ministrar aulas; ora, se o Sr. I. ensinou – alta graduação e japonês – pode ser que esteja correto. E esse não é um caso isolado, muito embora não se reduza a esse tipo de atualização do princípio hierárquico.

Sobre o “centro”, a questão para Geertz (1991) era efetuar uma história de Bali a partir de uma etnografia tomada enquanto fundamento para uma história cultural; nesse contexto, ele observa que a ideia de centro era o próprio fundamento da organização política na qual havia uma relação invertida entre a substância e os aparatos do poder; nela, encontrava-se uma concepção geral da natureza e bases da soberania que foi chamada de “a doutrina do centro exemplar”:

[...] a corte-e-capital é simultaneamente um microcosmo da ordem sobrenatural – uma imagem do universo numa escala menor – e a encarnação material da ordem política. *É o Estado...* [...] O termo “Negara” encerra uma afirmação de uma ideia política controladora – a de que, ao fornecer um modelo da existência civilizada, a corte molda o mundo a sua volta à sua própria perfeição (Geertz 1991: 26, grifo do autor).

No *Kendo*, similar princípio opera, visto que todas as ideias são direcionadas ou recebidas do Japão. Experiências, noções, modelos de esgrimir, discussões; em suma, o centro e a proximidade com esse centro é de fundamental importância e exerce efeito – um poder gravitacional. Em diversos momentos pude perceber que a ideia de “centro exemplar” se coloca, seja no caso de descendentes ou não. Essa proximidade com o Japão possui duas componentes e dois reflexos: gerar uma “identidade” na qual o centro está alhures e gerar

uma diferença com quem está próximo, porém distante dos conhecimentos. Mas pode acontecer que outrem esteja próximo nos dois sentidos, mesmo não sendo descendente. As máquinas de poder (*dispositivo Kendo*, *dispositivo Japão*, entre outros) normalmente vêm acompanhadas de produções ideológicas, como o é a própria ideia de japonês, pensando no caso brasileiro. Ora, no Japão toda uma multitude de modos de subjetivação, diferentes e concorrentes, existem. Essa ideia unitária, individualizada, é problemática.

Há uma tecnologia funcional em sua operação através de um “poder disciplinar” (Foucault 1979: 188-190). No Japão, esse “poder disciplinar” centra-se no corpo, pois é objeto de um saber tradicional que remonta pelo menos ao século XVI,<sup>62</sup> mas, se tomarmos como base o surgimento do *Kendo* no final do século XIX e início do XX, podemos notar que sua emergência colocou como problema não mais o domínio do “corpo” enquanto unidade singular, mas um domínio da população e de sua reprodução.

## Disciplina – plano de imanência do poder

Os métodos que permitem a manipulação do corpo são as disciplinas, que são formas gerais de dominação. A disciplina, de acordo com Foucault (2004: 121-130), tem por objeto a fabricação de corpos dóceis; em poucas palavras, ela dissocia o poder do corpo aumentando suas forças físicas e diminuindo sua força política. Por outro lado, não estamos tão certos de que a disciplina no caso japonês diminui a força política. Isso pode ser correto para quartéis e prisões, mas não para o *Kendo*, decerto. No mais, parece ser o contrário, a regra para o contexto japonês. Bem, o *Kendo* fabrica “corpos japoneses”. Corpos que são atravessados pelas linhas de enunciação centradas em três regimes disciplinares: o corpo, a espada e o espírito. A disciplina opera no *Kendo*, em primeiro lugar, pela distribuição de cada uma das pessoas no espaço: o lugar funcional de cada um no *Dojo*, o posicionamento, os comandos hierárquicos. O seu funcionamento se oferece por meio de um espaço analítico que distribui a multiplicidade pelo espaço, povoa o *Dojo* e delega uma localização funcional por meio de um quadriculamento individualizante onde cada um e todos possuem um lugar.

Um dos regimes centrais de enunciação da disciplina é o controle da atividade corporal, na qual se produz a feitura temporal do ato, onde o corpo e o gesto são postos em correlação. Um corpo disciplinado é a base de um gesto eficiente. Articulação corpo-objeto. Objetivo de disciplinar o corpo como uma máquina. A utilização exaustiva. Noção de utilização infinitesimal do tempo. Em suma, a disciplina analisa o espaço, decompõe e recompõe as atividades e é também aparelho de adicionar e capitalizar o tempo.<sup>63</sup> A disciplina fabrica singularidades funcionais e instrumentais; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos como objetos e instrumentos de seu exercício. O sucesso do poder disciplinar se deve ao uso de instrumentos simples: o olhar hierárquico, a sanção

62 Sobre isso, ver apêndice “*Kendo* numa casca de noz”, em Lourenção (2010e: 241-270).

63 Segundo Foucault, a disciplina produz – a partir dos corpos que controla – quatro tipos de “individualidades corporais”: celular (repartição espacial); orgânica (codificação de atividades); genética (acumulação do tempo); combinatória (composição das forças). E, para tanto, se vale de quatro técnicas: constrói quadros; prescreve manobras; impõe exercícios; organiza táticas. A “sociedade” enquanto forma de funcionamento individual e coletivo dos corpos (Foucault 2004: 121-130).

normalizadora e sua combinação num procedimento específico: o exame. Esse dispositivo combina as técnicas da hierarquia que vigia e a da sanção que normaliza. Normalmente ritualizado, é a demonstração da força e o estabelecimento da verdade na centralidade de sua enunciação (Foucault 2004: 121-130).

Se for verdade que o *Kendo* é em parte “disciplinar”, “no coração dos processos da disciplina, ele manifesta a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam” (Foucault 2004: 154). O exame é uma superposição das relações de poder e de saber, tendo como resultados: primeiro, ele inverte a economia da visibilidade no exercício do poder – nos exames de *Kendo* quem é observado era o que antes observava; segundo, faz a individualidade entrar num campo documentário – cada *Kendoca* é avaliado, e comentários são feitos sobre como “progredir”; terceiro, cercado de todas as suas técnicas documentárias, faz de cada indivíduo um caso. Por outro lado, a disciplina não é o limite para o qual o *Kendo* se direciona. Dela se vale, mas não se limita.

Uma questão: como proceder a uma análise da “noção de poder” no *Kendo*? E em que consiste o poder? Ele existe? Certamente tomado enquanto proibição ou enquanto coerção corporal ou agência de comando ou ainda subserviência – tomado enquanto negatividade –, é insuficiente e mascara a vocação dessa prática. Por que o privilégio de considerá-lo como proibição?

Encontra-se certa concepção do poder como a regra, a lei, a proibição: uma noção jurídica; de Durkheim\Mauss a Lévi-Strauss (entre outros), notamos uma etnologia da proibição. Regras, costumes, o incesto enquanto eixo de sutura e passagem da natureza à cultura. Talvez Pierre Clastres seja o que se aparta relativamente dessa concepção, pois toma o poder enquanto uma tecnologia de memória; mas ainda assim concebe a guerra como modulação da religião e a toca como um plano de fuga para um “Estado potencial”. Em suma, proibições e prescrições sociais no sentido de se formular um ideal de homem social.

Foucault acredita que essa concepção do poder tomada no século XIX aparece em boa medida através do desenvolvimento da etnologia – estudo de sociedades diferentes em relação ao plano observador, como instâncias de regras socialmente válidas. A etnologia, como a psicanálise, ocupam no pensamento de Foucault um lugar privilegiado; não porque se tratam de conhecimentos positivos, realizando o antigo projeto das humanidades de se tornarem ciências. Mas sim porque elas formam um conjunto inesgotável de experiências e conceitos e, sobretudo, possuem um eterno princípio de inquietude, de contestação daquilo que pôde parecer adquirido. Ambas interrogam não o próprio homem tal como pode aparecer nas “ciências” humanas, mas a região que torna possível, em geral, um saber sobre o homem; a etnologia preenche o interior da relação singular que a razão ocidental restabelece com as outras culturas e traça o contorno das representações que os homens se podem dar de si mesmos, de sua vida, das significações depositadas em sua linguagem. A simetria entre etnologia e psicanálise está em que elas se dirigem ao que, fora do homem, permite que se saiba, com um saber positivo, o que se dá ou escapa à sua consciência. “Pode-se dizer de ambas o que Lévi-Strauss dizia da etnologia: elas dissolvem o homem” (Foucault 2002b: 525).

Não existe *um poder*, mas vários (Foucault 2001: 186): são formas de dominação, formas de sujeição que funcionam localmente; atualizações regionais do poder que possuem

seu próprio modo de funcionamento, suas técnicas, suas táticas. Todas as suas formas-atualizações são heterogêneas. A “sociedade” é uma hierarquia de poderes justapostos, um *arquipélago* de poderes diferentes. Não podemos tomá-lo como derivação de uma espécie de poder central que seria primordial. Os poderes específicos, regionais, não têm por função primordial a proibição. A função primitiva, essencial e permanente desses poderes localizados é *produzir uma eficiência, uma aptidão*, obter resultados. Esses mecanismos de poder, esses procedimentos devem ser considerados como técnicas, como procedimentos que são inventados, aperfeiçoados, que se desenvolvem sem cessar.

O poder é dimensão do espaço interno do dispositivo, espaço variável com as outras dimensões. Em primeiro lugar, há uma multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exerce e constitutivas de sua organização – exerce-se de múltiplos pontos e em meio a relações desiguais e móveis, sendo imanentes a todas as outras relações; em segundo, o jogo de lutas e afrontamentos que o modificam e que se constituem em sistemas ou isolados entre si; enfim, as estratégias que se originam de sua múltipla operação – intencionais e não subjetivas. O poder assim tomado é instável, parecendo-se com uma malha ou uma rede. O corolário é tomá-lo enquanto uma “tecnologia” apta a gerar e produzir o “desejo”, o que, em suma, é uma condição para o autoconhecimento. Não é o desejo que sempre permanece *impensado* no coração do pensamento? (Foucault 2002b: 519). Essa tecnologia no nível do corpo é de essencial importância. O poder, tomado nos níveis baixos, no nível da iniciação no *Kendo*, a sujeição corporal e o pensamento advindo dessa relação entre professor e aluno, aluno e espada, espírito e espírito, gera uma aptidão; um *desejo* de e efetivamente, um *conhecimento de si*.

## Reminiscências do dispositivo de japonesidade II

Tomando o *Kendo* como um *dispositivo de japonesidade*, pode-se dizer que sua operação se tece em torno, em primeiro lugar, da determinação da substância ética, ou seja, da maneira pela qual essa prática constitui aspectos de sua operação no “*espírito*”, principalmente como matéria de sua conduta moral. Em relação a isso, o *Kendo* opera duplamente no corpo e no “*espírito*” como os elementos do campo disciplinar. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses extremos; nesse sentido, as indicações morais são apenas as franjas de onde se pode atualizar a procura de uma “sabedoria de si”.

Em segundo, um modo de “*sujeição*” que se coloca em como o “*indivíduo*” se relaciona com essa classe de saber e se reconhece ligado à “*obrigação*” de colocá-la em prática. Colocar ou não em prática depende em grande medida de projetar no exterior o domínio internalizado no treinamento. O respeito, a conduta exemplar, o “*correto coração*” são alguns dos elementos de intensidade variável através dos quais essa sabedoria se torna manifesta.

Em terceiro, há uma elaboração geral de operação e de reformulação continuada do trabalho ético. Como se portar, como agradecer, como pedir licença. São manifestações desse trabalho. E, por fim, uma teleologia do sujeito moral, na qual se explicita um *modo de ser*, característico do sujeito-moral-ativado-pelo-*Kendo*. Em suma, a ação moral implica uma relação com o real em que ela se realiza, uma relação com o código ao qual se refere e também uma relação consigo mesmo, uma constituição de si como sujeito moral ativado.

Foucault distingue – para o ocidente – o dispositivo “cidade ateniense” como o primeiro lugar de invenção de uma *subjetivação*: é que, segundo a definição original que formula, a cidade inventa uma linha de força que passa pela *rivalidade dos homens livres*. Ora, dessa linha, sobre a qual um homem livre manda em outro, destaca-se uma muito diferente, segundo a qual aquele que manda em homens livres deve ele próprio ser mestre de si. A questão proposta pelo *Kendo* é a própria gênese e funcionamento de uma técnica de si, enquanto forma de subjetivação. No Japão, levanto a hipótese de uma nova forma de subjetivação que surgiu a partir do século XVII, após a batalha de *Sekigahara*, na qual homens – que não eram livres, decerto – passaram a se espelhar em um novo modo de reconhecimento que encontrou uma significação justamente quando certos homens livres surgiram. Sábios, mas livres. A exemplo de Miyamoto Musashi. Verdade que outros nomes são importantes, como Yagyu e Takuan, mas o fascínio que a figura de Musashi exerce se deve justamente ao fato de ser livre e versado. E mestre de si mesmo. A bem da verdade, por qual razão os mestres de si exercem tanto fascínio no Japão?

### Por que não “pessoa”?

Goldman nos diz que Foucault poderia ser incluído no cômputo dos pesquisadores que se propuseram a estudar a “noção de pessoa” (Goldman 1996: 104-105). Foucault dedicou-se a estudar formas de subjetivação, e o problema para a antropologia seria ver nesses processos um dado modo de mecanização das relações, ou seja, pouca coisa escaparia de um esquema preordenado, inclusive e sobretudo o resultado, ou seja, o sujeito. Porém, a ideia de uma produção de sujeitos é bastante interessante, pois ela não esbarra no mecanicismo, tendo em vista que mesmo esses sistemas não são fechados; pelo contrário, os trabalhos sobre as formas de subjetivação procuraram justamente mapear que a interioridade não é um mero reflexo de algo supostamente exterior, mas sim que ela constitui um processo de elaboração de forças extrínsecas, que se projetam para fora. São essas regras facultativas, a exemplo do domínio de si mesmo, que constituem subjetivações, autônomas, mesmo se estas forem chamadas, posteriormente, a prover novos saberes e a inspirar novos poderes, novas linhas, curvas. E, na mesma medida que as demais linhas, as de subjetivação não têm uma fórmula geral.

Poder-me-ia ser questionada a razão de não trabalhar com a “noção de pessoa” para o caso do *Kendo* – o que poderia ser pensado como uma “pessoa nipônica”.

Em relação à *pessoa* na teoria antropológica, tributamos o valor do texto clássico de Marcel Mauss e seu encaminhamento da *persona* latina à pessoa enquanto ser psicológico, enquanto consciência atribuída ao “eu” (Mauss 2003). Há um encaminhamento em Mauss que toma, em uma perspectiva evolucionista (Allen 1985), a construção da ideia de pessoa – a de “eu” – no ocidente através da noção de *persona* e sua relação com a máscara, passando pela construção dessa noção no direito romano até chegar a uma noção moderna de “eu”. Entre os inúmeros problemas em questão está o de que ora o discurso foca a “pessoa”, ora foca o “eu”, o que apresentaria o problema no campo da epistemologia antropológica entre uma “categoria para o pensamento antropológico” e uma categoria do “pensamento humano”, de acordo com Allen. Goldman (1996) vê no texto de Mauss duas vertentes possíveis: uma evolutiva e uma relativista, e a evolutiva seria a que mais se sobressairia pela

ênfase em uma dimensão dada na complexificação da “pessoa” até a “aparição” do “eu”; como corolário, duas possibilidades de pensá-la de acordo com Goldman surgiriam: 1) por sua fragmentação em elementos dispares e 2) na concepção de um ser uno e indiviso (Goldman 1996: 92-94).

O problema é justamente situar esse indivíduo no mundo moderno, uma vez que o que parece emergir é um ser dividido em faculdades cuja “síntese coloca um problema” (Goldman 1996: 93). Dumont (1992, 2000) enriquece a noção de pessoa pela determinação de instâncias de sua possível visualização, embora sua contribuição não seja inserida sem problemas na vertente estabelecida por Goldman, que seria a “relativista”. Por exemplo, o “indivíduo” seria a síntese de uma configuração sociopolítica centrada nas ideologias de igualdade e arbítrio, fulcro de uma situação histórica francesa e generalizada para o ocidente de forma geral. Goldman, por outro lado, afirma que talvez houvésemos não abolido o caráter da hierarquia nas sociedades ocidentais, mas sim submetido o todo à parte, o que também deixa a desejar.

Lukes (1985: 287-288) vê na “pessoa” uma possibilidade de se escapar ao postulado do homo-duplex-durkheimiano, mas ainda assim fica-se preso a uma temática do sujeito-indivíduo-pessoa tomados como unidade, quando o que é preciso é ver que, ao se atribuir a tal termo uma “categoria”, volta-se ao individualismo metodológico ou à antiga projeção do homem à falácia de conter a multiplicidade. Mudam-se os termos (e, como diria Camões, os tempos), mas o homocentrismo permanece. Viveiros de Castro (1979, 1986) talvez seja o autor que, embora trabalhe com a noção de pessoa, tenha uma leitura mais sutil da formulação dessa mecânica de construção do corpo justamente por não se limitar a falar o que é *a pessoa*, e sim focar os processos de subjetivação que *fazem gente*. Estudos mais recentes têm aberto frentes interessantes na retífica do conceito, principalmente Strathern (1992, 1996, 2011) e Carsten (1995, 2004). Por outro lado, o indivíduo stratherniano não parece ser uma solução satisfatória.

A razão de não me valer do conceito é que o processo de subjetivação encontrado no *Kendo* é da ordem da multiplicidade. E não se trata de uma simetria ou ainda de traçar um pêndulo entre esses “estado”. Temos linhas de força que necessitam de um plano de realização e que visam não tanto constituir um *tipo ideal*, mas sim gerar afetações, disposições, atualizáveis quando ativadas pelo dispositivo. Não existem *estados*, mas devires. Mas esse processo de *subjetivação* pode talvez ser sintetizado naquilo que designamos por “*devir samuraico*” ou guerreiro.

### 気剣体一致 – Devir samuraico ou guerreiro

O *Kendo* é uma prática marcial que engloba em suas múltiplas linhas de gravitação determinada prática entre o corpo, o “espírito-energia” e a espada, segundo postulado por seus seguidores e professores. Tomo prática como o lugar de atualização e efetivação de um conjunto de preceitos de ordem moral e argumento que o *Kendo* é um dispositivo que fragmenta em planos essa prática. Dissemos alhures que a unidade possibilitada pelo *kiken-tai* é um devir, possível pelo “*dispositivo de japonesidade*” que se atualiza como “*Kendo*”. Ela não é dada de forma definitiva.

Então, como definir o *devoir samuraico*? Tomemos como referência a formulação de *devoir* em Deleuze & Guattari (1997), o qual não é considerado como uma correspondência de relações – como seriam os “animais” para o “mito” ou para o totemismo –, relações entre uma série “natural” e “cultural”, conforme diria Lévi-Strauss (1985).

Um *devoir* não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é ele uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. Toda a crítica estruturalista da série parece inevitável. *Devoir* não é progredir nem regredir segundo uma série. E sobretudo *devoir* não se faz na imaginação, mesmo quando a imaginação atinge o nível cósmico ou dinâmico mais elevado, como em Jung ou Bachelard. Os *devoirs* (e entre eles o “animal”) não são sonhos nem fantasmas. Eles são perfeitamente reais. Mas de que realidade se trata? Pois se o *devoir* animal não consiste em se fazer de animal ou imitá-lo, é evidente também que o homem não se torna “realmente” animal, como tampouco o animal se torna “realmente” outra coisa. O *devoir* não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio *devoir*, o bloco de *devoir*, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna.

O *devoir* pode e deve ser qualificado como *devoir*-animal sem ter um termo que seria o animal que se tornou. O *devoir*-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna; e, simultaneamente, o *devoir*-outro do animal é real sem que esse outro seja real. É este ponto que será necessário explicar: como um *devoir* não tem sujeito distinto de si mesmo; mas também como ele não tem termo, porque seu termo por sua vez só existe tomado num outro *devoir* do qual ele é o sujeito, e que coexiste, que faz bloco com o primeiro. É o princípio de uma realidade própria ao *devoir* (a ideia bergsoniana de uma coexistência de “durações” muito diferentes, superiores ou inferiores à “nossa”, e todas comunicantes) (Deleuze & Guattari 1997: 18).

Os *devoirs* são multiplicidades, matilhas, dobras múltiplas entre uma natureza inteira perfeitamente individuada e a multiplicidade infinita, presente em cada indivíduo. Multiplicidade enquanto potência. Compreende-se mais claramente a forma de propagação do *Kendo*, não somente em um modo relativo ao parentesco nipo ou associativo, mas no atual de contágio, epidemia. “A propagação por epidemia não tem nada a ver com a filiação por hereditariedade, mesmo que os dois temas se misturem e precisem um do outro” (Deleuze & Guattari 1997: 23).

Essas multiplicidades de termos heterogêneos, e de cofuncionamento de contágio, entram em certos *agenciamentos* e é neles que o homem opera seus *devoirs* [...]. Não procuraremos aí regimes de filiação do tipo familiar, nem modos de classificação e de atribuição de tipo estatal ou pré-estatal, nem mesmo estabelecimentos seriais de tipo religioso. Apesar das aparências e das confusões possíveis, os mitos não têm aí nem terreno de origem nem ponto de aplicação. São contos, ou narrativas e enunciados de *devoir* (Deleuze & Guattari 1997: 23, grifo meu).

O *Kendo* fabrica o “espírito<sup>64</sup> japonês”. Pode ser visto em forma concreta pelo movimento do corpo, que é um conceito para atribuição comportamental dual – pois sempre referente. Tudo é observado. O corpo e seus movimentos. O *Ki*-energia e sua manifestação. Os atos e suas possibilidades. Tanto a conduta como o corpo necessitam de intenção – que é uma palavra para ativação –, pois esta se atualiza no e sobretudo a partir do corpo. Uma ação faz toda a diferença, pois define *um atual* de “japonesidade”. O *devir samuraico* ou *guerreiro* possibilitado pelo “*dispositivo de japonesidade-Kendo*” se trata de uma ativação a cada encontro, a cada treino, a cada conversa. Será “japonês” quem e quando ativado por esse devir, que não se contenta em ser imitação: ativa-se ou não. E enquanto *ativação* possui duração variável.

O “tornar-se um japonês para o *Kendo*” se trata exatamente disso, de um *devir*, pois nunca se tem absoluta certeza de “ser um japonês”, evidentemente no caso dos japoneses-potência. Está-se “japonês” quando ativado pelo *devir samuraico*. O *kendo* é um processo perpétuo, quando ativado.

E que devir não é imitar algo ou alguém, identificar-se com ele. Tampouco é proporcionar relações formais. Nenhuma dessas duas figuras de analogia convém ao devir, nem a imitação de um sujeito, nem a proporcionalidade de uma forma. Devir é, a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos. É nesse sentido que o devir é o processo do desejo (Deleuze & Guattari 1997: 64, grifo meu).

No *devir samuraico*, a única relação que sublinhamos é a do *dispositivo*, que opera sua atração gravitacional. Um ponto é sempre de origem. Mas as linhas – *ki*, *ken* e *tai* – do *devir samuraico* não têm nem começo nem fim, nem saída nem chegada, nem origem nem destino; só têm um meio.

## Fim

*Duas folhas na sandália*  
*O outono*  
*Também quer andar*

Vimos neste texto os termos e conceitos pelos quais o *Kendo* se apresenta para os praticantes, ou seja, através da operação do *ki*, *ken* e *tai* que, em princípio poderiam ser sin-

64 “*Ki*” espírito, energia vital, vontade. Segundo Yamada (2007), todos os seres que vivem possuem “*Ki*”. A questão da energia vital é postulada como o grau definidor da situação de “ser vivente”. Todos os animais podem desenvolver o seu “*ki*”. Atribuo a esse conceito de “*ki*” e seu correlato, o “espírito”, uma dimensão especial no caso de meu trabalho, pois se todos os seres vivos possuem uma “energia” que é cumulativa e de difícil separação, pois é uma condição preexistente que se desenvolve ao longo do tempo, a própria oposição entre japonês e não japonês perde força. Para o dispositivo “*Kendo*”, não existe distinção ontológica entre essas duas condições, uma vez que todos os praticantes são ativados em maior ou menor grau pelo *devir guerreiro*, que é o produto do “*dispositivo de japonesidade*”.

tetizados na noção de pessoa ou ainda, através de uma adequação, designar a síntese como uma modalidade atual de sujeito, sendo este um “sujeito japonês”. Não obstante, mediante tal divisão, e se pensarmos por meio do conceito de *devoir* que se trata de uma denominação processual de funcionamento de subjetividade(s) que não tem a necessidade de operar como uma síntese de/no “sujeito”, visto que se apresenta em cofuncionamentos os quais podem ser sucedâneos ou desalinhados, sobretudo e em suma, o importante a se reter é a ativação e o *devoir*; é nesse ponto que reside o mais importante ponto. Será “japonês” quem e quando ativado por esse *devoir*, que não se contenta em ser imitação: ativa-se ou não. Ao final, não importa qual seja a duração desse *devoir*, contanto que ele esteja ativado; ou seja, “a partir das formas que se tem, do sujeito que se é, dos órgãos que se possui ou das funções que se preenche, extrair partículas, entre as quais instauramos relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, as mais *próximas* daquilo que estamos em vias de nos tornarmos, e através das quais nos tornamos” (Deleuze & Guattari 1997: 64). Especialmente e sobretudo para “japoneses”.

Sobre o *Ki*, não há oposição aqui entre energia vital e natureza. Talvez poderíamos falar sobre uma forma de dobradura entre o *Ki* e a mente, uma dobradura cuja imagem fosse próxima talvez a um fractal, recolocando infinitamente e indefinidamente a duplicidade da imagem cultura/natureza. O homem é repleto de natureza, como os animais, as árvores, plantas, flores, etc., são repletos de *Ki* e de subjetividade(s). A mesma potência que anima o homem anima os animais, as plantas e seres não viventes também (ou os circunda). Ora, talvez esse seja o ponto da incompreensão sobre o *Ki*. Uma dobradura ininterrupta. Além disso, um dos pontos importantes a se notar é o de que o *Ki* singulariza tudo e todos. A particularidade do *Ki*, de acordo com minha percepção a partir da pesquisa e a partir de minha vivência no Japão é a de que a *diferença* marca esse conceito. Que todas as pessoas possuam *Ki*, disso não restam dúvidas. Porém o *Ki*, em certo sentido, é um dos elementos que *singularizam* essas pessoas – individualização enquanto processo de diferença. O *Ki singulariza* não apenas os seres humanos, mas a multiplicidade considerada como natureza. Se tudo possui *Ki*, tudo possui *singularidade*, inclusive a natureza e cada elemento dela. E cada uma delas é diferente. Todas. A partir disso é possível entender o cuidado e a predileção japonesa em se sentar à sombra de uma árvore de cerejeira na primavera (que, embora pareçam absolutamente idênticas aos olhos ocidentais, são diferentes em si mesmas e para cada pessoa no Japão), a especificidade de cada encontro com pessoas, o cuidado e carinho nas ações mais triviais, e naquelas envolvidas em rituais, como o conduzir o rito do Chá, os treinamentos de artes marciais, a confecção de um arranjo de *Ikebana*; *o indivíduo enquanto uma multiplicidade infinita, e a natureza enquanto multiplicidade de multiplicidades*. É verdade que isso não se aplica a toda e qualquer pessoa. É preciso que se esteja familiarizado com esse senso de *Ki*, ou de *singularidade* de cada ente. Talvez esse seja o detalhe da dificuldade em se tratar esse conceito.

Quando passei a estudar junto ao T. Sensei, ele me recebeu com certa formalidade; mas, passados alguns meses, tanto o Sensei quanto os praticantes passaram a me tratar de forma diferente, dando-me palavras de apoio, entregando-me pequenas lembranças, pois sempre que eu fazia alguma viagem, para entrevistar alguém, trazia um *Omiyage* – um souvenir, normalmente doces –, e essas ocasiões de comer quitutes japoneses eram momentos que eu tinha para perguntar sobre coisas relacionadas à pesquisa, modos de vida. Eles sempre gostavam desses momentos e me explicavam coisas a respeito do Japão,

história, samurais e de como o que eles faziam tinha ligação com esse modo de vida passado. A impressão que constantemente vinha à minha mente, como um *moto* contínuo, era de que essas pessoas viviam no Japão antigo por *desejo*. Elas não estavam ali simplesmente praticando essas técnicas de esgrima porque não tinham o que fazer. Estavam exercitando uma japonesidade e vivendo segundo um modo de vida desnivelado em relação ao presente. Um modo de vida na qual elas se reconheciam e reconheciam outros como japoneses em uma temporalidade que juntava passado, presente e futuro. *Passado* por meio dos parentes e Senseis, *presente* por meio dos alunos, e *futuro* por meio do compromisso de se passarem os conhecimentos adquiridos. *Enfim e sobretudo, não é o desejo o que sempre permanece impensado no coração do pensamento?*

## Referências

- ALLEN, N. J. 1985. "The category of the person: a reading of Mauss's last essay". In: Michael Carrithers, Steven Collins & Steven Lukes, *The category of the person*. Anthropology, philosophy, history. Cambridge: Cambridge University Press.
- ALMEIDA, Miguel Vale. 1996. *Corpo presente*. Oeiras: Celta.
- BENNETT, Alexander. 2004. "A brief synopsis of the history of modern Kendo". *Kendo World*, 3(1).
- BOURDIEU, Pierre. 1983. *Sociologia*. Renato Ortiz (Org.). Paula Montero (Trad.). São Paulo: Ática. pp. 46-81.
- CARSTEN, Janet. 1995. "The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among malays in Pulau Langkawi". *American Ethnologist*, 22(2):223-241.
- \_\_\_\_\_. 2004. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen. 1995. *About the House*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHAMBERLAIN, Basil Hall. 2013 [1882]. *A translation of the "Kojiki", or a record of ancient matters*. Transactions of the Asiatic Society of Japan. Tokyo: Tuttle publishing, Global Grey.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2001. Nós, os vivos: "construção da pessoa" e "construção do parentesco" entre alguns grupos jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(46):69-96.
- CSORDAS, Thomas. J. 1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos*, 18(1):5-47. Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=0091-2131%28199003%2918%3A1%3C5%3AEAAPFA%3E2.0.CO%3B2-M>>. Acesso em: 15 fev. 2015.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Embodiment and experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVIS, Winston. 1982. *Dojo: magic and exorcism in modern Japan*. Stanford: Stanford University Press.
- DELEUZE, Gilles. 1974: *Lógica do sentido*. Perspectiva, SP

- \_\_\_\_\_. 1990. "¿Que és un dispositivo?". In: Gilles Deleuze et al., *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa. pp. 155-161.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1997. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34. v. 4.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34. v. 1.
- \_\_\_\_\_. 2004. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34.
- De MENTE, Boye Lafayette. 2004. *Japan's cultural code words*. Tokyo: Tuttle publishing.
- DOI, Takeo. 1973. *The anatomy of dependence*. Tokyo: Kodansha.
- DONOHUE, John et al. 1999. *Complete Kendo*. Tokyo: Tuttle Publishing.
- DUMONT, Louis. 1992. *Homo hierarchicus*. São Paulo: Edusp.
- \_\_\_\_\_. 2000. *O Individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco.
- FEDERAÇÃO INTERNACIONAL DE KENDO. 2014. *Concept of Kendo*. Disponível em: <<http://www.kendo-fik.org/english-page/english-page2/concept-of-Kendo.htm>>. Acesso em: 15 fev. 2015.
- FIRTH, Raymond. 1940. "The analysis of mana: an empirical approach". *The Journal of the Polynesian Society*, 49(4-196):483-510. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20702838>>. Acesso em: 15 fev. 2015.
- FOUCAULT, Michel. 1975. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal.
- \_\_\_\_\_. 1984a. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Graal.
- \_\_\_\_\_. 1984b. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. São Paulo: Graal.
- \_\_\_\_\_. 1985. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. São Paulo: Graal.
- \_\_\_\_\_. 1994. "Les techniques de soi". In: Michel Foucault, *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Ditos e escritos II*. São Paulo: Forense universitária.
- \_\_\_\_\_. 2001. "Les Mailles du Pouvoir". In: Michel Foucault, *Dits et Écrits IV*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 2002a. *A arqueologia do Saber*. São Paulo: Forense universitária.
- \_\_\_\_\_. 2002b. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. 2003a. *Ditos e Escritos IV*. São Paulo: Forense.
- \_\_\_\_\_. 2003b. *Ditos e Escritos V*. São Paulo: Forense.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes.
- GEERTZ, Clifford. 1991. *Negara. O Estado Teatro no Século XIX*. Lisboa: Difel/Bertrand Brasil.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency: an anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- GOLDMAN, Marcio. A 1985. "Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé".

*Religião e Sociedade*, 12(1): 22-55.

\_\_\_\_\_. 1996. "Uma Categoria do Pensamento Antropológico: a Noção de Pessoa". *Revista de Antropologia*, 39(1): 83-110.

\_\_\_\_\_. 2003. "Os tambores dos mortos". *Revista de antropologia*, 46.

\_\_\_\_\_. 2009. "Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras. Ensaio de simetriação antropológica". *Análise Social*, XLIV(190).

GREEN, Thomas A. 2001. *Martial arts of the world: an encyclopedia*. London: ABC-CLIO, 10.

HAWKING, Stephen. 2001. *O universo numa casca de noz*. São Paulo: Mandarim.

HERRIGEL, Eugen. 1993. *O caminho Zen*. Pensamento. São Paulo: Cultrix.

\_\_\_\_\_. 2002. *A arte cavalheiresca do arqueiro zen*. Pensamento. São Paulo: Cultrix.

HIROAKI SATO. 1985. *The sword and the mind*. New York: The Overlook Press.

KELLY, William. 1991. "Directions in the Anthropology of Contemporary Japan". *Annual Review of Anthropology*, 20:395-431. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2155807>>. Acesso em: 15 fev. 2015.

KOBAYASHI, Hideo. 2005. *Kendo Nippon*. Tradução de Hiroyoshi Ishihashi.

KUMAGAI, Hisa. 1986. "The Hidden 'I' in Amae: 'Passive Love' and Japanese Social Perception". *Ethos*, 14(3).

\_\_\_\_\_. 1988. "Ki: the fervor of vitality". *Symbolic Interaction*, 11(2):175-190.

LANGE, William; MORIJI, Akita. 2002. *Iaido – The History, Teachings and Practice of Japanese Swordsmanship*. London: Weatherhill.

LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34.

\_\_\_\_\_. 2005. *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. 2014. "Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno". *Revista de Antropologia*, 57(1):11-31. ISSN 1678-9857. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/87702>>. Acesso em: 15 Nov. 2014.

LEACH, Edmund R. 2001. *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *Antropologia Estrutural 2*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário

\_\_\_\_\_. 1985. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.

LOURENÇÃO, Gil V. 2008. "A esgrima japonesa, a i[e]migração e os direitos humanos: algumas considerações". *REHMU*, 31:306-316. ISSN: 1980-8585.

\_\_\_\_\_. 2010a. "Observar o invisível: atualização da 'identidade japonesa' na prática do kendo – reflexões sobre o trabalho de campo". *Cadernos de Campo* (Unesp), 12:27-50.

\_\_\_\_\_. 2010b. "Kendo: devir samuraico, mitológicas e ritológicas nipônicas. Adentrando a 'Casa Japonesa' [Parte II]". *Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-UFSCar*, 1(2):64-93. Disponível em: <<http://gilvicenteworks.wordpress.com/academico/>>.

Acesso em: 15 fev. 2015.

- \_\_\_\_\_. 2010c. *Dos mares do Japão às terras férteis do Brasil: considerações sobre o Brasil, a imigração japonesa e sua influência na agricultura*. Brasil – Japão. (Em análise para o Livro sobre a Contribuição dos Japoneses à Agricultura no Brasil. Aos interessados, contatar-me pelo site: <<http://gilvicenteworks.wordpress.com/contato/>>.)
- \_\_\_\_\_. 2010d. *O caminho da espada como máquina de transporte para um Japão ideal*. VIII Congresso internacional de estudos japoneses no Brasil e XXI ENPULLCJ, (Congresso). Site: <<http://www.enpullcj.com/>>.
- \_\_\_\_\_. 2010e. *Identidades, práticas e moralidades transnacionais: etnografia da esgrima japonesa no Brasil*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSCar [2009]. Disponível em: <[www.gilvicenteworks.wordpress.com](http://www.gilvicenteworks.wordpress.com)>. Acesso em: 15 fev. 2015.
- \_\_\_\_\_. 2011. “O caminho da espada como máquina de operação da japonesidade”. In: Igor José de Renó Machado (org), *Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. São Carlos: Fapesp/EdUFSCar. pp. 27-57.
- LUKES, Steven. 1985. “Conclusion”. In: Michael Carrithers, Steven Collins & Steven Lukes, *The category of the person*. Anthropology, Philosophy, History. Cambridge: Cambridge University Press.
- MACHADO, Igor José de Renó. 2002a. *Brasileiros no exterior e cidadania*. In: Bela F. Bianco (Org.), *Caminhos da cidadania*. Campinas: Editora da Unicamp. (mimeo).
- \_\_\_\_\_. 2002b. “Mestiçagem arqueológica”. *Estudos Afro-Asiáticos*, 24(2):385-408.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Cárcere Público: processos de exotização entre imigrantes brasileiros no Porto, Portugal*. Tese de doutorado em Ciências Sociais, Unicamp.
- \_\_\_\_\_. 2004a. “Estado-nação, identidade-para-o-mercado e representações de nação”. *Revista de Antropologia*, 47(1):207-233. ISSN 0034-7701.
- \_\_\_\_\_. 2004b. “Imigrantes brasileiros no Porto. Aproximação à perenidade de ordens raciais e coloniais portuguesas”. *Lusotopie*, 2004(1):121-142.
- \_\_\_\_\_. 2006a. *Laços de sangue e fluxo de dinheiro: notas sobre o “parente ausente” no contexto migratório transnacional Portugal/Governador Valadares – Texto apresentado na ABA*.
- \_\_\_\_\_. 2006b. *Um mar de identidades: A imigração brasileira em Portugal*. São Carlos: EdUFSCar.
- \_\_\_\_\_. (org.). 2011. *Japonesidades multiplicadas: novos estudos sobre a presença japonesa no Brasil*. São Carlos: Fapesp/EdUFSCar.
- \_\_\_\_\_. (org.). 2014. *Deslocamentos e parentesco*. Proposta de livro – Fapesp. (A ser enviado para publicação).
- MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- MENCIUS. 1984. translated by D.C. Lau. China: Chinese University Press.
- MOERAN, Brian. 1984. “Individual, Group and Seishin: Japan’s Internal Cultural Debate”. *Man, New Series*, 19(2):252-266. Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=0025>>

-1496%28198406%292%3A19%3A2%3C252%3AIGASJI%3E2.0.CO%3B2-5>. Acesso em: 15 fev. 2015.

MORISHIMA, Tateo, 森島健男. 2010. 技の剣道から心・気の剣道へ日本人を取り戻すために剣道範士森島健男, 163番号.

NAKAGAWA, Hisayasu. 2008. *Introdução à cultura japonesa: Ensaio de antropologia recíproca*. São Paulo: Martins Fontes.

小川忠太郎. 1993. 範士剣道講話、株式会社体育とスポーツ、東京。

井上義彦. 2007. About Ki. *Kendo World*, 4.1.

井上義彦. 1990. 剣道清談、一、二、三。体育とスポーツ、東京。

OTTAIANO, Laerte. 1987. *Nippon To* [A espada japonesa]. São Paulo: Esperança.

ROSALDO, Michelle. 1980. *Knowledge and Passion*. Cambridge: Cambridge University Press.

SAID, Edward. 2007: *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Companhia das letras, SP

STRATHERN, Marilyn. 1992. *Reproducing the future*. Manchester: Manchester University Press.

\_\_\_\_\_. 1996. "Cutting the Network". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2,(3):517-535.

\_\_\_\_\_. 2011. "What is a parent?". *HAU: Journal of ethnographic theory*, 1(1):245-278.

田中秀雄, 1942. 武道の心理. 東宛書房.

酒井利信. 2000 人間形成と気 - 気と武道. 神戸学院大学.

酒井利信. 2010 日本剣道の歴史 英訳付き (剣道日本) (日本語) 単行本。

SINGER, Kurt. 1989. *Mirror, Sword and Jewel*. Tokyo: Kodansha International.

SUINO, Nicklaus. 1994. *The Art of Japanese Swordsmanship: A Manual of Eishin-Ryu Iaido* Shambhala. Hawaii: Publications Incorporated.

TAKUAN, Soho. 1985. *Fudochi Shinmyo Roku, The unfettered mind. Writings of the zen master to the Sword master, in the Sword and the mind, Hiroaki Sato, Overlook press, NW*

TITSING, M. Isaac. 1834. *Annales des Empereus du Japon*. London/Paris: Stanford Library.

TOKESHI, Jinichi. 2003. *Kendo: Elements, Rules and Philosophy*. Hawaii: University of Hawaii Press.

TOKITSU, Kenji. 2012. *Ki e o caminho das artes marciais*. São Paulo: Cultrix.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana". *Boletim do Museu Nacional*, 32:40-49.

\_\_\_\_\_. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. 1992. "O campo na selva, visto da praia". *Estudos Históricos*, 5.

- \_\_\_\_\_. 1993. "Amazônia, etnologia e história indígena – alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico". In: Eduardo Viveiros de Castro & Manuela Carneiro da Cunha (org.), *Amazônia. Etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Pensando o parentesco ameríndio". In: Eduardo Viveiros de Castro, *Antropologia do parentesco*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- \_\_\_\_\_. 2002a. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- \_\_\_\_\_. 2002b. "O nativo relativo". *Mana*, 8(1).
- \_\_\_\_\_. 2009. "The Gift and The Given. Three Nano-Essays on Kinship and Magic". In: Sandra Bamford & James Leach (ed.), *Kinship and Beyond*. London: Berghan Books. pp. 235-268.
- SEEGER, Anthony; Da MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, 32:2-19.
- YAGYU, Munenori. 2012. *Heiho kadensho – The Life-giving Sword*. London: Shambhala. Tradução de Willian Scott Wilson.
- YAMADA, Lenato. N. 2007. *Benefícios do Kendo*. Associação Bandeirantes. Divulgação interna.
- YOSHIKAWA. 2001. *Livro de Iaido*. Distribuição interna.
- WATTS, Alan. 2008. *O espírito do zen*. Porto Alegre: L&PM.

## Sites

- <http://kenshi247.net/blog/2011/02/14/a-lineage-all-but-forgotten-the-yushinkan-nakayama-hakudo/>
- <https://www.youtube.com/watch?v=Vt9-JtK7II8> [
- <http://www.kendo-fik.org/english-page/english-page2/concept-of-Kendo.htm>
- <http://www.kendo.or.jp/kendo/#all>
- Critique*, nº 732, maio de 2008. Tradução de Rodrigo Lucheta, <http://intensidadez.unblog.fr/2014/10/27/tres-cartas-de-henri-bergson-para-gilles-deleuze-2/>



# Sistema-mundo moderno-colonial e a cosmologia Guarani e Kaiowá: a racionalidade entre “os de cá e os de lá”

Roseline Mezacasa

Mestre em História, Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD

Professora do Departamento de História, Campus de Rolim de Moura, Universidade  
Federal de Rondônia - UNIR.

## Resumo

Neste artigo, pretende-se elencar algumas reflexões surgidas a partir de trabalhos de campo realizados na Reserva Indígena de Dourados, localizada no município de Dourados, estado de Mato Grosso do Sul. Enquanto metodologia de pesquisa, parte-se da premissa de um estudo etnográfico/histórico dos atritos surgidos entre as relações de uma família indígena, moradora da região limítrofe da Reserva Indígena, e os trabalhos de uma empresa particular de extração de pedras, localizada nas proximidades da terra indígena. O objetivo do estudo foi entender as diferentes racionalidades acerca de um mesmo território/natureza, tendo em vista os de cá (família indígena) e os de lá da cerca (Usina de extração de pedras).

**Palavras-chave:** Reserva Indígena de Dourados; Cosmologia; Racionalidades.

## Abstract

Some reflections arising from fieldworks in the Dourados Indian Reservation, located in the town of Dourados, state of Mato Grosso do Sul, will be listed in this article. An historical/ethnographic study about the occurred misunderstandings between an indigenous family, resident in the borderland of Indian Reserve, and the works of particular company of quarrying, located nearby the indigenous land, is the premise of this research. Understanding the different rationalities about a same territory/nature in view of *people from here* (indigenous family) and *ones of there* (Plant Quarrying) is the purpose of this study.

**Keywords:** Guarani; Kaiowá; Cosmology; Rationality.

Neste artigo, pretendemos problematizar questões referentes às diferentes racionalidades que entram em contato diante das relações que se estabelecem entre sujeitos nos limiares da Reserva Indígena Francisco Horta, conhecida também como Reserva Indígena de Dourados,<sup>1</sup> localizada entre os municípios de Dourados e Itaporã, estado de Mato Grosso do Sul. Nessa relação de limite, chocam-se cosmologias e estruturas culturais de sujeitos históricos/culturais que se constituem historicamente a partir de matrizes de racionalidade distintas (Porto-Gonçalves 2002).

A Reserva Indígena de Dourados foi criada em 1917. No período entre 1915 e 1928, foram demarcadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) oito reservas indígenas (Brand 1993) na região, atualmente, denominada de Cone-Sul de Mato Grosso do Sul. Com a criação das reservas indígenas, foram deslocadas para as áreas reservadas inúmeras famílias Guarani e Kaiowá que se encontravam distribuídas pelo referido território, desde tempos ancestrais. A dispersão indígena foi considerada pelos órgãos administrativos um problema ao desenvolvimento local, tendo em vista os projetos governamentais que objetivavam ocupar as terras com uma colonização não índia (Brand 1993; Pereira 2007).

No início do século, ao serem criadas as reservas indígenas, com 3.475 hectares,<sup>2</sup> no Cone-sul de Mato Grosso do Sul, acreditava-se que as etnias indígenas seriam absorvidas pela população envolvente a partir das relações decorrentes pelo contato. Entretanto, a história construída pelas populações indígenas foi outra, ao invés de diminuir, como propunham os intelectuais da época, os grupos étnicos tiveram um crescimento significativo ao longo das décadas do século XX. No início, quando as terras foram demarcadas pelo SPI, seu povoamento abrigava um número reduzido de famílias.

A Reserva Indígena de Dourados constitui-se dentro de um conjunto de dinâmicas de territorialização de grupos étnicos em espaços demarcados. Configura-se, assim, uma perspectiva de que “lugar de índio” é na “reserva indígena”. No entanto, as pesquisas demonstram a existência de uma multiterritorialidade indígena (Mota 2012). Esse conceito é utilizado para problematizar as dinâmicas indígenas por diferentes territorialidades: nas cidades, à beira das rodovias, nos fundos de fazendas, etc., e não apenas “reservados” nas terras demarcadas pelo governo. Na multiterritorialidade, os moradores da Reserva Indígena de Dourados mostram a transitoriedade de viver e existir em diferentes espaços para além da reserva indígena (Mota 2011).

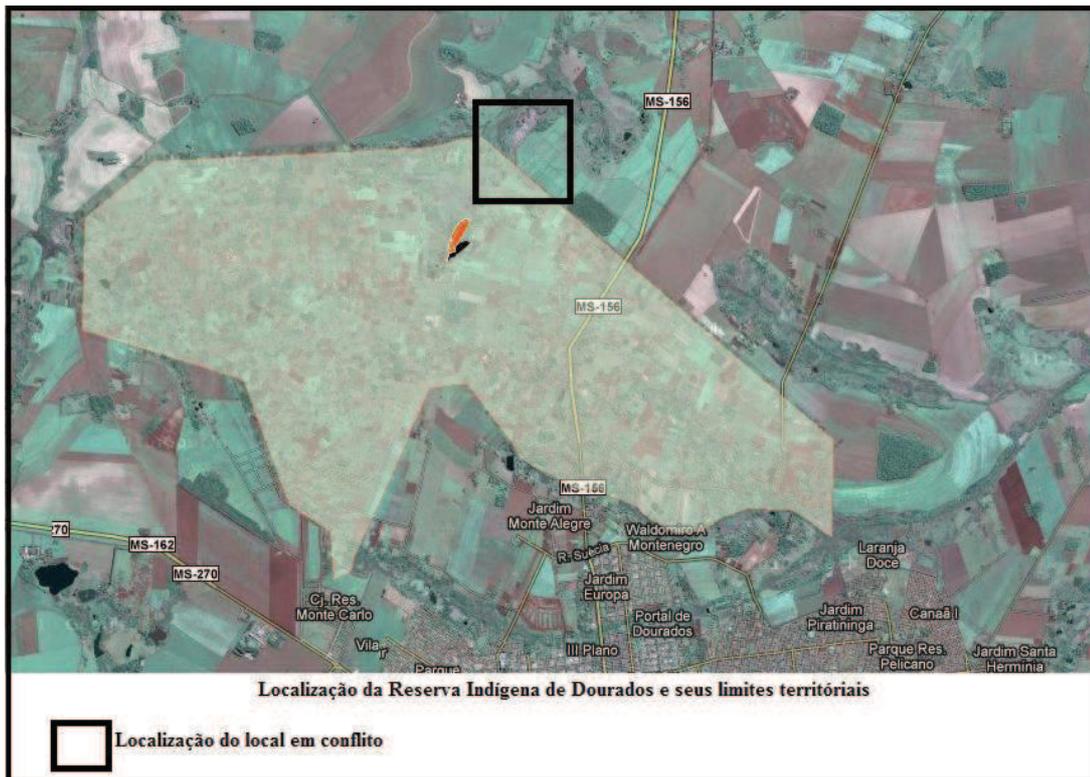
Ao longo das décadas subsequentes à demarcação das reservas indígenas, ocorreu um significativo aumento populacional a partir de um conjunto de dinâmicas oriundas da situação de contato, das quais podemos destacar: a transferência de inúmeras famílias que, no início do século, estavam em fundos de fazendas, as quais, ao longo do século XX, foram transferidas para a Reserva Indígena, tendo em vista a ocupação sistemática do território por fazendas, como também a multiterritorialidade indígena possibilitadora de uma migração constante entre reservas indígena e terras indígenas da região, em muito motivada por expectativas de acesso às políticas públicas de auxílios. Dessa forma, um

1 Utilizaremos, ao longo do artigo, a expressão reserva indígena, tendo em vista que os espaços demarcados foram criados na perspectiva de reservar aos índios pequenos espaços de moradia, no início do século XX. Consideramos que a utilização do termo “reserva”, no que toca às precárias condições de existência territorial, que precisam enfrentar cotidianamente as etnias Guarani, Kaiowá e Terena, reflete substancialmente a realidade existente, uma complexa situação de reserva (Pereira 2007).

2 Dados: Instituto Socioambiental (ISA).

conjunto de fatores contribuiu para o crescimento demográfico na Reserva Indígena de Dourados, ocasionando a ocupação atual que permeia o número de 11.880<sup>3</sup> indígenas, para a mesma quantidade de terras demarcadas em 1917.

Na atualidade, a Reserva Indígena de Dourados faz limite com o núcleo urbano de Dourados e com propriedades rurais, como fica evidente na imagem a seguir:



**Figura 1** Localização da Reserva Indígena de Dourados e seus limites territoriais.

Fonte: Imagem elaborada pela autora a partir do Google Earth.

Em um dos limites da Reserva Indígena de Dourados, sentido norte (ver Figura 1), mora a parentela<sup>4</sup> de Jorge de Souza e Floriza de Souza. A referida parentela reside há décadas na região conhecida pelos moradores pelo nome de Sardinha. Jorge conta que chegou à Reserva na década de 1970, fixando-se em uma região próxima à atual moradia. Após seu casamento com Floriza, que vivia nesse local, mudou-se e então constituíram uma família extensa. Nas proximidades da moradia do casal, vivem alguns dos filhos e filhas com suas famílias nucleares.

Dona Floriza e Jorge são rezadores tradicionais,<sup>5</sup> sendo conhecidos também enquanto Ñande *Sy* e Ñande *Ru* (Chamorro 2007: 352). No local de moradia da família, sempre esteve construída uma Casa de Reza tradicional, a *Og gusu* (Chamorro 2007: 353), uma

3 Dados: ISA.

4 Segundo Katya Vietta, a *parentela* é um termo para “designar um grupo unido pelos laços de parentesco consanguíneo e por afinidade, que em geral habita o mesmo espaço residencial e reconhece uma liderança em comum” (Vietta 2007: 199).

5 Termo local, também utilizado para referenciar os xamãs.

vez que o pai de Floriza também era rezador. A parentela de Jorge e Floriza reúne-se para rezar, como também para realizar práticas de cura junto aos moradores da Reserva, mediante a reza indígena e os remédios caseiros feitos pelo Ñande *Ru* Jorge.

Etnografar uma família, no interior da Reserva Indígena de Dourados, que ainda vive, em muito, pautada pelas significações cosmológicas de uma ancestralidade Guarani e Kaiowá,<sup>6</sup> é importante, tendo em vista que possibilita ao pesquisador perceber elementos utilizados pelos indígenas para explicar e existir em um mundo de pós-contato, o qual exige explicações e significações dos acontecimentos cotidianos. No presente artigo, esse pensamento caracteriza o que chamaremos de uma racionalidade indígena para significar as experiências no mundo,<sup>7</sup> mesmo que estas estejam também envolvidas no intenso processo de contato com a sociedade não índia, estabelecendo processos de mediações culturais.

Nos limiões da Reserva Indígena de Dourados foi instalada, por volta de 1972, uma usina de mineração a céu aberto, popularmente conhecida na região como “pedreira”. Dessa pedreira, retiram-se por mês quantidades de pedras para diversas finalidades na construção civil. Essa atividade de exploração da formação rochosa, configurada a partir dos processos geológicos, rende para seus proprietários inúmeros ingressos econômicos. Toda essa estrutura de extração de pedras ocorre do outro lado dos limiões da Reserva Indígena de Dourados, a menos de 400 metros das residências indígenas (Figura 2), especificamente em frente à Casa de Reza de Jorge e Floriza, estando já em área de propriedade privada.



**Figura 2** Localização da área em conflito.

Fonte: Imagem elaborada pela autora a partir do Google Earth.

6 Utilizamos ao longo do presente artigo os nomes Guarani e Kaiowá, tendo em vista que a família estudada no trabalho de campo é composta de casamentos interétnicos. Dona Floriza é filha de mãe Guarani e pai Kaiowá, e seu Jorge é filho de pai e mãe Kaiowá.

7 Sobre o equilíbrio do mundo a partir das rezas feitas pelos Ñande *Ru* e Ñande *Sy* Guarani e Kaiowá, ver Montardo (2002).

Na superfície da terra, os limites existem, posto que, de um lado da cerca, está a Reserva Indígena de Dourados e, do outro, uma propriedade privada, a usina de extração de pedras. Entretanto, no terreno, pela sua formação geológica, não existem limites, já que a rocha que se encontra de um lado do limite é a mesma que está do outro lado. Nessa configuração territorial, existem os de *cá (indígenas)* e os de *lá (não-indígenas)*, separados pela cerca e pelas racionalidades distintas que fundam as existências.

## Relações entre sistema-mundo moderno-colonial e cosmologia Guarani e Kaiowá

Para abordar o conceito de sistema-mundo moderno-colonial,<sup>8</sup> buscamos aportes teóricos em estudos de pesquisadores que se dedicam a essa questão e, assim, pretendemos realizar algumas aproximações entre o que estamos chamando de racionalidades indígenas frente à racionalidade do sistema-mundo moderno-colonial. Segundo Mota (2012), ao abordarmos o conceito de sistema-mundo moderno-colonial, partimos da premissa “de que este é o mundo em que vivemos, movido e envolvido pelos ideários eurocêntricos a partir da descoberta de ‘novos mundos’” (Mota 2012: 271).

O pensamento moderno europeu, do qual em muito somos frutos, propõe uma racionalidade eurocêntrica, pautada em ideias desenvolvimentistas de apropriação dos elementos da natureza para o acúmulo de riquezas, desconsiderando os campos simbólicos que envolvem diferentes grupos sociais acerca dos elementos da natureza, como bem destacou Porto-Gonçalves:

[...] dominar a natureza, sabemos, é o fundamento da civilização moderna construída pelos europeus à sua imagem e semelhança e, para isso, os povos a serem dominados foram assimilados à natureza começando por considerá-los selvagens que significa, rigorosamente, os que são da selva, logo, aqueles que devem ser dominados pela cultura, pelo homem (europeu, burguês, branco e masculino). Vê-se, logo, que a invenção do europeu civilizado é, ao mesmo tempo, a invenção do selvagem e, assim, a invenção da modernidade é inseparável da invenção da colonialidade (Porto-Gonçalves 2002: 218).

O pensamento moderno europeu abdicou-se dos espaços geográficos que brotam da cotidianidade, os quais são fruto das racionalidades distintas que são coexistentes. Para Porto-Gonçalves, o espaço geográfico de cada dia é o:

[...] lugar da co-existência do diverso, onde co-habitam diferentes qualidades—animais, plantas, terra, água, homens e mulheres de carne e osso com as suas desigualdades sociais e suas diferenças culturais e individuais de humor e de paixões – para se abstrair matemática onde essas qualidades são postas em suspenso, assim como o pensamento se separa da matéria (Porto-Gonçalves 2002: 219).

8 Ver Lander (1993).

É sobre o encobrimento do diverso que procuramos tecer problematizações ao longo do presente trabalho. Colocamos em diálogo duas racionalidades distantes na matriz de pensamentos. Entretanto, essas racionalidades encontram-se na proximidade das relações desencadeadas entre o que chamamos de os de *cá* e os de *lá*, mostrando, assim, os *espaços geográficos de cada dia*, na sua complexidade cotidiana, demonstrando que os limites construídos são porosos e constantemente conflituosos.

Aproximando-nos das discussões propiciadas por Porto-Gonçalves, compreendemos que a Reserva Indígena de Dourados, tendo em vista os de *cá* e os de *lá*, é um “espaço de cada dia”, que envolve diferentes sujeitos e racionalidades que coexistem. Assim, encontramos nas territorialidades de cada dia os conflitos entre os indígenas e a administração da pedreira. Esses limites sobrepõem-se à ideia de limite e possibilitam reações que estão para além da ideia moderno-colonial da divisão territorial, imposta e posta pelas estruturas do Estado Nacional nas relações entre povos indígenas e sociedade não indígena, demonstrando que os limites são mais porosos do que se pensava (Porto-Gonçalves 2002).

Do outro lado da cerca, na pedreira, a matriz da racionalidade é pautada na produção, no progresso, na racionalidade que pensa os ambientes naturais enquanto fornecedores de matérias-primas, sendo assim geradora de riquezas materiais. É uma racionalidade que se funda/ constitui nos modelos de relações disseminadas nos processos de expansão territorial europeia pelas antigas colônias, racionalidade que nega os “múltiplos saberes locais e regionais” (Porto-Gonçalves 2002: 218). Tal pensamento privilegiava a sociedade europeia como o parâmetro de civilidade frente às outras possibilidades de organização social, religiosa e, então, outras matrizes de racionalidades.

Há anos, ouvimos, em nossas pesquisas de campo, relatos da família de Jorge e Floriza sobre as explosões na pedreira que causam descontentamento entre os moradores da Reserva. A pedreira foi instalada no local por volta de 1972. Jorge conta que ele e a pedreira chegaram juntos, “quando eu cheguei lá em cima [referindo-se à entrada da Reserva], na minha frente vinha a pá”. Sabemos, a partir do trabalho de campo, das mediações construídas entre os de *lá* e os de *cá* ao longo das décadas, desde 1970 até os dias atuais. Em entrevista, Jorge contou que, durante alguns períodos, o gado do proprietário da usina entrava nas terras da Reserva Indígena de Dourados à noite e comia as plantações de milho dos indígenas. Em outro relato, o ancião descreveu que porcos, também de propriedade dos donos da pedreira, entravam na Reserva e comiam as plantações dos de *cá*.

As situações de desconforto, segundo Jorge e Floriza, eram amenizadas com relações assistencialistas. Conforme os relatos de Jorge, “davam restos de comida para os índios não reclamarem”. E ainda conclui, referindo-se aos restos de comida fornecidos pelos funcionários da pedreira: “eu não sou porco pra comer resto de comida, se quer ajudar precisa dar coisa boa e não resto de comida”. Esses relatos constituem um conjunto de dados históricos que expressam as relações entre a comunidade indígena e a pedreira. Isso demonstra as complexidades e os conflitos que perpassam há décadas as relações entre sistema-mundo moderno-colonial (Porto-Gonçalves 2002) e comunidade indígena.

As relações entre os de *cá* e os de *lá*, haja vista que a extração de pedras ocorre no local há mais de três décadas, passaram por diferentes momentos de tensão ao longo dos anos. Desde 2009, realizamos trabalhos de campo na casa da família de Jorge e Floriza e, ao longo desses anos, acompanhamos alguns acontecimentos no que toca à materialização das

tensões, a partir da existência de racionalidades distintas existentes nos limiares da Reserva Indígena. Desde as primeiras visitas, observamos o lento processo de “desabamento” da *Og gusu* (Casa de Reza) da família. Para os indígenas, os tremores ocasionados pelas dinamitações causaram o comprometimento da estrutura da *Og gusu*, feita de bambu e sapé, como podemos ver na imagem a seguir:



**Figura 3** *Og gusu* com estrutura comprometida.

Fonte: autoria própria, 2010.

Em dezembro de 2010, Jorge conversou com o dono da pedreira e, nesse encontro, relatou os estragos que as explosões estavam acarretando na estrutura da *Og gusu*. Nessa conversa, ficou acordado entre eles que a administração da Usina ajudaria com os gastos da construção de uma nova casa. Após o “acordo”, a família indígena iniciou o processo de desconstrução<sup>9</sup> da *Og gusu*, para então começar a construção da nova casa de reza. Passaram-se alguns meses, e o dono da pedreira não cumpriu com o que havia combinado com Jorge. Conforme Jorge, o proprietário da empresa disse ao sair: “Amanhã ou depois de amanhã eu to aí”. O rezador reflete “Até hoje to esperando!”.

A materialidade do compromisso ficou marcada apenas no campo do dito, não sendo materializada pelo proprietário da pedreira, mostrando essa ausência de compromisso ao desconsiderar as expectativas criadas nos indígenas diante da promessa de ajuda para a construção de uma nova casa de reza, considerando o risco eminente do desabamento da referida casa. A promessa para quem a recebeu significava a possibilidade de erguer uma nova casa de reza, distanciando a casa do risco eminente de desabamento, o que acarre-

<sup>9</sup> A partir da perspectiva de significação do mundo, os rezadores Jorge e Floriza consideram que existe um conjunto de elementos simbólicos negativos caso aconteça o desabamento completo da casa de reza, por esse motivo os indígenas seguem a tradição de desmanchar a casa, para que uma nova seja erguida no mesmo lugar da antiga.

taria para os indígenas um conjunto de consequências ruins. O que se descortina são evidências de um silenciar/negar o Outro, nas suas racionalidades/cosmologia, na maneira de significar o mundo, a partir de uma perspectiva indígena

Jorge conseguiu por outros meios construir a casa, já que ficar sem a *Og gusu* tinha para a família um conjunto simbólico negativo. Articularam-se e conseguiram assistência de amigos e da Fundação Nacional do Índio (Funai) para a construção da nova *Og gusu*, sendo esta inaugurada<sup>10</sup> no dia 21 de setembro de 2012, dois anos após o início da desconstrução da antiga casa. Jorge não esquece as promessas feitas pelo proprietário da usina e afirma: “Se eu tivesse esperando ele me ajudar, não tinha feito a casa de reza”. Nesse caso, percebemos o não cumprimento de um acordo entre os de *lá* e dos de *cá*, causando grande insatisfação. A racionalidade dos de *lá* não consegue acomodar a importância simbólica da *Og gusu* para os Guarani e Kaiowá de *cá*.

No dia 08 de outubro de 2012, ocorreu um incidente que acabou por modificar as relações e práticas entre *os de cá* e *os de lá* da cerca. Segundo Jorge e Floriza, eles estavam conversando quando, aproximadamente às 19h30, a sirene da pedreira disparou, e logo após veio a dinamitação da pedra, não dando tempo para a família se preparar para a explosão, acalmar as crianças e os idosos. Quando ocorreu a detonação, Dona Floriza assustou-se e desmaiou. Em decorrência do desmaio, sofreu uma queda da cadeira onde estava sentada, contundindo o ombro e as pernas. Foi levada para o hospital. Após o incidente, precisou do auxílio de uma cadeira de rodas por alguns dias.

Nos relatos orais dos integrantes da família, muitas histórias foram contadas sobre esse dia. Segundo Jorge, as pessoas da comunidade “gritaram tudo de medo”. Essas explosões amedrontam os moradores das regiões que fazem limiar com a pedreira. Jorge explica que “se tiver o sangue fraco é perigoso cair; arreventa o coração aí morre”, demonstrando sua preocupação com a vida dos patrícios.

Após essa materialidade, em que uma anciã foi para o hospital em decorrência da detonação na Usina, algumas medidas foram tomadas. O Poder Público organizou algumas reuniões entre *os de cá* e *os de lá*. Dessas reuniões, foram acordadas algumas práticas para amenizar os impactos das explosões sobre os moradores de *cá* da cerca. Ficou determinado que, nos dias em que fossem ocorrer as detonações na pedreira, realizadas de 15 em 15 dias, um funcionário da Usina iria até a casa da família indígena para retirar Dona Floriza e outros familiares que também quisessem sair para que não sentissem o tremor e o barulho da explosão. Estes seriam levados para longe do local da explosão. Depois da detonação, retornariam à Reserva. Essa movimentação duraria de 15 a 20 minutos, a partir do momento em que saíssem da Reserva Indígena de Dourados até o retorno após a explosão da pedreira.

No dia 29 de novembro de 2012, estávamos, em trabalho de campo, na casa da família de Jorge e Floriza, quando aconteceria uma detonação. Dois funcionários da Funai foram chamados pela família assim que a sirene disparou pela primeira vez, estando no local para acompanharem de perto a situação. A Usina, como acontece em dia de explosão, disparou uma sirene de cinco em cinco minutos, indicando aos moradores que ocorreria a dinamitação. Em seguida, após cerca de meia hora, aconteceu a explosão. Antes disso, estava no lote da família o funcionário da pedreira que levaria Dona Floriza para dar uma

10 Na inauguração da *Og gusu*, foi organizada uma festa em comemoração, que reuniu rezadores de várias aldeias vizinhas.

“voltinha” a fim de que ela não ouvisse o barulho nem sentisse o tremor da terra. Junto a esse representante da Usina estava outro funcionário com um equipamento para medir a intensidade dos ruídos e do tremor causados pela explosão.

Logo que começaram a disparar as sirenes, Dona Floriza pegou o *maracá*<sup>11</sup> e começou a rezar, explicou que estava rezando para o *Curupira*, o *Dono da Pedra*, para que não se zangasse com a explosão. O barulho da sirene, em meio à reza Guarani e Kaiowá, simbolicamente misturava distintas expressões de significação do mundo. Tão próximas na ocupação do espaço e tão distantes no campo simbólico.

O antropólogo Pereira, ao abordar a linguagem religiosa dos Kaiowá, afirma que:

Os Kaiowá explicam que esse tipo de linguagem é o único que possibilita a comunicação entre os homens e os outros seres situados em planos de existência diferentes, como os deuses e os donos – Jará – de animais ou plantas, pois “só o rezador (xamã) sabe conversar com eles”. A comunicação *xamânica* é uma espécie de superlinguagem, permitindo a comunicação dos homens com seres situados em outros planos cósmicos: havendo comunicação há também relação, e esta pressupõe a comunicação. De certa forma, a linguagem xamânica é uma linguagem não humana, seu uso se restringe à comunicação com “os de cima”, ela não serve para veículos de informações entre as pessoas na convivência diária (Pereira 2004 apud Mota 2011: 152).

A linguagem religiosa, como explica o antropólogo Pereira, é a comunicação entre os homens e os planos Outros de existência. Na experiência vivenciada durante a pesquisa de campo, Floriza explicou que rezava ao *Curupira*, o *Dono da Pedra*. Nesse sentido, fica evidente a racionalidade indígena Guarani e Kaiowá sendo vivenciada nas relações com os de lá. De acordo com Mota, “todas as relações com a natureza e dos homens entre si é estabelecida pela reza [...] caso haja a falta da reza, a harmonia social do grupo é colocada em risco” (Mota 2011: 146). Floriza utiliza-se de suas estruturas de significação do mundo, de sua racionalidade, de sua linguagem religiosa para comunicar-se com o *Curupira*. Assim, pretende proteger sua família e seus patrícios dos possíveis castigos empenhados pelo *Curupira*, decorrentes das constantes explosões ocorridas na pedreira, as quais partem de uma racionalidade sistema-mundo moderno-colonial que nega a racionalidade índia. Dessa forma, a partir da racionalidade indígena, “uma atitude que poderíamos considerar meramente econômica, como a derrubada da mata para a plantação da roça, exige uma série de cuidados de ordem sobrenatural e articula um conjunto de contatos e obrigações sociais e políticas” (Tassinari 1995: 450).

Quando chegou o funcionário da empresa, a Ñande Sy estava rezando. Este chegou, deixou o carro ligado em frente a *Og gusu*, entrou, olhou Dona Floriza rezando e saiu para o pátio, parecendo não entender/importar-se com o que ali estava acontecendo. Nesse momento das relações, em que duas racionalidades tão distintas coexistem, indagamos aos nossos pensamentos antropológicos e históricos: como o representante da empresa imaginou/compreendeu os significados da reza feita pela indígena? Será que a racionalidade sistema-mundo moderno-colonial permitiu a ele compreender que estava em frente

11 Instrumento que se aproxima a um chocalho, utilizado em rituais da religiosidade Guarani e Kaiowá.

a uma Ñande *Sy*, que rezava ao *Curupira*, o dono da pedra, comunicando-se, portanto, com os *de cima*, a partir de sua linguagem religiosa?

Ao longo do trabalho de campo, buscávamos entender o conjunto simbólico que permeava a relação entre a família indígena e a pedra. Na etnografia realizada, conseguimos nos aproximar do simbólico e cosmológico por meio da oralidade. Seguem trechos da narrativa contada por Jorge e Floriza sobre o *Curupira* e suas dimensões simbólicas no campo social:

[...] Ele existe assim, *Curupira* é o dono da pedra. O branco vai tirando, ali forma muitas coisas. *Curupira* é assim, ele fica bravo então ele sortia uma fumacinha, doença pra todo mundo. Através do Ñande *Ru*, se é de verdade, ele tem que rezar a contra daquele lá, pra poder aquela fumacinha que ele solta, pra poder guardar de novo aquela doença, sabe. [...]

Se não tiver Ñande *Ru* rezando contra aquele lá, os índio morre tudo. Ele morre tudo, por causa que aquela fumaça, ali levanta tudo as coisa, ali dá diarreia, é, dor de cabeça, é febre, tosse comprida, é sarampo, o que tiver, aquela catapora de verdade [...] (Jorge).

Para o conjunto simbólico indígena, a utilização da pedra, sem um devido sistema ritualístico para tal, explica e ainda corrobora o conjunto de problemas que aflige a comunidade indígena da Reserva Indígena de Dourados. Observamos, assim, racionalidades distintas que se cruzam e entrecruzam em um mesmo território.

O relato possibilita observarmos a preocupação dos rezadores com a manutenção e a existência, pautadas em sua cosmologia. Nesse espaço de distintas racionalidades, conseguimos verificar que, para o proprietário, os *de lá*, o imperativo do sistema-mundo moderno-colonial permite a ele a perspectiva de domínio territorial sobre a pedra, tendo em vista que se encontra dentro de sua propriedade privada. Do *lado de cá* – a existência religiosa Guarani e Kaiowá, expressada nas ações da Ñande *Sy* Floriza, a qual tenta negociar a existência com o *Curupira*, haja vista que “os Jará na cosmologia Guarani e Kaiowá são os donos de tudo, já que todas as ‘coisas’ do mundo têm necessidade de ter um dono [...] é necessário negociar, pedir permissão para ter acesso às coisas do mundo [...]” (Mota 2011: 132).

A antropóloga Dominique Gallois pesquisou entre os Wajãpi a perspectiva dos donos. Segundo ela:

Elementos que se costuma considerar “inanimados”, como terra e pedras, também têm seus próprios donos. Assim como o vento, a neblina, a escuridão... A principal atribuição dos donos de todos esses seres consiste em tomar conta de suas criaturas, cuidando de seu crescimento e de seu bem-estar [...]. É porque tudo tem dono que os Wajãpi mantêm relações comedidas com as criaturas controladas por cada jarã. Não matam em excesso animais que não irão consumir, por exemplo. Garantem, assim, a reprodução de todos, com seus modos de vida e espaços definidos (Gallois 2006: 40).

A etnografia, apresentada por Gallois, assemelha-se ao que encontramos entre os Guarani e Kaiowá. Compreendemos que uma territorialidade na qual constantemente os

sujeitos precisam conviver com as explosões da pedreira, desestruturando a relação intrínseca entre o *Jará*, o Dono da pedra, constringe a existência material e simbólica dos moradores das proximidades da pedreira.

Retomando o relato sobre o *Curupira*, podemos entender o conjunto de explicações simbólicas decorrentes do fazer-se existir em um território, assim, “a sociedade se territorializa sendo o território sua condição de existência material” (Porto-Gonçalves 2002: 230). É nesse estar no território, a partir do cosmológico, que essa sociedade explica e se coloca no mundo, como bem destacou Gallois, no que toca à importância sociocosmológica dos donos, possibilitando a reprodução de todos e também do bem-estar não apenas dos humanos, mas também das criaturas que coexistem no território.

O que se descortina nessa relação é o imperativo da ideologia disseminada na constituição do sistema-mundo moderno-colonial, que, segundo Mota:

[...] foi se consolidando no direito do colonizador e na negação de direitos dos colonizados, culminando na passagem de direitos anteriormente coletivos para direitos individuais, mudando assim as concepções de propriedade não só sobre os homens mas, também, sobre as riquezas naturais (Mota 2012: 272).

É de extrema significância, quanto à perspectiva territorial, compreendermos como os sujeitos percebem as territorialidades e, principalmente, a diversidade de olhares que constituem um território. Entretanto, conforme chama atenção Porto-Gonçalves:

[...] À unidimensionalidade dos que tomam as decisões se contrapõe a multidimensionalidade da vida inscrita na geografia de cada dia, *locus* de conformação da subjetividade. A percepção remota, o sensoramento remoto, ignora a percepção imediata do espaço vivido (Porto-Gonçalves 2002: 234).

As reflexões do autor recaem sobre os aspectos micros e cotidianos das práticas nas relações entre distintas racionalidades. Existem decisões sendo tomadas acerca do *espaço vivido* que levam em consideração questões econômicas – apenas um dos campos de racionalidades – em detrimento das relações humanas que se desenvolvem nessas cotidianidades dos espaços geográficos. Como bem afirma Porto-Gonçalves (2002): “o sensoramento remoto, ignora a percepção imediata do espaço vivido”.

Segundo informações fornecidas por um funcionário da Funai/Dourados, não existem medidas legislativas que estabeleçam normas para as atividades produtivas das terras limiares aos territórios indígenas. Essa ausência de legislação dificulta ainda mais a efetivação de medidas que solucionem o problema existente. Atualmente, a legislação que trata de áreas protegidas e de seu entorno (Sistema Nacional do Meio Ambiente), Lei nº 9.985, 18 de julho de 2000, não contempla territórios indígenas. A política nacional do meio ambiente também não contempla, em específico, o caso ora tratado. Entretanto, a Lei de Crimes Ambientais, Artigo 54, considera crime qualquer poluição que possa resultar em danos à saúde humana, dessa forma, acompanhamos a morosidade sistêmica do Estado-nação, evidenciando as incapacidades institucionais de fazer aplicar.

O que se descortina é um empreendimento econômico que tem desencadeado um conjunto de impactos contra os modos indígenas de viver e significar o mundo, demon-

strando a complexa cotidianidade existente entre limites territoriais, que, na prática, são muito mais complexos do que o estabelecimento de cercas e limites, projetados pelo sistema-mundo moderno-colonial.

Os indígenas aliam-se ao poder instituído pelo sistema-mundo moderno-colonial, o Ministério Público e a Funai, para, dessa forma, conseguirem alguma definição para a situação que já está posta enquanto imprópria ao bem viver e para garantir a efetivação de seus direitos garantidos na Constituição de 1988. Na efetivação de aliar-se para lutar por demandas, assistimos ao protagonismo indígena na reclamação aos órgãos públicos. Conforme Porto-Gonçalves, na atual conjuntura dos Estados-nações, acompanhamos a emergência dos:

[...] “novos bárbaros”, como diria Nietzsche – zapatistas, seringueiros, indígenas, descapacitados, mulheres, ecologistas, migrantes, sem-documentos, homossexuais, camponeses, negros, hip hoppers, operários e jovens –, que voltam à cena política, que recolocam a ágora, isto é, o lugar da política novamente em debate. Mas para que isso se dê, é claro, pressupõe-se que os interlocutores sejam a priori considerados qualificados como para o debate, que tenham o direito à fala, à ágora e, para isso, é preciso admitir-se que os outros podem ter razão, mesmo sendo outros, e que a razão habita esse mundo, que ela não vem de fora, mas, ao contrário, que ela se instaura entre os seres mortais que povoam a *physis* (Porto-Gonçalves 2002: 223).

O direito à fala não se ganha, e sim é conquistado a partir de lutas e iniciativas Outras. Dessa maneira, no caso específico aqui analisado, a racionalidade indígena busca afirmar-se e existir junto às instituições não índias. Todavia, ainda existe uma longa caminhada para que os de *lá* consigam respeitar e compreender a racionalidade, que, em muito, funda os sujeitos índios do lado de *cá*.

Descrevemos a situação de emergência de um grupo que dialogando com o sistema-mundo moderno-colonial, para além dos seus limites territoriais, pressupõe outras racionalidades de se colocar/ver o mundo. Essas populações, após séculos de ausência em espaços de debate político dentro do Estado nacional, atualmente:

[...] clamam por se afirmar diante de um mundo que se acreditou superior porque baseado num conhecimento científico universal (imperial) que colonizou o pensamento científico em todo o mundo desqualificando outras formas de conhecimento (Porto-Gonçalves 2002: 220).

Entre os de *cá*, uma família índia busca afirmar-se perante o poder institucionalizado para que algo seja feito contra a descomedida atuação de uma pedreira que se localiza a menos de 400 metros de suas casas (ver Figura 2). Família de índios, família de rezadores que mantêm as tradições da reza, da *Og gusu*. Família que se liga ao simbólico, ao cosmológico com toda a sua força; família que reza para que o *Curupira* não se zangue e, assim, permita que tudo fique em equilíbrio no mundo. Entretanto, como bem destaca Mota (2011): existe uma situação de territorialização precária na Reserva Indígena de Dourados, para a *Ñande Sy* e o *Ñande Ru* não é somente a extração da pedra que desequilibra o mundo, mas sim um conjunto de existências precárias oriundas, muitas vezes, da desterritorialização desses povos ao longo do século XX.

## Considerações finais

O que procuramos, ao longo do trabalho, foi problematizar, a partir de um estudo de caso, as distintas racionalidades que entrecruzam/coexistem em relações tão próximas, as quais, ao mesmo tempo em que estão aproximadas fisicamente, se distanciam no campo simbólico. Essa situação prejudica a efetivação de soluções que venham a atender aos diferentes campos simbólicos envolvidos. Os indígenas *resistem* e assim *existem*, buscam com o poder público (Funai e Ministério Público) seus direitos diante dessa situação. Tal cenário causa, como vimos, danos ao campo do simbólico, da saúde e do material indígena.

Nessas relações tensionadas entre *os de cá da cerca* e *os de lá*, sem dúvida, conseguimos perceber as diferentes racionalidades que entram em conflito no interior de relações em um sistema-mundo moderno-colonial. Querem eles, *os de lá da cerca*, a natureza para gerar lucros; entretanto, *do lado de cá da cerca*, os indígenas buscam manter suas tradições e o bom funcionamento da sua cotidianidade.

O que o sistema-mundo moderno-colonial impõe às suas diversas facetas é o apagamento/esquecimento do Outro que existe com sua singularidade e dinâmica pautadas em outros elementos de significação. O sistema-mundo moderno-colonial não quer a existência das diferenças, tendo em vista que se pauta na uniformização, na civilização das diferenças étnicas. Entretanto, os grupos Outros clamam e lutam para a existência/sobrevivência, baseando-se no seu modo de vida ancestral e histórico.

Os indígenas procuram auxílio na Funai e no Ministério Público para a solução desse problema e, assim, articulam entre os poderes instituídos pelo Estado para solucionarem o “problema”. Nessas interconexões de racionalidades, buscam na reza se fortalecer; com respeito aos “donos da pedra”, o “*Curupira*”, pedem proteção dos estragos feitos pelos *Karai* (não índio).

Para fechar, citamos as palavras de Porto-Gonçalves (2002) as quais demonstram as outras racionalidades que começam a emergir e a lutar para que a situação nas relações históricas de opressão seja transformada em novas relações entre diferentes racionalidades. Segundo Porto-Gonçalves:

[...] esses sujeitos que muitos chamam novos, embora não o sejam tanto, põem em debate outras questões, outras relações, ele(a)s que tiveram que se forjar em situações assimétricas de poder mas que nem por isso se anularam e, mais do que resistir, R-Existiram, se reinventaram na sua diferença, assim como o europeu é, também, uma invenção na diferença embora na condição de polo dominante no “sistema-mundo” (Porto-Gonçalves 2002: 220).

Os indígenas reivindicam suas diferenças, como também a possibilidade de melhor existir em sua cotidianidade, pautando-se em uma racionalidade Outra (Porto-Gonçalves 2002) do sistema-mundo moderno-colonial. Essa é uma racionalidade fundada em outros sistemas simbólicos de interpretar e relacionar-se com a natureza e o mundo. Uma racionalidade índia, configurada na complexidade do que significa essa racionalidade índia na situação atual das relações desencadeadas no pós-contato.

## Referências

- BRAND, Antonio Jacó. 1993. *O Confinamento e Seu Impacto Sobre os Pãi/Kaiowá*. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- CHAMORRO, Graciela. 2008. *Terra Madura – Yvy Araguaye: Fundamento das Palavras Guarani*. Dourados: Editora UFGD.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. (org.). 2006. *Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas: Exemplos no Amapá e norte do Pará*. São Paulo: IEPÉ.
- LANDER, Edgardo. 1993. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso.
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. 2002. *Através do Mbaraka: Música e xamanismo Guarani*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. 2011. *Territórios e Territorialidades Guarani e Kaiowa: Da territorialização precária na Reserva Indígena de Dourados à multiterritorialidade*. Dissertação de Mestrado em Geografia, Universidade Federal da Grande Dourados.
- \_\_\_\_\_. 2012. O sistema-mundo-moderno-colonial e os discursos para a não demarcação de terras-territórios Guarani e Kaiowa In: Protasio Paulo Langer & Graciela Chamorro (org.), *Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena*. São Bernardo do Campo: Nhanduti. pp. 271-290.
- PEREIRA, Levi Marques. 2007. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. *Revista História em Reflexão*, 1(1):1-36.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. 2002. *Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades*. pp. 217-256. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cecena/porto.pdf>. Acesso em: 15 out. 2012.
- TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 1995. Sociedades indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural. In: Aracy Lopes da Silva & Donizete B. Grupioni, *A Temática Indígena na Escola*. São Paulo: Global, Brasília-MEC. pp. 445-480.
- VIETTA, Katya. 2007. *Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai*. Tese de Doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo.



---

# Dossiê Rio Negro

## Caixa de Pandora: estilo alto-rio-negrino

Stephen Hugh-Jones  
King's College, Cambridge

### Resumo

Neste capítulo, proponho que o estilo relativamente uniforme da vestimenta cerimonial masculina, compartilhado pelos povos Tukano Oriental e Arawak do Alto Rio Negro, é uma das facetas de um sistema ritual que dá coerência ao sistema social regional. Partindo de dados de grupos Tukano Oriental, este capítulo analisa a ornamentação corporal de perspectivas diferentes, mas inter-relacionadas: adornos como bens herdados personificados e objetos de valor relacionados a diferenças em termos de poder e status e que entram em formas restritas de troca – caixas de enfeites como operadores cosmológicos mediando tempos ancestral e humano; enfeites como aspectos de personhood e selfhood ligados à autoapresentação e auto-ornamentação; a relação complementar entre os enfeites e a pintura corporal; as conotações indexicais e simbólicas de cores e materiais; as ligações entre ornamentação e dança, e entre política e estética. Tendo como contrapartida teórica a discussão sobre a auto-ornamentação na Melanésia, argumento que lá, onde objetos de valor que enfeitam o corpo e que participam de trocas rituais são também sujeitos de comentários simbólicos esotéricos, a análise política, econômica e cosmológica não pode ser deixada em segundo plano.

**Palavras-chave:** corpo; ornamentação; riqueza; troca; ritual

### Abstract

In this chapter I suggest that the relatively uniform style of male ceremonial attire shared in common between the speakers of East Tukano and Arawak languages of the Upper Rio Negro is one facet of a ritual system that gives coherence to a regional social system. Using East Tukano data, this chapter analyses body ornamentation from different but interrelated perspectives: ornaments as personified heirlooms and valuables related to differences in power and status that enter restricted forms of exchange; ornament boxes as cosmological operators mediating ancestral and human time; ornaments as aspects of personhood and selfhood linked with self-presentation and display; the complementary relation between ornaments and body paint; the indexical and symbolic connotations of colour and material; the links between ornamentation and dancing and between politics

and aesthetics. Using discussions of self-decoration in Melanesia as a theoretical counterpoint, I argue that where valuable objects that are worn on the body and that enter ritual exchanges are also the subjects of esoteric symbolic commentary, political, economic, and cosmological analysis must go hand in hand.

**Keywords:** body, ornamentation, wealth, exchange, ritual

Frequentemente, reivindica-se que as sociedades amazônicas vivem em um universo de pobreza material, que lhes falta tecnologia elaborada e especialização técnica, e que demonstram maior interesse na produção de pessoas que na produção de objetos.<sup>1</sup> Em comparação com a Melanésia, isso pode ser verdadeiro, mas ainda assim é preciso tomar tais afirmações com cautela: são mais verdadeiras para a Amazônia contemporânea que para seu passado histórico e arqueológico,<sup>2</sup> além de passar ao largo de algumas diferenças significativas entre os diversos povos das terras baixas. Uma dessas diferenças reside no grau de elaboração da arquitetura e no significado que esta carrega. O mesmo se aplica a adornos: em ambos os casos, os Tukano e os Araweté encontram-se em polos opostos. No caso tukano, arquitetura e ornamentação são relacionadas: adornos são componentes-chave do patrimônio da casa-clã, uma caixa de adornos plumários ocupa um lugar proeminente no centro de suas malocas, e a caixa em si é uma espécie de casa que faz a mediação entre dois outros *continentes*, o corpo e a maloca, ambos cobertos com penas. Penas, corpos e casas são temas deste artigo.

Ao discutir por que o corpo e a modificação de suas superfícies desempenham um papel tão fundamental nas sociedades simples, Turner (1995: 147) sugere que essas sociedades tendem a fazer com o corpo o que as sociedades complexas fazem com objetos. Em sociedades com sistemas de troca diferenciados, onde objetos abundantes são o foco das elaborações técnicas e simbólicas, os valores e identidades sociais são marcados e constituídos pela troca de riquezas, dádivas e bens. Onde esses objetos são ausentes ou raros, capacidades, identidades, status, valores e estados subjetivos podem ser indexados por performances verbais e exibições visuais especializadas, direcionadas a uma audiência como dádivas virtuais. Performance e exibição são funcionalmente equivalentes à troca, mas a troca é apenas um de diversos modos de circulação.

O argumento de Turner é similar ao de Strathern (1988), que estende a noção de dádiva para além da troca mediada por objetos, incluindo aí toda uma gama de apresentações, performances e produções – tanto materiais, quanto cênicas – que constituem a ação social. Para que sejam reconhecidas, tais performances devem adotar uma forma convencional particular e, para ter efeito social e político, elas precisam ser apreciadas por uma audiência que julgue as reivindicações e capacidades das pessoas a quem dizem respeito. A questão elaborada por Wilson (1988: 114), de que a hospitalidade, a exibição política e estética de alimentos, vestimentas e linguagens elaborados, é um elemento-chave, porém ausente na teoria maussiana da troca, segue na mesma direção. Com relação à troca ritual no noroeste amazônico, o mérito desses argumentos teóricos é que eles correspondem

1 Vide, por exemplo, Rivière (1984).

2 Vide McEwan, Barreto & Neves (2001).

exatamente a uma situação empírica na qual comida, bebida, objetos, falas, cantos, danças e corpos decorados estão sendo trocados, mostrados, circulados e apreciados todos ao mesmo tempo.

Diversos autores trataram do significado simbólico e social da decoração corporal em sociedades particulares das terras baixas.<sup>3</sup> Embora haja muitos pontos em comum entre esses grupos e os Tukano, meu objetivo aqui não é tratar a ornamentação corporal como um fenômeno em si mesmo, mas antes focalizar aspectos particulares da ornamentação usada nas danças e relacioná-los com o status dos ornamentos como itens de riqueza ou de valor. Isso irá me conduzir a uma discussão da relação entre exegese, performance e exibição.

### Adornos como objetos de valor

Os grupos exogâmicos tukano e os clãs que os compõem são casas, unidades sociais corporadas ou pessoas morais definidas em relação a um patrimônio, composto de propriedade material e imaterial, que persiste no tempo por sua transmissão de uma geração a outra. Esses grupos são também “corporados” e “pessoas” à medida que são identificados com o corpo e a pessoa do ancestral-anaconda do qual derivam; indivíduo, linhagem, clã e grupo exogâmico são expansões-contrações da mesma pessoa fractal.<sup>4</sup> O patrimônio da casa compreende uma língua comum e um conjunto de nomes pessoais, cantos, rituais e mitos; espécies de mandioca, coca e yagé;<sup>5</sup> Jurupari, um conjunto de flautas e trombetas sagradas usadas na iniciação; e um conjunto de cocares e outros ornamentos.<sup>6</sup>

Para o olho e o ouvido, há pouco para distinguir a propriedade de um grupo da de outro. Em contraste com os Kayapó e Bororo, em que estilos específicos de ornamentos diferenciam casas ou clãs, aqui enfeites mais ou menos idênticos definem um regime regional no noroeste amazônico que envolve grupos de língua arawak e tukano. Grupos tukano não são diferenciados visualmente, mas sim verbalmente, por mitos e histórias de origem que conferem autenticidade às suas posses e sua continuidade, tanto por testemunhar sua aquisição em uma jornada ancestral de origem quanto pela identificação de itens de propriedade com o corpo do ancestral do grupo. Instrumentos Jurupari são seus pares de ossos, e os cocares de penas as cores de sua pele; ambos são manifestações do espírito (*ūsū*) do ancestral, do grupo e seus membros.

Se este não é o caso em outras partes da Amazônia, pelo menos aqui os objetos de fato representam partes ou aspectos de pessoas e relações entre pessoas: o clã e seu ancestral, os membros do clã e o clã em relação com seus afins. Mas essa personificação vai além, no sentido de que tanto os instrumentos Jurupari quanto os adornos cerimoniais são tam-

3 Vide, por exemplo, Howard (1991) e Mentore (1993) para os WaiWai, Turner (1969, 1995) e Verswijver (1992) para os Kayapó, Seeger (1975) para os Kîsêdjê (Suya), Erikson (1986) para os Matis e Montagner (1986) para os Marubo. Minha análise é inspirada nos trabalhos de Turner e Howard.

4 Vide também Hugh-Jones (1995: 233).

5 Banisteriopsis, um alucinógeno.

6 Estes últimos itens são hee gaheuni, “posses espirituais, valores”, objetos de uma ordem diferente dos bens ou posses ordinárias, gaheuni. Gahe-, “outro”, -uni, “coisa”, o que sugere um status alienável e relacional do Eu.

bém pessoas em si mesmos. De acordo com a narrativa de origem tukano, os ornamentos foram vomitados por uma divindade, adentraram o corpo da cobra-canoa ancestral como espíritos puros, viajaram rio acima a partir do leste, pararam ao longo do caminho para dançar e cantar e finalmente emergiram no centro do mundo como seres humanos completos, os ancestrais clânicos e filhos da divindade/anaconda ancestral.<sup>7</sup> Que adornos são como o sêmen de corpos-tubos, que a caixa de adornos plumários e a cobra-canoa são pessoas, casas e *continentes* de caráter uterino, que a jornada é uma gestação e que os enfeites são pessoas, tudo isso já está suficientemente claro. Ao contrário do que sugere Descola (2001: 112), essas objetificações e personificações são explícitas, bem entendidas localmente e não requerem uma “interpretação sofisticada do discurso simbólico” por parte do analista.

Enquanto heranças ancestrais que asseguram a continuidade com o passado, bem como a descontinuidade no presente, ornamentos e instrumentos Jurupari trazem as marcas das posses inalienáveis de Weiner (1992), aspecto também notado por Descola. Parcialmente correto, Descola sugere que os instrumentos Jurupari “podem constituir uma figura intermediária entre homossubstituição e heterossustituição: eles sozinhos representam algo mais, e eles sozinhos não podem entrar na rede de reciprocidade” (Descola 2001: 113, tradução minha) – a metade que falta são os ornamentos, que estão para o Jurupari assim como tubos para conteúdos, e que entram nas redes de reciprocidade.

Ainda que ambos operem no mesmo campo dialético de centro e periferia, consanguinidade e afinidade, os grupos cognáticos e endógamos, típicos de outras partes da Amazônia, tentam manter suas irmãs para si próprios e trazer de fora bens exóticos ou troféus como signos ou substância de corpos e identidades alógenos. Já os Tukano devem oferecer suas irmãs em casamento, mas tentam reter suas relíquias como personificações de suas próprias identidades. Os primeiros devem superar a diferença radical em um mundo onde a predação nega a troca; os segundos devem evitar a perda de diferença e identidade em um mundo de troca constante com outros similares.

A exogamia e a descendência patrilinear tukano apresentam um paradoxo: para reproduzir a si próprios, os grupos devem se encontrar e se fundir. Mas, para que isso ocorra, eles devem também permanecer separados e distintos. Esse paradoxo é parcialmente resolvido no balanço complementar entre os cultos de iniciação e a troca ritual. A cada geração, os cultos de iniciação sublinham a distinção entre relações de mesmo sexo dentro do clã e relações de sexo cruzado com esposas e afins, uma diferenciação primordial entre pessoas que, de outra maneira, corresponderiam a um tipo único em um sistema social comum; periodicamente as festas que têm lugar nas trocas rituais congregam os clãs em transações econômicas, matrimoniais e simbólicas necessárias para sua reprodução.<sup>8</sup> O paradoxo é também resolvido por meio da peculiar combinação do “manter-enquanto-se-dá” que as posses inalienáveis permitem (Weiner 1992, *keeping-while-giving*). Pessoas mantêm sua língua, mas oferecem falas – músicas, cantos e saudações formais; mantêm suas variedades de plantas, mas oferecem seus produtos – cerveja, coca e yagé – em trocas de hospitalidade; mantêm suas mulheres como irmãs, mas as dão como esposas; guardam seus instrumentos Jurupari ciosamente, mas os tocam ruidosamente;<sup>9</sup> exibem

7 Vide Umúsin Panlôn Kumu & Tolamã Kenhíri (1980).

8 Vide também Hugh-Jones (1995, 2001).

9 Eu observei uma ocasião em que instrumentos Jurupari foram trocados por um conjunto de objetos

seus adornos, itens mais alienáveis e contrapartes dos Jurupari, em performances que revelam e demonstram as capacidades de seus proprietários – enquanto artesões, parceiros de troca, homens de influência e seres dotados de potências ancestrais; e às vezes dispõem de seus enfeites estrategicamente como itens de troca em si mesmos.

Mulheres e riquezas foram antigamente os alvos principais de pilhagens intercomunitárias, e dádivas de riquezas proporcionavam proteção contra essas investidas;<sup>10</sup> trocas pacíficas desse tipo estabeleciam relações de afinidade ritual complementares à troca de irmãs entre afins. Homens influentes são por vezes capazes de substituir riquezas por irmãs ou serviço da noiva, uma forma restrita de “preço da noiva”. Tudo isso sugere que, em alguns aspectos, pares de flautas e adornos plumários são equivalentes a irmãs e mulheres: em diferentes contextos esses pares não são apenas “irmão mais velho/irmão mais novo”, mas também “marido/mulher” e “irmão/irmã”. Nisso, e nas suas práticas e exegeses rituais, os Tukano se parecem com os Gimi da Melanésia. No limite entre os polos da homossustituição e da heterossustituição, ambos trocam irmãs e bens rituais em conjunto, os Tukano tendendo ao primeiro, com troca próxima de irmãs, os Gimi ao segundo, com preço da noiva como substituto pela irmã verdadeira.<sup>11</sup>

Até aqui eu me concentrei em um nível estrutural geral. Para irmos além é necessário introduzir uma dimensão histórica e política. Ainda que os Barasana falem de seus clãs como donos coletivos de uma caixa de adornos plumários e um conjunto de flautas Jurupari, na prática esse ideal é nuançado por contingências históricas e por distinções hierárquicas. As pessoas afirmam que aqueles que constroem grandes casas de dança e controlam itens cerimoniais são idealmente pertencentes aos clãs mais elevados hierarquicamente – são os chefes, dançarinos e cantores que têm o direito a essas prerrogativas. Até certo ponto isso é verdade, mas reivindicações de senioridade e os direitos que implicam dependem de genealogias míticas que podem ser desafiadas por rivais.<sup>12</sup> Além disso, nem todos os de alta hierarquia possuem o poder e a influência para mobilizar os recursos humanos necessários para construir casas grandes e de prestígio, e nem todos que o conseguem controlam ao mesmo tempo uma caixa de adornos plumários. Grupos perdem suas riquezas através de roubos e incêndios ou as dispersam via demandas de troca, e, em todos os casos, à medida que os grupos se segmentam, suas riquezas são herdadas por indivíduos particulares vivendo em casas particulares.

Assim como no alto Xingu, onde a chefia, ainda que herdada, requer a demonstração de qualidades de liderança e onde pleitos por legitimidade podem ser manipulados e desafiados,<sup>13</sup> no Uaupés status político e hierárquico diz respeito tanto à atribuição quanto à conquista. Os itens cerimoniais e o trabalho articulado de clãs menores e de grupos Makú associados são formas de riqueza e são ambos simbolizados em grandes casas, elas próprias resultado do trabalho e pré-requisito para os encontros rituais onde a riqueza é

---

indígenas e mercadorias ocidentais.

10 Vide também Howard (1991: 131, nota 7).

11 Vide Gillison (1981) e compare Hugh-Jones (2001).

12 Esses desafios tipicamente afirmam que aquele que reivindica a senioridade é, na verdade, alguém que não nasceu da anaconda ancestral, mas de um grupo que enganou seus superiores para que estes os chamassem de “irmãos mais velhos”. Bidou (1976) fornece uma discussão extensa acerca desse tipo de debate entre os Tatuyo. Ver também Chernela (1996) para os Wanano.

13 Vide Heckenberger (2005: 105-106) e Coelho de Souza (1995: 181-183).

exibida. Para manter seu status e garantir sua continuidade através do tempo, um clã ou “casa” de alta hierarquia deve tomar sua riqueza ritual como estática, como relíquias permanentes; mas, para garantir sua reprodução, deve ao mesmo tempo ativar essa riqueza por meio de sua exibição e de seu investimento em alianças. Para se tornar alguém influente, um homem deve construir uma casa de dança e adquirir controle sobre ornamentos rituais. Herança é um modo de obtê-los; fabricação, troca e venda são outros meios.<sup>14</sup> Os que controlam uma caixa de adornos plumários podem dominar os processos rituais em um dado território e exercer influência sobre seus agnatos e afins.<sup>15</sup>

### A caixa de ornamentos como operador cosmológico

As grandes casas que detêm ornamentos rituais e instrumentos sagrados atuam como pontos focais e centros cerimoniais. Seu status como centros sociopolíticos também apresenta uma dimensão cosmológica, que é encapsulada na caixa de adornos plumários que possuem, o análogo das relíquias focais nas sociedades-casa da Indonésia (McKinnon 2000). A caixa é suspensa sobre o centro da maloca, o “assento do sol poente” próximo ao poste de luz e sobre a área onde o cocho de caxirí, outra manifestação da cobra-canoa, é mantido, onde pessoas importantes são enterradas em canoas e ao redor do qual se dança. Penas são fontes de luz e são enterradas com os mortos. A caixa é o coração, *üsü*, da casa concebida como um corpo, e, em termos cosmológicos, o centro da casa é também o centro do mundo. Esse mundo é às vezes retratado como uma aldeia com quatro casas nos pontos cardeais e uma quinta no zênite. Essa quinta casa, a própria caixa, é a casa e o corpo da divindade-trovão que vomitou os adornos.<sup>16</sup> A caixa é, assim, uma casa em miniatura, um microcosmo e um centro cósmico verticalmente localizado (Helms 1993) que concentra propriedade espiritual e poder ancestral, tornando-os tangíveis e visíveis. Constitui-se como um dentre uma série de continentes – corpo, caixa, cocho de caxirí, cobra-canoa, casa – que evocam um ao outro, são ordenados pelos mesmos princípios abstratos e estão encaixados em uma relação fractal entre si, ora como continente, ora como conteúdo. Esse centro vertical, que evoca os pássaros, encontra-se em relação complementar com os instrumentos sagrados que, como evocação dos peixes, são guardados em um espaço horizontal distante, no fundo de um riacho na selva. Penas cobrem o corpo, e flautas são ossos; quando trazidos para a casa e vestidos como adornos, um movimento análogo à jornada de origem mencionada acima, esses ossos ancestrais despertam e ganham vida para cantar e dançar.

Esses movimentos transformadores entre centro e periferia, alto e baixo, indicam que a caixa de adornos plumários é também um operador espaçotemporal, aspecto confirmado em dois mitos que a correlacionam com a origem da palha de teto, do sono e da noite.<sup>17</sup> Para obter palha, os primeiros seres pré-humanos visitaram o Dono do Caraná (palmeira da qual se retira a palha), um pássaro gigante cujas penas correspondem às diferentes

14 Ao invés de os fazer, os Cubeo compram seus enfeites de seus vizinhos (Goldman 1979: 153).

15 Vide também Århem (1981: 85).

16 Vide também Hugh-Jones (1995: 234-5).

17 Vide por exemplo Correa (1989: 37-39, Kawiyeri; 1996: 343-345, Taiwano; 1997: 60-65, 151-154, 167-170, Cubeo); Diakuru & Kisibi (1996: 93-100, Desana); Stephen Hugh-Jones (1979: 267-268, Barasana); Umúsin Panlõn Kumu & Tolamã Kenhiri (1980: 109-112, Desana).

variedades de folhas de palmeira que fornecem a palha de teto, cada variedade sendo propriedade de um grupo diferente. Ele lhes deu folhas e ornamentos de dança fechados em uma caixa, dizendo para não abrirem antes de chegar em casa. Mas claro que abriram. As folhas voaram, espalhando-se por todos os lugares onde são encontradas hoje e trazendo com elas certas doenças de hoje em dia. Eles cobriram sua casa com folhas, fazendo com que seu interior se tornasse escuro como a noite, e usaram os enfeites em uma festa para celebrar a ocasião.

No caso do sono e da noite, os mesmos seres pré-humanos estavam cansados de viver em uma claridade perpétua. Eles visitaram o Dono da Noite e do Sono, um ser identificado com grilos ou sapos que cantam à noite, o qual mantinha a noite e o sono em uma caixa de adornos. A cada noite, para marcar a passagem do tempo, ele batia na caixa com um chicote e cantava enquanto a caixa se movia lentamente pelo piso. Primeiro, ele lhes deu uma panela cheia de doenças e depois, em troca de sua irmã em casamento, lhes deu a noite e o sono fechados como ornamentos de plumas em uma caixa ou panela. Novamente, ele lhes diz para não abrirem a caixa antes que chegassem em casa, mas novamente eles abriram. A noite voou e cobriu a terra com escuridão e chuva. A normalidade é restaurada através de danças e cantos, tanto pelos cantos das criaturas noturnas que marcam a passagem do tempo até o nascer do sol, ou por seres pré-humanos que entoam a estrofe de fechamento de um canto que é cantada ao amanhecer.

Esses mitos tomam a mesma forma básica, uma ordem não obrigatória que leva a uma mudança de micro para macro-espaco e a uma transição abrupta e perigosa de luz para escuridão, que é subsequentemente revertida pelo cantar. O mesmo ocorre nas danças: em tempos normais, os adornos de plumas e os poderes espirituais que eles representam estão estáticos e “adormecidos”; nos rituais a caixa é aberta, a maloca se expande a proporções cósmicas, e os ornamentos são distribuídos aos dançarinos que, assim, assumem a estatura e as qualidades dos espíritos. Dançando em círculos, pela periferia da maloca, eles marcam sua estrutura espacial e a animam como um centro cósmico estável. A passagem do tempo é marcada por uma sequência estrutural de canto e dança que termina ao amanhecer, quando a normalidade é restaurada. Em suma, esses mitos tornam claro que a caixa de ornamentos de plumas é um operador espaçotemporal, uma manifestação do sol, um ser vestido com uma coroa brilhante de plumas que ordena a passagem do tempo. Assim, o uso e a exibição de ornamentos durante as trocas rituais referem-se, por um lado, a relações sociopolíticas em curso entre grupos e indivíduos e, por outro, ao contato com forças sobrenaturais e à expressão de uma ordem cosmológica, uma troca entre os vivos e uma troca entre estes, os espíritos e os mortos.

## **Fazendo corpos, fazendo coisas**

Como em qualquer outra parte da Amazônia, no Uaupés a habilidade de fabricar objetos que são ao mesmo tempo úteis, decorativos e imbuídos de significado esotérico é a marca do status adulto e da própria civilização como tal. Como Guss (1989: 70) nota para os Yekuana, competência técnica e simbólica vão lado a lado, de modo que líderes e especialistas rituais são aqueles que demonstram maior competência na produção de bens. Pessoas em reclusão pubertária ou de pós-iniciação passam seus dias fazendo cois-

as – cerâmica no caso das meninas, cestaria no caso dos rapazes – e são sistematicamente treinados, um treinamento que é tão intelectual e espiritual quanto técnico. Sentar tranquilamente e criar objetos são uma forma de meditação que fornece *insights* acerca da interconectividade entre objetos, corpos, pessoas, malocas e mundo. Esse treinamento e aprendizagem continuam até a vida adulta e logo avançam para técnicas mais especializadas – fala formal, oratória, canto e dança. O período que se segue à iniciação é um tempo favorável para o jovem adulto fabricar objetos cerimoniais, uma atividade potente e perigosa cuja contraparte feminina é a produção de pintura vermelha: ambas as atividades envolvem um estado corporal análogo ao da menstruação.

A reclusão que se segue à primeira menstruação e à iniciação é um processo de transformação no qual o corpo é treinado para fazer objetos de beleza e é ele mesmo tornado um objeto de beleza. Beleza é uma qualidade social e não natural: materiais naturais como as plumas só se tornam belas quando são transformadas, uma socialização da natureza paralela à maneira pela qual a produção de objetos e o uso de ornamentos socializam o corpo. A relação recursiva entre o corpo e os objetos que corpos produzem é manifesta na decoração de certos objetos rituais à maneira de corpos. Os desenhos negros, ao estilo daqueles dos trançados, aplicados à pele dos dançarinos também são pintados nos bancos em que eles se sentam. As extremidades das flautas Jurupari são vestidas com os mesmos cocares daqueles que as tocam. A mesma relação é também sublinhada no discurso xamânico, no qual o corpo é retratado como um objeto – uma cesta a ser preenchida com conhecimento e sabedoria; um banco sólido e firmemente fixado no solo – ou um conjunto de objetos (flautas, bancos, cuias, cestas, que correspondem a suas partes e órgãos internos – ossos, pélvis, coração e pele).<sup>18</sup> Esse modo de pensar se sustenta sobre uma analogia geral e penetrante feita entre corpo e maloca: o telhado é a cabeça, dedos e plumas; os esteios são ossos; e as portas os orifícios; de modo que todos os utensílios caseiros são partes do corpo.<sup>19</sup> Objetos fluem dos dedos como o som flui das flautas e as pessoas fluem das malocas. Fabricar coisas é também autofabricação e fabricação do mundo. Em seguida, passarei a uma exploração desse ponto em relação ao corpo decorado que é exibido nas danças rituais.

## O corpo decorado

Nas danças rituais, os homens mais jovens usam uma coroa de palha circundada com penas de tucano vermelhas e amarelas e um diadema de penas amarelas de japú com duas penas vermelhas de cauda de arara no meio. Homens mais velhos usam o conjunto completo de ornamentos. Começando pela cabeça, esse conjunto é formado pelos seguintes itens: na testa está a) uma coroa de penas amarelas e vermelhas de arara com uma base inferior de penugem branca; atrás desta vem b) uma pluma de cauda de garça em uma base de cabelo humano e de macaco; c) uma pena vermelha de cauda de arara amarrada com um penacho branco; d) um osso tubular de onça preenchido com pelo de onça; e) uma vareta envolvida em penugem branca com duas penas amarelas ou verdes no topo; pendendo na nuca estão f) uma asa branca de garça e g) feixes de cordas de pelo de ma-

18 Vide Hugh-Jones (2009).

19 Vide Hugh-Jones (1995).

caco e preguiça; no bíceps esquerdo estão h) um bracelete de pelo de macaco com penas amarelas de japú, chocalhos de caracol e asas de besouro na ponta; ao redor da cintura está i) um cinto de dentes incisivos de onça ou queixada com j) um avental pregueado feito de entrecasca com desenhos vermelhos pendendo até abaixo dos joelhos; amarrado no tornozelo direito está k) um chocalho de casca de certo tipo de castanha; a decoração corporal é completada com tiras de entrecasca nos tornozelos e ervas aromáticas presas no cinto e nos braceletes.

Esses itens são propriedade comunal do clã, e cada dançarino usa o mesmo traje. Além disso, cada um usa um conjunto de acessórios individuais. Brincos para as orelhas feitos de cana (*cane ear-plugs*) com penas amarelas e vermelhas e brincos feitos de lâminas de cobre polido,<sup>20</sup> um colar de dentes de onça ou triângulos prateados polidos, um pingente cilíndrico de quartzo em um colar de sementes, braceletes de semente de palmeiras, braceletes de pele de lagarto nos pulsos, cordões de miçangas de vidro ao redor do pescoço e pulsos, e ligaduras em ocre nas panturrilhas, os dois últimos itens sendo feitos por mulheres. Hoje, muitos dançarinos também usam itens de manufatura ocidental – toalhas drapeadas sobre os ombros, lenços na cabeça ou no pescoço, e até mesmo camisetas, shorts e sapatos.

Feitos pelo seu proprietário ou adquiridos por troca, esses acessórios indexam a personalidade do dançarino, sua história de vida, sua riqueza, influência e contatos, bem como suas habilidades enquanto caçador, artesão ou nas relações da troca. Cada acessório condensa histórias de caçadas, fabricação, posses anteriores e intercâmbios; e o mesmo se aplica aos ornamentos de posse coletiva, cada um dos quais também veiculando a biografia e a genealogia de um mito.<sup>21</sup> Ornamentos não são apenas partes de corpos sobre diferentes partes do corpo, são também elementos distribuídos das vidas e identidades de pessoas individuais e coletivas, as contrapartes visuais dos nomes. Assim como os itens que vestem, os nomes dos dançarinos derivam de três diferentes fontes. Primeiramente possui o espírito secreto ou nome secreto de um ancestral que faz parte de um conjunto limitado que seu grupo possui, a contraparte dos ornamentos de posse coletiva; em segundo lugar conta com um ou mais apelidos dados por seus parentes ou afins próximos, as contrapartes de seus acessórios pessoais; finalmente, possui um nome estrangeiro, dado por um missionário ou comerciante, que são a contraparte de sua vestimenta ocidental.<sup>22</sup>

Olhando para o dançarino como um todo, vemos que os ornamentos principais que usa se agrupam ao redor da cabeça e das genitais, chamando atenção para essas áreas e emoldurando o torso, ponto enfatizado por um contraste entre ornamentos e pintura. A demarcação do espaço corporal se estende para os braços e pernas, de modo que o torso central é delineado por dois círculos, um interior – marcado pelos braceletes na parte superior dos braços e ligaduras nas panturrilhas – e um exterior – marcado por tiras nos pulsos e tornozelos, áreas de divisão que terminam nos dedos em dispersão. Esses círculos concêntricos marcados no corpo evocam os compartimentos familiares que ficam ao redor do espaço central da maloca como fronteiras entre casa, pátio, roçados e floresta circundante. A progressão vertical é marcada tanto visualmente, no contraste geral entre corpo pintado e cabeça emplumada, quanto substancialmente, por pinturas, sementes,

20 Vide Bidou (1996) para uma análise destes.

21 Vide Hugh-Jones (1992).

22 Vide Hugh-Jones (2006).

entrecasca e dentes, oriundos de roças, plantas e animais terrestres, na parte inferior do corpo, enquanto a parte superior e a cabeça levam ornamentos feitos a partir de pássaros e macacos.<sup>23</sup>

Em suma, no noroeste amazônico encontramos a mesma associação entre organização do espaço corporal, espaço social e cosmos que encontramos entre os Yekuana, Wai-Wai e Kayapó, e, em cada caso, os princípios básicos e os processos que eles ordenam são bastante semelhantes.<sup>24</sup> O espaço-tempo tukano é organizado por meio de princípios linear e concêntrico combinados – com um eixo linear ou vertical que vai no sentido leste-oeste ou cabeça-dedo do pé e que secciona uma série de círculos concêntricos que vão de centro a periferia. O eixo linear relaciona-se com o ciclo vital, iniciação, descendência e hierarquia, enquanto a concentricidade corresponde aos processos complementares, cíclicos e reversíveis de casamento, afinidade e troca<sup>25</sup> No ciclo da vida humana, e para pessoas individuais, processos lineares são irreversíveis. Através das gerações, eles são replicados em um nível coletivo e, no espaço-tempo cosmológico da caixa de plumas, em que rios e substâncias corporais fluem em ambas as direções, eles são trazidos à tona por meio da complementaridade reversível de sexo, gênero e troca e dos ciclos diurnos e sazonais.

## Pelo e Dente

Enfeites são feitos de plumas, pelos, ossos e dentes de animais e pássaros caçados, a maioria dos quais também é consumida como alimento. A partir do momento em que é tratado por um xamã, sua carne pode ser consumida com segurança. O que não pode ser consumido é, de um lado, seu sangue ou vitalidade e, de outro lado, suas cores, roupas, capacidades e identidades inalienáveis, propriedades que são expressas na noção de *küni oka*, um conceito que, assim como os brasões de armas heráldicos, combina escudo, armadura, roupa, desenho, identidade e poder.<sup>26</sup> As “armas” ou identidades inalienáveis dos animais, seu pelo ou plumas, devem ser queimados para retornarem a suas malocas espirituais ou então convertidos em identidades humanas na forma de enfeites. Mulheres cozinham a substância interior dos animais e pássaros enquanto comida e domesticam seus filhotes como *minia*, que significa tanto “pássaros” quanto “animais de estimação”. Seus maridos manipulam as peles e penas dos animais e os ossos de sua parte mais interna, de modo a domesticar e se apropriar de suas identidades: assim, tanto as flautas Jurupari quanto os ornamentos são chamados também de *minia*, animais de estimação dos homens. Maridos também “consomem” suas esposas deixando suas identidades intactas, mas apropriando-se das crianças dela como suas próprias. O intercâmbio de substância e identidade, Eu e outro, dentro e fora, com o mundo animal apresenta continuidade com a troca de mulheres, riquezas e identidades entre humanos.

Genericamente, ornamentos são *maha hoa*, “penas de araras”. Araras são pássaros prototípicos, animais de estimação por excelência e próximos aos humanos, espíritos e ances-

23 Quando penas negras de mutum que habitam o chão são utilizadas nos enfeites tukano, eles são regularmente colocados na base.

24 Vide Guss (1989), Howard (1991), Turner (1969, 1995).

25 Vide Christine Hugh-Jones (1979).

26 Vide Viveiros de Castro (1998) e Hugh-Jones (1996) sobre roupas como capacidades e identidades.

trais.<sup>27</sup> *Hoa*, em sentido abstrato, significa “excrescência, crescimento, cobertura”; concretamente significa “penas, pelos, barbatanas, cobertura florestal e bolsas ou recipientes”.<sup>28</sup> Desse modo, os ornamentos de cabeça representam e enfatizam a noção de “cabelo” em todos os seus sentidos, uma extensão forte e excessiva do cabelo sobre a cabeça, uma peruca que contrasta com a pele lisa da face e do corpo, de onde o cabelo é cuidadosamente removido.<sup>29</sup> Condensada e sintetizada nesse cabelo, acha-se toda uma gama de experiências cotidianas – a capacidade de nadar e voar; fertilidade, energia, vitalidade; identidade de gênero, sexualidade, processos de crescimento e temporalidade –, os ciclos reprodutivos, a migração e maturação dos peixes e pássaros, o cabelo cortado da puberdade, o cabelo comprido e livre da juventude, o cabelo amarrado dos adultos e o cabelo grisalho dos anciões.

Pessoas com mais conhecimento apontarão que o cabelo é uma manifestação de espírito e alma; que os cordões de pelos dos braceletes emplumados são caminhos de comunicação através do cosmos os quais permitem aos xamãs abrir as malocas dos animais e liberar a caça; que o caminho de leite é o cabelo da divindade Xamã Mulher; que o cabelo na base das plumas de garça é cortado de garotas na primeira menstruação; e que a própria visão do cabelo faz as mulheres menstruarem da mesma maneira que a visão dos instrumentos Jurupari faz com os homens<sup>30</sup> – em resumo, em um registro visual e cromático, o cabelo é o equivalente a tudo que o Jurupari representa em um registro sonoro. O osso tubular de onça cheio de cabelos, uma flauta Jurupari em miniatura que se usa na cabeça, sugere que os enfeites são contrapartes públicas e visíveis das flautas secretas do Jurupari.<sup>31</sup> Um desenho desana do Jurupari vestido como um dançarino com sons “plumários” emanando de seu corpo sublinha isto claramente.

Temas de fertilidade, crescimento, processo e periodicidade que derivam de relações complementares são também expressos por cores. Plumagens brilhantes são colocadas sobre o cabelo negro humano. O amarelo e o vermelho da coroa frontal, as cores dominantes dos enfeites, são as cores do sol, da energia e da vitalidade. Amarelo também é a cor dos povoados humanos. Negro é a cor da noite, da morte e da floresta (“cabelo”). Em relação aos espíritos e animais, humanos são escuros e sem cor e por isso precisam de pintura e decoração – estão a meio caminho entre origem e destino, entre o peixe proto-humano que tem pinturas vermelhas e pretas e os espíritos pós-humanos que possuem plumas. Em relação aos homens, mulheres são escuras e sem cor, mas nas pinturas que elas produzem possuem uma superabundância de cores. O amarelo-vermelho da faixa emplumada frontal contrasta com o branco das penas e asas de garça que pendem atrás.<sup>32</sup> Do mesmo modo

27 Em Barasana, pessoas são *masa*, e araras *maha*; em línguas vizinhas, pessoas são *maha*, e araras *ma'a*. Esse deslizamento fonológico parece seguir uma identidade simbólica e é uma reminiscência do famoso tropo Bororo – vide Turner (1991).

28 Dessa forma, em *güda-hoa*, estômago, útero; *waheri-hoa*, escroto; *waso-hoa*, saco de roupas.

29 Vide O’Hanlon (1992) para perucas semelhantes no contexto melanésio.

30 Vide Stephen Hugh-Jones (1979).

31 Compare as flautas Gimi grampeadas com pelos pubianos femininos (Gillison 1993: 180). Durante a dança *oko-wewo* (“flauta-de-pã da água”) que finaliza o ciclo iniciatório, os dançarinos barasana carregam na mão direita esses ossos de onça vestidos com rufos de plumas de japú, que são utilizados para decorar as pontas das flautas Yurupari.

32 Este contraste é reduplicado nas cores da coroa emplumada frontal (a); no penacho branco acima da pena vermelha do rabo de arara (c); e no topo amarelo em contraste com a haste branca mais abaixo.

que as garças migrantes, cujo aparecimento e reprodução delimitam o verão, constelações de garça marcam o começo e o fim das chuvas.<sup>33</sup> Amarelo é a cor da gordura e do sêmen, do verão e do Sol criador, Pai Terra que fertiliza sua consorte Mulher Xamã, a Terra, com sua luz e calor. Branco é a cor dela, a cor do leite, da mandioca, das nuvens e chuva e da fria e escura estação chuvosa – seu fluxo menstrual que reverbera no cabelo disposto na base da pluma de garça. Assim como vermelho e amarelo, o branco e o preto são considerados como um par e também denotam morte ou decadência.<sup>34</sup> A relação complementar e alternada entre dia e noite, o verão e as chuvas, homem e mulher, parente e afim, marcada na cor dos enfeites, também está contida na caixa de plumas, uma caixa de Pandora que traz as relações sexuais e as doenças, a alternância entre a vida e a morte.<sup>35</sup>

Ao vestir os dentes e ossos de predadores como troféus, os dançarinos apropriam-se dos poderes agressivos dos animais, assim como se apropriam dos atributos dos pássaros que cantam, dançam, voam e fazem a mediação entre domínios cósmicos. Em sentido geral, os dentes juntam-se às plumas, cabelos, garras e unhas como índices de crescimento, vitalidade e sexualidade, mas seu posicionamento na área genital sugere uma ligação particular entre agressão e potência sexual. Em outro registro, a síntese complementar de plumas e dentes, beleza e agressão, indexa o estado interior do dançarino, um equilíbrio delicado entre amizade e hostilidade. Mais genericamente, isso se relaciona aos papéis rituais complementares entre dançarino e guerreiro e a dois ideais opostos de masculinidade: a compreensão tolerante do dono de maloca (*ühü*) e a autoafirmação beligerante do guerreiro, o homem de fúria (*guamü*). Compreensão e autoafirmação também encapsulam dimensões diferentes da personitude e de orientações perante o mundo, estando a primeira característica ligada à receptividade, ao ver, ao ouvir e ao identificar-se com os outros, que é esperado dos anfitriões; a segunda com o ruído, a fala e o autoengrandecimento e exibição, que se espera de seus hóspedes.<sup>36</sup>

## Pinturas

Em conjunto, pelos e plumas, dentes e ossos são as partes mais duras e duráveis do corpo humano. Nesse sentido, elas estão em marcado contraste com o outro componente principal da decoração corporal, a pintura efêmera. Os ornamentos descritos acima derivam da floresta, são feitos por homens e são prerrogativas exclusivamente masculinas. Eles se dispõem em conjuntos uniformes, e seu uso determina o grupo de dançarinos como uma unidade de mesmo sexo, um clã ou segmento de clã, que está em continuidade com seus ancestrais e diferenciado internamente por pequenas variações no nível dos acessórios. Já a pintura vem das plantas dos roçados, é posse e produção das mulheres, tendo o ato de pintar o corpo de outro conotações de afinidade e de sexo cruzado.

Dois tipos de pintura são utilizados nas danças: um pó vermelho-escarlate e um líquido corante azul-negro. Ser pintado com tinta vermelha é um ato de renovação e, assim

33 Vide Hugh-Jones (1982: 186).

34 O termo *barasana botise*, “branco”, é cognato com o termo *tukano boâ-*, apodrecer.

35 No mito, cores alternadas em um colar de sementes conotam tanto periodicidade quanto sequências de estrofes de canções – vide, por exemplo, Diakuru & Kisibi (1996: 94-100).

36 Ver Turner (1991) para um contraste *kayapó* análogo entre valores de “beleza” e “dominação”.

como em qualquer outra parte da Amazônia, é marca de visibilidade, sociabilidade, prontidão, atividade física e engajamento e de um corpo aberto a intercursos sociais. Vermelho é a cor do sangue, identificado com sangue menstrual, uma substância que fortifica o sangue e produz a pele, um índice de vitalidade. Por outro lado, com sua cor associada ao sono, à noite, à morte e à decadência e pelo fato de que leva várias semanas para desaparecer, a pintura negra denota periodicidade e estados de transição.<sup>37</sup> Em outros contextos, a pintura negra é utilizada para proteger as pessoas do perigo, disfarçando seus corpos e tornando-os invisíveis. Enquanto cobertura ou escudo e como marcador da reclusão pubertária, concentra mais intensamente conotações de fechamento e de suspensão da existência social usual e de interação com os outros.

Cada dançarino aplica tintura vermelha nas suas têmporas e pinta seu próprio rosto com desenhos em vermelho que lhes são próprios. Junto a seus enfeites privados, esses desenhos expressam seu caráter e individualidade. O dançarino também cobre suas mãos, pulsos, pés, tornozelos e joelhos em negro uniforme. Junto às ligaduras, essas áreas uniformes de negro nos joelhos e tornozelos segmentam o corpo e cobrem os dedos e juntas, pontos por onde a alma pode fugir dos ossos tubulares, similares a flautas. Física e socialmente, a abertura do corpo deve ser cuidada e controlada.

O dançarino então pede para uma mulher pintar seu corpo. Ela aplica uma camada de pó vermelho antes de pintar desenhos pretos lineares nas suas panturrilhas, coxas e braços. A mulher que o pinta não pode ser sua mulher e de preferência ela é sua *henyerio*, uma amiga cerimonial e afim honorária, uma das que primeiramente o pintou quando ele deixou a reclusão pós-pubertária.<sup>38</sup> A *henyerio* é também sua parceira de troca, que lhe fornece colares de contas e as ligaduras que fazem com que suas panturrilhas pareçam fortes e sedutoras. As afins femininas de um homem o distinguem de seus pares da mesma maneira como as parceiras de dança temporariamente segmentam a linha contínua dos dançarinos.

Assim como a caixa de plumas, cuja abertura explosiva denota uma mudança em escalas cósmicas de tempo e espaço, o corpo decorado do dançarino também opera sobre escalas. Usando ornamentos cujos materiais derivam de todas as partes do cosmos, ele condensa em seu corpo um microcosmo, assim como este se expande em proporções macrocósmicas e sua identidade comuta entre Eu e ancestral – ao mesmo tempo parte e todo em uma escala singular que vai do indivíduo à linhagem, ao clã, ao grupo exogâmico e finalmente a todos os grupos tukano.

Enquanto posses inalienáveis associadas com ancestrais em malocas de pedra e enquanto objetos feitos de dentes, cabelo e ossos duráveis, enfeites corporais são “ícones de permanência” (Weiner 1992: 8).<sup>39</sup> Em uma série encaixada de relações parte-todo, o que está unido em um nível do corpo total está dividido no nível seguinte. De um ângulo geral, enfeites agregam-se ao redor das partes duras e ósseas do corpo, crânio, articulações e genitálias, enquadrando as partes mais moles e carnis, que são cobertas de pinturas efêmeras. No nível seguinte, esse contraste maior é reduplicado em cor e pintura: o contraste entre as plumas amarelo-vermelhas e brancas de diferentes enfeites da cabeça é

37 Vide Stephen Hugh-Jones (1979).

38 Vide Stephen Hugh-Jones (1979).

39 Vide Helms (1993: capítulo 11), sobre durabilidade tangível.

reduplicado em cada um; pinturas vermelha e preta são combinadas, mas áreas uniformes de preto nas articulações duras das mãos, joelhos e cotovelos se realçam face a desenhos de preto e vermelho misturados que aparecem nas partes mais moles do tronco, braços, antebraços, panturrilhas e coxas.

A totalidade do corpo decorado do dançarino apresenta, assim, uma síntese e um balanço de opostos, encapsulados em pares de enfeites, que, por sua vez, fazem par com as pinturas. Assim como irmão-irmã ou marido-mulher, os pares de enfeites são marcadamente generizados, o que se evidencia nas suas atribuições de posse e de produção. Vermelho e preto são implicitamente generizados em sua complementaridade. Alguns aspectos desses processos de pareamento e síntese foram discutidos acima em relação à temporalidade e à modulação entre abertura e fechamento. A seguir tratarei de sua relação com o Eu físico e social.

## O Eu, a Autoapresentação e a Exegese

Para os povos tukano, peixes, cobras, pássaros, palmeiras e corpos humanos são todos tubos. Corpos humanos são feitos de outros tubos, os ossos dos braços e pernas, as vísceras, o pênis e a vagina. A vida é algumas vezes imaginada como uma passagem através de um tubo, e o que os tubos produzem é a vida humana ou sua “alma” (*üsü*) em todas as suas manifestações, não apenas sêmen e crianças, mas também cabelo, respiração, fala, canto, música, mercadorias, enfeites e pinturas, as belas e cromáticas criações dos homens e mulheres que fluem de seus tubos. Os protótipos de todos esses tubos são Jurupari, um “pênis” que produz vento, som e cores como “sêmen” tal como as palmeiras produzem frutas coloridas e folhas como penas. Porém, se Jurupari e seus produtos se referem à “cosmologia”, devemos entendê-los não em termos transcendentais ou estruturais, mas como um constructo teórico geral ou como uma maneira indígena de falar sobre processos sociais, capacidades humanas e dinâmicas psicosssexuais, sobre as maneiras como as pessoas “mostram aquilo de que são feitas”.

No entendimento tukano da concepção, os ossos e a alma vêm do sêmen do pai, enquanto a vitalidade, o sangue, a carne e a pele vêm do sangue da mãe. O primeiro é derivado da medula, e o último do útero e da vagina. Sêmen, assim, vem dos ossos dos homens como plumas de seu Jurupari; o sangue e a pintura vermelha das mulheres vêm do Jurupari das mulheres. Ossos interiores, uma manifestação durável do corpo do clã, são vestidos e complementados com carne e pele efêmeras oriundas de fontes maternas e afins externas, moldados por ligaduras de panturrilhas cobertas com desenhos fornecidos por mulheres afins. Acima e além da pele pintada, enfeites plumários, os produtos exteriorizados dos ossos internos, aparecem como mais uma camada, *hoa*, tanto “cabelo” como “saco”. Em um sentido geral, a decoração sobre o corpo exterior representa seu interior e as relações sociais que esse interior implica, assim como as pessoas que ele constitui.

Como uma cebola, as pessoas – sua medula, osso, carne, pele, pintura e plumas – formam uma série de níveis concêntricos, ora continente, ora conteúdo. E aqui ornamentos de pluma apresentam alguma ambiguidade. Eles são centrais na maloca, mas periféricos em relação ao Jurupari na floresta; eles derivam tanto de si próprios, roupas inalienáveis

que englobam em si conexões afins, quanto partes alienáveis de afins que podem ser destacados de suas pessoas e anexados ao Eu como parte de sua própria pessoa e identidade. Assim como as pessoas das Ilhas Marquesas são embrulhadas em imagens por seus parentes matrilineares (Gell 1998: 215), também os corpos tukano são embrulhados em “roupas” – carne, pele pintada, ornamentos plumários – fornecidas por seus afins. Esse embrulho estende-se ao teto de suas malocas, outra forma de plumas, também providenciadas por seus afins.<sup>40</sup> Como um correlato da patrilinearidade e da exogamia, os Tukano são “dotados” com partes de outros e “carregam” ou “dotam” outros fazendo eles próprios parte desses outros em um processo incessante de encadeamento (Wagner 1991: 163).

O Eu físico incorporado nos ornamentos é também um Eu social, expandido e engrandecido por esses ornamentos, exteriorização dos aspectos do Eu que estão distribuídos na pessoa. Os Barasana falam de cabeças e corpos de pessoas sendo envolvidos por uma aura. Podemos entendê-lo como um enunciado sobre suas personalidades, como elas emergem através da exteriorização de seus corpos, de sua aparência, palavras e comportamento, daquilo que fazem e fabricam. O traje do dançarino é como uma hiperforma dessa aura, assim como a linha movente de dançarinos completamente trajados e enfeitados é a quintessência da beleza, completude, poder, saúde, vitalidade e energia humanas. Enfeites são metonímias e índices de poderes, capacidades e identidades ancestrais, e aqueles que os usam se tornam operadores espaçotemporais engrandecidos, apropriando para si mesmos qualidades espaçotemporais condensadas na caixa de ornamentos plumários. É por essa razão que comecei este artigo com uma discussão sobre o significado do controle dos ornamentos.

Ornamentos são veículos e índices de controle sobre o mundo natural e sobre o ambiente social. Eles são a contraparte das pessoas engrandecidas em proporções cósmicas e são extensões e expansões do Eu que atraem, persuadem e estendem sua influência sobre os outros, com a aparência e os cantos dos dançarinos apresentados como dádivas virtuais que atraem sexo, comida, riqueza e mulheres, os prêmios da troca cerimonial.<sup>41</sup> Para Gell (1998), a arte é uma tecnologia de encantamento usada em uma guerra psicológica, com os objetos de arte sendo extensões distribuídas de vários agentes e índices de suas capacidades e intenções. O que nós chamamos de “beleza” é, assim, política, um veículo e manifestação de poderes e intenções, teoria que está de acordo com as visões e práticas tukano. Assim como caçadores se pintam para se disfarçar e seduzir e cercar sua presa, também os dançarinos se decoram para atrair e capturar outros nas redes de suas intenções. Gell nos lembra de que pessoas vivas podem também ser objetos de arte, ponto que é especialmente relevante no presente contexto. De minha parte, adicionaria que a arte corporal é tanto cosmética quanto cosmológica e concerne também a princípios de ordem, equilíbrio e complementaridade.

Trocas cerimoniais são “torneios de valor”, exibições mútuas em que indivíduos e coletividades ativam seus nomes, suas riquezas e suas capacidades para impressionar e influenciar outros, que consomem e avaliam essas performances enquanto, ao mesmo tempo, apresentam as suas. Na Melanésia, onde a disparidade entre arte elaborada e fraca exegese verbal tem sido frequentemente notada, a análise antropológica da arte procede tipicamente a um nível estrutural para produzir interpretações que podem não ser verbalizadas ou entendidas por seus criadores. Por outro lado, onde povos indígenas in-

40 Vide Hugh-Jones (1995).

41 Vide Howard (1991) e Munn (1986).

troduzem palavras na arte, trata-se mais de avaliação do que interpretação e significado (O'Hanlon 1992). Previsivelmente, as avaliações de bem-estar, força e uníssono que os Barasana acionam quanto às ornamentações corporais em suas trocas rituais são muito semelhantes àquelas relatadas para as terras altas da Papua-Nova Guiné.<sup>42</sup>

Em sua insistência sobre a essência visual da arte e de que esta corresponde a uma forma de ação instrumental, Gell está correto em seu ceticismo quanto aos modelos linguísticos que tomam a arte como uma “linguagem” ou um “código”. Mas rejeitar a linguagem como modelo não necessariamente implica a rejeição das palavras. Gell propõe uma teoria que se aplica tanto às “performances” verbais e musicais quanto às ações e relações que são mediadas por artefatos, reconhecendo que, na prática, artes visuais, verbais e musicais são, na maioria das vezes, inseparáveis (Gell 1998: 13, 67). Se é assim, então palavras devem ser reinseridas na cena, não apenas como constituintes de performances verbais, mas também como portadoras de ressonâncias simbólicas dos artefatos aos quais se relacionam. Enquanto tais, elas podem ser componentes intrínsecos das inferências abduativas que os artefatos motivam e parte de seus poderes cativantes.<sup>43</sup> Se Melanésios e Amazônicos algumas vezes não querem ou não podem fornecer comentários exegéticos sobre obras de arte,<sup>44</sup> os Tukano são capazes e estão prontos para produzir mitos e comentários neles baseados acerca de corpos decorados e outros objetos de arte. Em conjunto com o conhecimento de pessoas e suas relações, o conhecimento do mito é um componente da avaliação da exibição e da performance. Além disso, a recitação dos mitos e a entoação de cantos derivados dos mitos são intimamente associados aos enfeites que os dançarinos usam. Dançarinos expressam e encorporam o mito, e os mitos informam o que eles são e fazem.

Ao afirmar isso, de modo algum quero sugerir que as palavras podem adequadamente expressar o significado da arte e da performance, tampouco que o que escrevi acima seria formulado desse modo pelas pessoas que conheço. O que eles veem em suas performances é função de sua experiência, status e situação atuais. Mas também é uma função do que eles sabem – a que ponto eles conhecem cada mito e o quanto conseguem captar a partir de suas várias camadas de significados. Mas não devemos esperar que mitos digam sempre as coisas clara e explicitamente. Ainda que muito do que foi dito tenha sido explicado pelos Barasana ou seja dito direta ou indiretamente em seus mitos e nos de seus vizinhos,<sup>45</sup> esses mitos devem ser entendidos como teorias que permitem às pessoas perceber e entender conexões novas ou latentes, aplicando seus princípios sobre si mesmos. Tubos e recipientes são princípios desse tipo. Ao abrir a caixa de adornos plumários, exibindo seus conteúdos e os relacionando com suas contrapartes ocultas, minha intenção foi a de indicar algo do conhecimento potencial que diferentes observadores podem proporcionar sobre o corpo do dançarino em um leque de diferentes interpretações possíveis.

Tradução de Lênon Kramer

Revisão técnica de Geraldo Andrello

42 Vide Strathern & Strathern (1971), O'Hanlon (1992).

43 Vide as contribuições de Campbell (2001) e D'Alleva (2001) em Thomas & Pinney (ed.).

44 Vide O'Hanlon (1989: 18) e Howard (1991: 52).

45 Vide, por exemplo, Umúsin Panlôn Kumu & Tolamân Kenhíri (1980) e Diakuru & Kisibi (1996).

## Referências

- ÅRHEM, Kaj. 1981. *Makuna Social Organization*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- BIDOU, Patrice. 1976. "Les fils de l'Anaconda Céleste (les tatuyo): Étude de la structure socio-politique". Thèse de Doctorat en ethnologie, Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Paris.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Trois mythes de l'origine du manioc (Nord-Ouest de l'Amazonie)". *L'Homme*, XXXVI(140):63-79.
- CAMPBELL, Shirley. 2001. "The captivating agency of art: many ways of seeing". In: Christopher Pinney & Nicholas Thomas (ed.), *Beyond Aesthetics: Art and the Technologies of Enchantment*. Oxford: Berg.
- CHERNELA, Janet. 1996. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon*. Austin: University of Texas Press.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 1995. "Da complexidade do elementar: para uma reconsideração do parentesco do Xingu". In: Eduardo Viveiros de Castro (org.), *Antropologia do parentesco: estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- CORREA, François. 1989. *Relatos míticos kabiari*. Bogotá: SCC.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Relatos míticos cubeo*. Bogotá: Servicio Colombiano de Comunicación.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Por el camino de la anaconda remedio*. Bogotá: Tercer Mundo.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Los Kuwaiwa creadores del universo, la sociedad y la cultura*. Quito: Abya-Yala.
- D'ALLEVA, Anne. 2001. "Captivation, representation, and the limits of cognition: Interpreting metaphor and metonymy in Tahitian *Tamau*". In: Christopher Pinney & Nicholas Thomas (ed.), *Beyond Aesthetics: Art and the Technologies of Enchantment*. Oxford: Berg.
- DESCOLA, Philippe. 2001. "Genres of gender: local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia". In: Thomas Gregor & Donald Tuzin (ed.), *Gender in Amazonia and Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- DIAKURU (Américo Castro Fernandes); KISIBI (Dorvalino Moura Fernandes). 1996. *A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN.
- ERIKSON, Philippe. 1986. "Altérité, tatouage, et anthropophagie chez les Pano: la belliqueuse quête du soi". *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 73:185-210.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- GILLISON, Gillian. 1981. "Images of nature in Gimi thought". In: Carol MacCormack & Marilyn Strathern (ed.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Between Culture and Fantasy*. Chicago: Chicago University Press.
- GOLDMAN, Irving. 1979. *The Cubeo*. Urbana: University of Illinois Press.
- GUSS, David. 1989. *To Weave and Sing*. Berkeley; London: University of California Press.

- HECKENBERGER, Michael. 2005. *The Ecology of Power*. Routledge: New York.
- HELMS, Mary W. 1993. *Craft and the Kingly Ideal*. Austin: University of Texas Press.
- HOWARD, Catherine. 1991. "Fragments of the heavens: feathers as ornaments among the Waiwai". In: Ruben E. Reina & Kenneth M. Kensinger (ed.), *The Gift of Birds*. Philadelphia: University Museum, University of Pennsylvania.
- HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1982. "The Pleiades and Scorpius in Barasana cosmology". In: Anthony F. Aveni & Gary Urton (ed.), *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics, Annals of the New York Academy of Sciences*, 385:183-201. New York: New York Academy of Sciences.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in Northwest Amazonia". In: Caroline Humphrey & Stephen Hugh-Jones (ed.), *Barter, Exchange and Value*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Back to front and inside out: the androgynous house in NW Amazonia". In: Janet Carsten & Stephen Hugh-Jones (ed.), *About the house*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Bonnes raisons ou mauvaise conscience ? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de la viande". *Terrain*, (26):123-148.
- \_\_\_\_\_. 2001. "The gender of some Amazonian gifts: an experiment with an experiment". In: Thomas Gregor & Donald Tuzin (ed.), *Gender in Amazonia and Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 2006. "The substance of Northwest Amazonian names". In: Gabriele vom Bruch & Barbara Bodenhorn (ed.), *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 2009. "The fabricated body: objects and ancestors in NW Amazonia". In: Fernando Santos-Granero (ed.), *The Occult Life of Things*. Tucson: University of Arizona Press.
- McEWAN, Colin; BARRETO, Cristiana; NEVES, Eduardo. (ed.). 2001. *Unknown Amazon*. London: British Museum Press.
- McKINNON, Susan. 2000. "The Tanimbarese Tavu: The Ideology of Growth and the Material Configurations of Hierarchy". In Susan D. Gillespie & Rosemary Joyce. (ed.), *Beyond Kinship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- MENTORE, George. 1993. "Tempering the social self: body adornment, vital substance, and knowledge among the Waiwai". *Journal of Archeology and Anthropology*, 9:22-23.
- MONTAGNER, Delvair. 1986. "Simbolismo dos adornos corporais Marúbo". *Revista do Museu Paulista*, 31:7-41.
- MUNN, Nancy. 1986. *The Fame of Gawa*. Cambridge: Cambridge University Press.

- O'HANLON, Michael. 1989. *Reading the Skin*. London: British Museum Press.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Unstable images and second skins: artefacts, exegesis and assessments in the New Guinea Highlands". *Man*, 27(3):587-608.
- RIVIÈRE, Peter G. 1984. *Individual and society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEEGER, Anthony. 1975. "The meaning of body ornaments: a Suyá example". *Ethnology*, 14(3):211-224.
- STRATHERN, Marilyn 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley; London: University of California Press.
- STRATHERN, Andrew; STRATHERN, Marilyn. 1971. *Self-decoration in Mount Hagen*. London: Backworth.
- TURNER, Terence. 1969. "Tchikrin: a Central Brazilian tribe and its symbolic language of bodily adornment". *Natural History*, 78:50, 52, 57-59, 70.
- \_\_\_\_\_. 1991. "'We are parrots', 'twins are birds': Play of tropes as operational structure". In: James W. Fernandez (ed.), *Beyond Metaphor*. Stanford: Stanford University Press.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity and sociality among the Kayapó". *Cultural Anthropology*, 10(2):143-179.
- UMÚSIN PANLÕN KUMU (Firmiano Arantes Lana); TOLAMÃN KENHÍRI (Luiz Gomes Lana). 1980. *Antes o mundo não existia: Mitologia dos antigos Desana Kêhíripõra*. São Gabriel: UNIRT/FOIRN.
- VERSWIJVER, Gustaaf. 1992. *Kaiapó amazonie: plumes et peintures corporelles*. Gent: Snoeck-Ducaju & Zoon.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1998. "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469-488.
- WAGNER, Roy. 1991. "The fractal person". In: Marilyn Strathern & Maurice Godelier (ed.), *Big Men and Great Men*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WEINER, Annette. 1992. *Inalienable possessions*. Berkeley; Oxford: University of California Press.
- WILSON, Peter. 1988. *The Domestication of the Human Species*. London: Yale University Press.



# Cultura ou parentesco? Reflexões sobre a história recente do alto rio Negro<sup>1</sup>

Geraldo Andreollo

Universidade Federal de São Carlos/UFSCar

## Resumo

Este artigo consiste em uma releitura dos acontecimentos que se sucederam na região do alto rio Negro a partir da década de 1980. Busca por em destaque o modo pelo qual os grupos indígenas da região vieram a lidar com as mudanças que ocorreram nas agendas políticas da Igreja e do Exército nesse período, instituições que assumiram então posições antagônicas quanto à defesa das culturas indígenas ou da aculturação. O impasse criado teve repercussões na emergência do movimento indígena regional e nos projetos culturais que vieram a ser idealizados e postos em prática nos anos seguintes pelas organizações indígenas. Ao final, exploram-se as traduções para o termo cultura na língua tukano (maioritária no rio Uaupés), sugerindo-se uma aproximação de seus conteúdos aos processos de produção do parentesco.

**Palavras-chave:** cultura, parentesco, política indígena, missões, militares

## Abstract

This article consists of a reinterpretation of the events that took place in the upper Rio Negro region from the 1980s. It tries to highlight the way in which indigenous groups in the region have come to deal with the changes that occurred in the political agendas of the

1 Este artigo consiste em uma revisão ligeiramente ampliada de uma apresentação oral feita na Conferência Internacional "Objetos como testigos del contacto cultural. Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del Alto Rio Negro (Brasil/Colombia)", realizada entre 31/07 e 02/08/2014 no Museu Etnológico de Berlim. Agradeço aos organizadores do evento, professores Ingrid Kummels (Freie Universität Berlin), Michael Krauss (Universität Bonn) e Ernst Halbmayr (Universität Marburg), pela oportunidade de apresentar e discutir as ideias elaboradas no texto com um significativo grupo de especialistas nas sociedades indígenas do noroeste amazônico reunidos na ocasião. Agradeço também as generosas observações de Stephen Hugh-Jones, François Correa e Ernesto Belo, igualmente presentes no encontro, que representaram um estímulo para a publicação. Agradeço ainda aos editores da R@U, Felipe Vander Velden e Clarissa Martins, pelos comentários e sugestões.

Church and the Army during this period, institutions that took opposing positions on the defense of indigenous cultures or acculturation. The impasse has had an impact on the emergence of regional indigenous movement and cultural projects that came to be conceived and implemented in the following years by indigenous organizations. Finally, it explores the translations for the term culture in tukanoan language (majority in the Uaupés river), suggesting an approximation of its contents to kinship production processes.

**Keywords:** culture, kinship, indigenous politics, missions, military

Este artigo trata de algumas iniciativas recentes empreendidas por lideranças e intelectuais indígenas da região do alto rio Negro no campo da “cultura”, tema que concentra hoje em dia grande parte dos projetos da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Tais iniciativas expressam, de fato, uma preocupação corrente entre lideranças e comunidades indígenas da região quanto ao destino das futuras gerações, cada vez mais sensíveis aos sinais da cidade e do mundo dos brancos, conforme se avalia correntemente. Mas a questão não é nova, e para abordá-la é preciso, a meu ver, atentar para um conjunto de agenciamentos que vieram a configurar um tipo específico de movimento cultural no interior do movimento indígena regional mais amplo que emergiu no alto rio Negro já em meados dos anos de 1980.

O uso de aspas para o termo cultura no parágrafo acima segue os argumentos de Manuela Carneiro da Cunha, pois se refere a um “metadiscurso reflexivo sobre a cultura” (Carneiro da Cunha 2009). Uma expressão privilegiada do fenômeno é, segundo a autora, seu emprego como termo de empréstimo linguístico, pois, no alto rio Negro e em vários outros casos, vem sendo usado em português por grupos indígenas falantes de suas próprias línguas. Nesse sentido, como termo emprestado, “cultura” carregaria uma chave de interpretação, apontaria para um contexto específico. Isto é, permanece sem tradução na chave interétnica. A variação de seus usos no alto rio Negro, aplicada que é tanto no contexto das relações entre índios e brancos como naquele das relações dos diferentes grupos indígenas entre si, parece-me, porém, recomendar a busca por suas possíveis traduções na língua local, pois indica modos distintos de reflexividade que parecem se alternar em diferentes circunstâncias da vida social local.

Desse modo, o problema de fundo será o de verificar, ainda nos termos propostos por Manuela a partir de Sahlins, um modo específico de “indigenização da cultura”, que, no caso do alto rio Negro, parece torná-la indiscernível de outra noção clássica da antropologia: a de parentesco. Quero advertir que o presente trabalho consiste apenas em uma primeira aproximação ao problema; ou seja, trata-se, sobretudo, de repassar um conjunto recente de acontecimentos que se sucederam no contexto da emergência do movimento indígena rio-negrino, buscando explorar algumas variáveis que, muitas vezes, tomamos por triviais. Refiro-me a um conjunto de formulações que emergem a partir da interlocução de lideranças locais com atores externos referentes ao tema da “revitalização” ou do “resgate” cultural, sugerindo que sob esses termos em princípio autoevidentes opera uma reflexão local sobre as formas de produção do parentesco. Assim, no que se segue busco apontar para alguns aspectos da constituição desse discurso cultural no interior do movimento indígena regional, bem como propor uma sugestão preliminar acerca de como interpretá-lo.

\*\*\*

O alto rio Negro é uma região habitada quase exclusivamente por grupos indígenas. Para além de uma relativamente escassa população não indígena concentrada na cidade de São Gabriel da Cachoeira, composta de comerciantes, funcionários públicos, militares e missionários, habitam ali 21 grupos diferentes, representantes das famílias linguísticas tukano oriental (Cubeo, Desana, Tukano, Miriti-Tapuia, Arapasso, Tuyuka, Makuna, Bará, Siriano, Carapanã, Wanano e Pira-tapuia), arawak (Tariano, Baniwa, Kuripako, Warekena e Baré) e maku (Hupda, Yuhup, Nadeb e Dow) (Cabalzar & Ricardo 1998). Esses grupos ocupam cerca de 700 povoados de tamanhos variáveis, estabelecidos ao longo dos rios Negro, Uaupés, Tiquié, Papuri, Içana, Aiari, Xié e vários outros afluentes menores, perfazendo uma população total de cerca de 30 mil pessoas, montante que incorpora os cerca de 7 a 8 mil índios que vivem na própria sede do município.<sup>2</sup> As bacias desses rios são incluídas em um conjunto de cinco Terras Indígenas contíguas, cuja extensão ultrapassa os 10 milhões de hectares. Essas significativas cifras demográficas e territoriais fornecem os contornos gerais daquilo que vem sendo reiteradamente apontado na literatura etnográfica como um extenso sistema social regional aberto, de fronteiras relativamente indefinidas – englobando extensas porções dos territórios colombiano e venezuelano –, cujas unidades compõem um mosaico de identidades sociais. Todos esses povos apresentam como características morfológicas básicas a exogamia e a descendência patrilinear, além de uma subdivisão interna em clãs hierarquizados entre si, cuja distribuição espacial é extremamente variada, sendo poucos os casos em que ainda se verifica sua concentração (ideal) em um mesmo trecho de rio ou em um dado território.

A partir de fins do século XVII, a colonização passou a exercer um novo conjunto de pressões no interior desse sistema, promovendo descimentos, escravização, deslocamentos forçados para os seringais, refluxo para zonas mais isoladas, concentrações em centros missionários e, mais recentemente, um acentuado processo de urbanização. Desde o início do século XX, missionários salesianos começaram a implantar centros missionários na região, especialmente no rio Uaupés. Ao longo de décadas, valeram-se da educação escolar, oferecida através de um sistema de internatos, como forma de promover a catequese e “civilização” dos índios. Paralelamente, desencadearam uma acirrada campanha pelo fim das moradias coletivas, do xamanismo e dos rituais. Em período mais recente, a região assistiu ao declínio do poder das missões, ao fechamento de seus internatos e à implantação de vários pelotões de fronteira pelo Exército Brasileiro, para os quais um significativo contingente indígena passou a ser recrutado. Apesar dessas profundas transformações históricas, pode-se dizer que os grupos indígenas no alto rio Negro permaneceram articulados entre si, levando a etnografia regional, que se consolidou a partir da década de 1960, a descrevê-los como partes de um grande sistema de trocas matrimoniais, rituais e econômicas,<sup>3</sup> e, ainda mais importante, favorecendo a emergência de um movimento indígena regional a partir da década de 1980.

2 Os grupos tukano e arawak, sedentários e agricultores, possuem suas comunidades estabelecidas nas margens desses rios, ao passo que os grupos maku, caçadores/coletores seminômades, ocupam as áreas interfluviais da bacia do rio Uaupés.

3 Ver, com relação aos povos tukano orientais, Goldman [1963(1979)], Reichel-Dolmatoff (1971), C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1979), Bidou (1976), Arhem (1981), Jackson (1983), Buchillet (1983), Chernela (1993); para os povos arawak conferir também Wright (1981), Hill (1993) e Journet (1988).

De um modo geral, poder-se-ia dizer que se trata de um movimento, e de um discurso associado, que vieram a representar uma reação à experiência histórica de catequese e imposição dos valores cristãos sobre os povos indígenas, que teve como correlato, de acordo com os termos empregados pelas pessoas da região, uma usurpação da riqueza tradicional de seus avós levada a cabo pelos missionários salesianos. Como já foi fartamente comentado, a proteção favorecida pelas missões em pleno ciclo da borracha - quando a violência contra comunidades indígenas corria solta pela área, por parte de patrões, caucheiros e comerciantes brasileiros e colombianos - levou muitos grupos a acatar as imposições da igreja. O acesso a sal, sabão, roupas, terçados, machados, anzóis, espingardas e munição, obtidos até então por meio do endividamento com os patrões da seringa e do caucho, passava a ser negociado nas missões a partir das primeiras décadas do século XX, em que os termos do escambo eram estritamente determinados pelos padres. Entregar conjuntos de adornos cerimoniais, derrubar as grandes malocas, abandonar os rituais e o xamanismo foram as exigências impostas. Todo um conjunto de práticas e objetos, bem como um estilo de vida correspondente, tornava-se “coisas do diabo”. Em seu lugar, os padres introduziam a catequese, os internatos e as mercadorias, mas a nova religião e seus santos, a escrita e os números, ou as roupas e os machados, ainda que de alto interesse entre os índios, não aplacaram a perplexidade que se abateu entre os donos das velhas malocas quando a política salesiana endureceu - momento em que os centros missionários de Taracuá, Iauaretê e Pari-Cachoeira estavam plenamente implantados entre as comunidades tukano, desana, pira-tapuia, arapasso, tuyuka, wanano, cubeo, tariano, miriti-tapuia dos rios Uaupés, Tiquié e Papuri. Conta-se que muitos vieram a deixar a região, baixando pelo Uaupés e Negro, e que alguns especialistas rituais chegaram a morrer de tristeza. Uma cena narrada ainda hoje com certa frequência em Iauaretê dá uma ideia do abalo moral que se abateu sobre alguns. Em certa ocasião, quando os homens de uma maloca tariano entregavam a caixa de ornamento ao padre, uma velha em prantos lhes advertia: “você estão entregando a sua vida!”.

Tal situação perduraria por várias décadas. Porém, da absoluta intolerância às formas expressivas indígenas, os salesianos das missões em lado brasileiro vieram, a partir dos anos 1970, adotando paulatinamente outra prática pastoral, para o que a denúncia de etnocídio de que foram alvo em 1980 no Tribunal Bertrand Russell, Roterdã, haveria de contribuir. Por outro lado, nas Missões Javerianas, vizinhas do lado colombiano e atuantes entre os mesmos povos indígenas, já sopravam a essa altura os ventos da teologia da libertação. Ali, a cultura indígena passava a ser recomendada e revalorizada, já que a evangelização agora se baseava na ideia de “inculturação” - as sementes do verbo estariam presentes em todas as culturas, tocando aos missionários encontrá-las (Hugh-Jones 1997; Jackson 1991, 1995). Essa mudança de postura não deixou de influenciar uma nova geração de salesianos que passou a chegar às missões do lado brasileiro a partir desse período. Apareceram então padres que pretenderam por fim a certas comemorações cívicas antes impostas aos índios, eliminar as missas que se faziam por ocasião das formaturas nos internatos e, mais significativamente, promover “festivais culturais”, para os quais os ex-alunos indígenas eram agora instados a retomar cantos e danças a fim de apresentá-los no próprio ambiente da missão. O resultado imediato foi uma nova perplexidade: “a gente não chega a entender a civilização”, ponderam os moradores de hoje nos centros missionários, pois quem poderia imaginar que tudo que fora antes condenado passaria a ser vivamente

recomendado? O espanto associou-se também à indignação, pois paralelamente o fornecimento de mercadorias na cantina da missão se limitava a sal e anzóis, como se fossem os únicos itens de que índios verdadeiros necessitassem. Além disso, e de modo mais importante, como querer que os índios voltassem com seus rituais se seus pais haviam sido calados e proibidos de ensinar-lhes cantos e encantações imprescindíveis para tanto? Um padre espanhol adepto dessas medidas terminou sendo retirado da Missão de Iauaretê nesse período a pedido dos índios, o que indica a configuração de um mal-entendido que, em princípio, nada tinha de produtivo.

Com efeito, caso seja possível falar em alguma produtividade nessa situação, ela começou a aparecer aos poucos, por meio de algumas ações e formulações indígenas que há algum tempo se dedicam a superar suas contradições - e esse é o ponto que interessa por em destaque aqui. Trata-se de um discurso indígena que marca uma nova conjuntura na região, e cujos fatores mais determinantes são, a nosso ver, o fechamento dos internatos salesianos, depois de cerca de cinco décadas de funcionamento, e a emergência de um movimento indígena regional, com a constituição de várias organizações indígenas de base. Esse movimento foi também uma resposta à implantação dos pelotões de fronteira na área nesse período. À militarização da região correspondia um modelo específico de ordenamento territorial, com o Conselho de Segurança Nacional propondo, através do famigerado Projeto Calha Norte, a criação de várias e diminutas Colônias Agrícolas Indígenas nas bacias do Uaupés e do Içana. Essa figura foi instituída pelo Decreto Presidencial 94.946, de 1987, no qual se distinguiam áreas indígenas de colônias indígenas, as primeiras sendo destinadas a grupos indígenas considerados não aculturados, e as segundas àqueles já aculturados, categoria na qual evidentemente se enquadravam aqueles civilizados e católicos índios ao alto rio Negro.

As “Colônias Indígenas” foram apresentadas em uma reunião no Uaupés em junho de 1988 como o verdadeiro caminho do progresso para os índios. Para obter serviços de saúde, educação e projetos econômicos a serem proporcionados pelo Governo Federal, seria preciso que admitissem os termos vigentes do decreto: bastaria que se reconhecessem como habitantes da primeira categoria – aculturados –, e a eles seriam destinados uma colônia e seus benefícios. Comenta-se na região que, de acordo com os interlocutores militares do período, na área indígena os índios seriam “deixados por si só”, ao passo que na colônia teriam ajuda e desenvolvimento, contariam com o apoio de autoridades para ajudar e dar incentivo. Os bens de consumo eram o que, sobretudo, fazia diferença. A colônia representa abundância de mercadorias (e índios vestidos), a área contínua representa a carência de mercadorias (apenas sal, fósforo e anzol, e índios nus). Assim, ao entrar no assunto terra, os povos indígenas do Uaupés não estavam aparentemente preocupados com quantidade, mas com qualidade. Ou seja, o que então se apreendia daquelas categorias jurídicas era sua eficácia em manter ou transformar modos de vida, que, por sua vez, apresentava nítidas contradições com as mudanças que vinham ocorrendo no que concerne à posição dos missionários. Se os padres, a partir dos anos 1980, salientavam a importância da cultura, os militares carregavam nas tintas na aculturação. Do ponto de vista indígena, ao que tudo indica, o dilema girava em torno do problema de voltar ou não a viver como os antigos. Como isso poderia ser possível? Eis, entre outras, uma questão que parece ter estado na base das disputas que envolveram a fundação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro em 1987.

Configurava-se, assim, uma situação paradoxal: de um lado os padres passavam a recomendar uma volta à cultura dos antigos, de outro militares advertiam que terra e outros benefícios oficiais eram coisas para índios já aculturados. Se os brancos não se punham de acordo, restava às lideranças indígenas a produção de um discurso mais sofisticado e apropriado às novas circunstâncias históricas. Em certo sentido, arrisco-me a dizer que esse também foi um fator que operou na fundação e consolidação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro a partir de 1987. Ou seja, para além do cálculo estritamente político quanto às alianças estratégicas mais relevantes naquele momento (Igreja, militares, empresas de mineração ou ONGs), parecia se configurar um campo de possibilidades para o exercício de uma nova imaginação que, ao mesmo tempo, pudesse integrar devires em princípio contraditórios (o que poderia significar, em suma, ser índio e civilizado simultaneamente?) e abrisse espaço para a constituição de novas subjetividades – ou de um novo território existencial, por assim dizer.

Já se discutiu suficientemente a conjuntura por que passou a FOIRN nos seus primeiros anos de existência em outras ocasiões (Andrello 2006, 2008).<sup>4</sup> Para além do alinhamento de diferentes grupos da região às agendas dos militares e da Igreja, o que me parece importante salientar, em suma, é que, paralelamente à constituição de um movimento indígena regional, em seu próprio interior começou a ganhar força um tipo muito específico de movimento cultural, o qual, ainda que baseado na reconstrução das antigas malocas, não pretendia exatamente uma volta às origens (cf. Sahllins 1997), pretendendo antes uma espécie de terceira via local, em um esforço de imaginar uma mediação entre a “cultura dos antigos” e a “civilização dos brancos”. Em 1995, sete malocas haviam ressurgido entre os Desana, Tuyuka, Tukano e Wanano, além de um exemplar erguido na cidade de São Gabriel da Cachoeira, junto ao prédio da então recém-construída sede da FOIRN – lá estavam agora exemplares das antigas moradias coletivas derrubadas por imposição dos padres a abrigar os novos eventos políticos. Na sua assembleia geral desse ano, a diretoria da entidade informava aos delegados das suas associações de base um conjunto diversificado de atividades. De modo importante, além de questões referentes à demarcação, transporte, comunicação e relações com o governo e militares, lançava-se o primeiro volume da coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro”, o livro *Antes o mundo não existia*, de autoria de Firmiano e Luis Lana. Tratava-se de uma segunda edição, já que o livro tivera uma primeira publicada em 1980 com o apoio da antropóloga Berta Ribeiro. Com essa segunda edição, no entanto, esse tipo de experimento – registrar no papel as antigas narrativas orais – viria a proliferar na região. Em suma, antigos meios destinados a novos fins (as malocas abrigando falas políticas dirigidas ao Estado) e antigos fins obtidos por novos meios (falas que reafirmam conexões ancestrais agora registradas em livros).

Com efeito, desde a década de 1990, um conjunto diversificado de projetos locais veio sendo posto em prática. Já em 1993, equipes de assessores-pesquisadores da organização não governamental Instituto Socioambiental começaram a trabalhar com lideranças comunitárias e de associações locais no sentido de promover um extenso mapeamento das comunidades da região, bem como assessorar a FOIRN na montagem de uma rede de comunicação eficaz entre as mais de 500 comunidades que representa, pertencentes a mais

---

4 Para um panorama geral e detalhado dos acontecimentos mais ou menos recentes envolvendo os povos indígenas do alto rio Negro como um todo, ver os balanços periódicos publicados em Ricardo & Ricardo (1991, 1996, 2001).

de 20 povos indígenas, distribuídas pelas enormes extensões dos rios que conformam a bacia do alto rio Negro. Essa primeira fase de trabalho foi coroada com a conquista da homologação de cinco Terras Indígenas na região, somando mais de 10 milhões de hectares, em 1998. Para tanto, a consolidação política e institucional da FOIRN, bem como a base de dados acumulada até então, desempenharam papel fundamental, garantindo a implementação bem-sucedida de um processo participativo de demarcação física dessas áreas. Importante salientar que desde então malocas e livros de mitologia vêm marcando presença na região: a coleção conta hoje com oito volumes, havendo outros em preparação (ver Andrello 2010; Hugh-Jones 2010), e há um significativo número de malocas que seria preciso inventariar. Esse movimento inicial vai se intensificar até o final da década, estimulando várias iniciativas, inclusive todo um esforço de reestruturação do sistema escolar com base em currículos diferenciados e programas de formação intercultural de professores indígenas empreendidos por algumas organizações indígenas com o apoio de ONGs. Esse novo contexto estimulou ainda mais uma produção bibliográfica local, na forma de cartilhas de alfabetização nas línguas indígenas e outros escritos voltados para alunos e professores indígenas, que resultam de variadas experiências de registro de conhecimentos locais.

Destaque deve ser reconhecido à implantação de escolas diferenciadas nos rios Tiquié, Içana e Uaupés, entre os Tuyuka, Baniwa, Tukano e Wanano. Esses núcleos constituíram experimentos sistemáticos para reverter uma tendência histórica que envolveu a introdução da educação escolar no rio Negro: a concentração de estudantes em idade escolar nos grandes internatos salesianos de São Gabriel, Taracará, Iauaretê e Pari-Cachoeira desde o início do século XX, cujo desmonte veio a se concluir também nos anos 1980. Pode-se dizer que a experiência dos internatos forneceu uma referência em negativo para a implantação dessas novas escolas. Se lá as línguas indígenas eram proibidas, nessas experiências recentes tudo passava a acontecer “nas línguas nativas”, da alfabetização à elaboração de pesquisas e monografias; se no internato os padres ensinavam a língua, a matemática e os ofícios dos brancos, tratava-se agora de montar currículos e materiais didáticos baseados em conteúdos culturais locais. A metodologia de base é o desenvolvimento de pesquisas sobre a própria cultura indígena, para o que técnicas e conhecimentos ocidentais podem e devem ser empregados. A aposta, em suma, é a de que assim procedendo é possível, ao mesmo tempo, absorver novos conhecimentos e valorizar os conhecimentos tradicionais. Não obstante o extenso conjunto de esforços necessários para viabilizar tal programa (acompanhamento pedagógico constante, formação de professores indígenas, oficinas com diferentes tipos de especialistas indígenas e não indígenas, produção e publicação de material didático em diferentes línguas), o modelo da escola diferenciada veio a ser incorporado pela Prefeitura de São Gabriel da Cachoeira em 2007, ao menos no discurso.

Essas escolas valeram-se, e de certo modo orientaram, do início de outros projetos paralelos, em particular aquele voltado para o manejo de recursos pesqueiros e agroflorestais. Nas escolas foi projetada a implantação de estações de piscicultura, nas quais foram desenvolvidos métodos adaptados às condições logísticas e ecológicas locais. A criação de espécies nativas de peixes foi introduzida na região com assessoria técnica, e os viveiros domésticos, cujo planejamento incluía um sistema agroflorestal em seu entorno para garantir alimentação dos peixes, começaram a surgir em algumas comunidades mais próximas às escolas. O que se fazia nas estações retroalimentava as atividades escolares, de

modo que boa parte das pesquisas ali desenvolvidas passou a concentrar-se nos conhecimentos relativos a plantas e animais e seus ciclos reprodutivos, os chamados calendários ecológico-culturais. Paralelamente, foram iniciados programas de monitoramento da pesca, tanto em termos da produção pesqueira quanto do uso de diferentes apetrechos, entre tradicionais e introduzidos, o que envolvia uma avaliação dos impactos da introdução do uso de redes de pesca. Mas nas escolas também se investiu no levantamento das antigas narrativas de origem, nos registros das encantações a elas associadas e na tentativa de retomada de práticas rituais em desuso. Além disso, nessas novas experiências escolares boa parte dos recursos disponíveis foi destinado à reconstrução de grandes malocas.

Em 2004, somando-se a esse movimento, o Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) estabeleceu uma parceria com a FOIRN, com o intuito de iniciar um programa piloto de registro do patrimônio cultural de caráter imaterial com grupos indígenas da região. Em 2006, o IPHAN reconheceu a Cachoeira de Iauaretê, rio Uaupés, como patrimônio cultural dos povos do Uaupés (Andrello 2012), ensejando uma série de ações de salvaguarda, entre as quais, além de um experimento participativo de cartografia de lugares sagrados com o uso de modernos recursos de GIS,<sup>5</sup> incluiu-se uma visita de uma comissão indígena do Uaupés ao Museu do Índio de Manaus. Essa visita resultou, entre 2008 e 2009, na repatriação de um conjunto de adornos rituais levados no passado por missionários, num total de 108 peças, que passaram a ser utilizados nas novas malocas (Martini 2012). É importante assinalar que o reconhecimento da Cachoeira de Iauaretê como patrimônio cultural levou à idealização de um novo programa de fortalecimento cultural na região apoiado pelo Ministério da Cultura, o chamado Projeto Mapeo. Esse programa é voltado para o registro audiovisual da geografia mítica do rio Negro, em ambos os lados da fronteira Brasil-Colômbia. As atividades previstas encontram-se em curso, com uma primeira viagem de reconhecimento tendo sido realizada entre Manaus e São Gabriel da Cachoeira em fevereiro de 2013, com a participação de velhos conhecedores de vários grupos, além de antropólogos e cinegrafistas, refazendo a viagem mítica da Anaconda ancestral que conduziu os ancestrais dos povos indígenas do Uaupés (Andrello 2013; ver também ensaio fotográfico e comentários de Aline Scolfaro neste volume).

Para além de uma avaliação dos sucessos e fracassos desse conjunto de atividades, o fato importante a ressaltar é que esses núcleos de educação e experiências de documentação vieram a ocupar o centro da comunidade ou do conjunto de comunidades em que se inserem. Assim, forneceram a base sobre a qual novas associações se ergueram, criaram novos espaços de discussão e debates, estabeleceram novas conexões para fora, com agências de cooperação, programas de fomento a projetos comunitários governamentais e não governamentais, instituições de pesquisa e até artistas. Mas paralelamente propiciaram novas conexões com os parentes da Colômbia, como atestam as visitas de intercâmbio dos Tuyuka aos Barasana, Yeba-Masa, Tatuyo e outros do Rio Pira-Paraná, onde boa parte da vida ritual já abandonada em lado brasileiro ainda vigora. Através dessas relações, puderam entrever novas possibilidades de viver nas comunidades, agregando-lhes novas rotinas e estimulando rapazes e moças, sempre muito sensíveis aos sinais que vêm da cidade e do mundo dos brancos, a continuarem ali. Obviamente, esses processos envolvem a apropriação de novas tecnologias e equipamentos pelos quais se acessam e dis-

5 Sistema de informação geográfica, do inglês Geographic Information System.

ponibilizam informações – nem é preciso falar do poder da internet nesses contextos. Em suma, as escolas diferenciadas e outras atividades associadas criaram um espaço a partir do qual emana um novo ânimo coletivo, o que envolve uma reflexão permanente acerca das opções e impasses que agora se delineiam, inclusive face às novas possibilidades entreabertas pelos dispositivos, oficiais ou não, de patrimonialização e das pesquisas que impulsionam. Uma delas, muito sintomática desse novo estado de coisas, é expressa por Higino Tuyuka: seremos só pesquisadores ou realmente viveremos essa cultura que estamos redescobrimos? Ou como diz André Baniwa, idealizador da Escola Pamaali do Içana: precisamos pensar bem no tipo de formação que precisa o novo homem baniwa.

Ponto particularmente complexo nesses processos diz respeito ao balanço que é preciso operar entre o conhecimento e técnicas dos brancos e o conhecimento indígena. Nas experiências até agora desenvolvidas, pode-se dizer que o conhecimento indígena se converteu em objeto de pesquisas, isto é, um tipo de conhecimento se tornou objeto de outro tipo de conhecimento aí praticado. Difícil dizer, mas é possível aventar que, nesses processos, certos esquemas conceituais indígenas tenham sido objetivados, como se fosse possível separar seus conteúdos da forma que assumem, ou da forma pela qual são produzidos. A questão na verdade não é nova, pois boa parte das discussões em torno da proteção dos conhecimentos tradicionais é unânime em apontar que sua preservação é, antes de mais nada, a preservação das condições pelas quais são continuamente produzidos (ver, entre outros, Carneiro da Cunha 2009; Viveiros de Castro 2008).

Mas talvez aqui resida uma especificidade importante do rio Negro. Especulemos: as condições de produção e transmissão de conhecimento certamente variaram significativamente ao longo da história recente. Mais que isso, os esforços sistemáticos dos missionários salesianos em destruir as malocas e expropriar as riquezas tradicionais dos grupos da região (flautas e ornamentos cerimoniais imprescindíveis aos rituais que ocorriam nas antigas malocas) constituíram, de acordo com uma avaliação corrente na região, um golpe quase insuperável ao que seria a integridade de um *corpus* canônico de conhecimentos oriundos do passado mítico, na medida em que cantos e encantações que forneciam a base dos ciclos rituais foram sendo abandonados. Conta-se que muitos dos antigos especialistas nesse tipo de conhecimento esotérico (os baiaroa e os kumua, mestres de cantos e encantações respectivamente) morreram de tristeza, e os velhos que a geração de hoje conheceu já são os filhos daqueles: ainda que tenham nascido nas malocas, cresceram em um ambiente no qual o abandono ou a perda da sabedoria dos antigos era como um fato consumado. Os rituais de iniciação cederam lugar ao período em que se passou a frequentar os bancos escolares dos internatos, e os antigos kumua tiveram seu prestígio ainda mais abalado com o surgimento de novos líderes rituais, como os ex-alunos que retornavam às comunidades para ocupar o cargo de catequistas e officiar os serviços dominicais nas pequenas capelas erguidas sob orientação dos padres.

O ambiente no qual os velhos de hoje cresceram é, de certa forma, conhecido de seus filhos e netos. Suas evocações à tristeza dos antigos, os cantos melancolicamente entoados que ainda chegaram a ouvir e, sobretudo, certas encantações que, por essenciais, jamais puderam abandonar (proteger os filhos de doenças potenciais, atribuir-lhes nomes ancestrais, neutralizar o caráter maléfico de certos alimentos, proteger as mulheres e as crianças dos perigos que envolvem a menstruação e o parto, organizar um dabucuri para os cunhados com quem trocam irmãs, entre outras possíveis) são indícios muito palpáveis

de que conhecimentos intrínsecos a certas práticas vigentes se conectam, certamente de modo complexo, a um sistema intelectual mais amplo, cuja expressão completa se encontrava na vida ritual observada nas antigas malocas e no modo de vida mais austero que se levava ali. Qual é a consequência disso? Muitos dizem que os antigos eram mais fortes e saudáveis, menos preguiçosos e mais inteligentes que os jovens de hoje. E o que se perdeu exatamente nesse processo? Eis uma questão que não parece passível de resposta precisa. Apesar disso, é comum ouvirmos que, se de um lado, muito se perdeu, por outro, muito se adquiriu, e que em certa medida os índios de hoje já se parecem com os brancos em muitos aspectos. Os brancos, porém, não possuem “etnias”, não possuem “cultura” e, em certo sentido, não correm os mesmos riscos que índios correm, porque seu corpo e sua comida são diferentes.<sup>6</sup>

Uma comparação corrente no rio Uaupés permite esclarecer um pouco mais esse ponto. A estratégia é a de comparar o que um pai indígena transmite a seu filho com aquilo que um pai branco não pode transmitir ao seu. Se um alemão tiver seu filho no Brasil, a criança já não será alemã, ao passo que os índios do Uaupés podem ter filhos em qualquer parte do mundo sem que essas suas crianças deixem necessariamente de ser índios, ou mais especificamente Tariano, Tukano, Desana, Arapasso, Pira-Tapuia, Wanano, Tuyuka e assim por diante. Assim, o que falta ao branco é, como se afirma às vezes, a “etnia”. Outras vezes, as pessoas costumam ser mais explícitas, apontando que o branco carece, de fato, de “cultura”. Isto é, os brancos, ao contrário dos índios, são o fruto de uma transformação abrupta: no processo de aparecimento de uma verdadeira humanidade, relatado por meio dos mitos de origem, são aqueles que adquiriram suas capacidades distintivas em um episódio não premeditado – a má escolha das armas –, ao contrário do que ocorreu com os ancestrais indígenas, cujos grupos resultam de um lento e paulatino processo de crescimento e transformação. Nesse sentido, se cada grupo específico – Tukano, Tariano, etc. – pode falar em algo como a “nossa cultura”, os cantos, entoações e ornamentos acumulados ao longo da saga mítica da anaconda ancestral que trouxe seus ancestrais ao rio Uaupés, o mesmo não se passaria com os brancos. Senhores da arma de fogo e das mercadorias em geral, itens que vieram a determinar o modo como levam sua vida, falta-lhes, no entanto, um princípio de subjetivação equivalente àquele que torna, por exemplo, os Tukano *yepâ-masa*, “gente-terra”. Carentes de tal princípio, os brancos são, dessa maneira, possivelmente desalmados. Sua forma particular de subjetivação, *peka-masa*, a “gente-espingarda”, é incidental; sua humanidade é duvidosa, ainda que tenham logrado monopolizar poderes invejáveis.

Desse modo, podemos dizer que o discurso sobre o qual o movimento cultural rio-negrino vem emergindo no Uaupés implica duas formas de diferenciação. Há, evidentemente, uma forma contrastiva, que produz termos no limite irreduzíveis e que se refere às relações entre índios e brancos. Nessa primeira acepção, “cultura” é traduzida na língua tukano com a expressão *masa nisehetisehé* (modo de ser ou viver de gente), o que denota uma condição amplamente compartilhada de sujeito, ou um *habitus* de sujeito. Da

6 Essa afirmação evoca um caso relatado por Peter Gow entre os Piro da Amazônia peruana. Trata-se da discussão entre um professor de aldeia (branco) e uma mulher piro acerca dos efeitos da ingestão de água fervida: para o professor seria a condição para evitar a diarreia infantil; já para a mulher era justamente o que a causava. O interessante da história é que a mulher não duvidava do professor, mas advertia que a água fervida poderia ser recomendável aos corpos dos brancos, mas não aos corpos indígenas (relatada por Viveiros de Castro 2009).

qual, porém, o branco é excluído: para este não há “cultura”; há, como os índios puderam apreender historicamente, “civilização”. Este último termo é, em tukano, sensivelmente distinto do primeiro, traduzido que é como *pekasã nisehetisehé* (modo de ser ou viver da gente-espingarda). Mas há também outra forma de diferenciação que poderíamos chamar de transformacional e, assim, reversível, que opera no âmbito das relações dos índios entre si.

A expressão que traduz essa outra forma é *mari yeé nisehetisehé*. Aqui são duas palavras antepostas ao termo *nisehetisehé*: *mari*, pronome da primeira pessoa do plural, “nós”, e, *yeé*, que corresponde ao plural inanimado de *yaá*, uma marca de posseção que liga um sujeito possessor a um objeto possuído. Ou seja, o possessor é o “nós”, e o possuído a “cultura”. Assim, na sua forma possessiva a cultura (“nossa cultura”) parece apontar para um sujeito particular, o sujeito que possui – que adquiriu – um modo próprio de sê-lo. Dissemos acima que os grupos do rio Uaupés se diferenciam conjuntamente dos brancos e se consideram um mesmo tipo de gente, com sua própria comida. O mesmo tipo de gente é certo, mas com etnias, e assim “culturas”, distintas. Se na primeira acepção havia uma cultura em comum, nesta segunda há culturas distintas, cultura no plural. Sua diferenciação diz respeito à propriedade de certos itens que, ainda que muito parecidos do ponto de vista de um observador externo, são considerados suficientemente distintos entre si. Refiro-me aos nomes, aos cantos e histórias rememorados no interior de cada etnia, mais especificamente pelos clãs que ocupam posições hierárquicas proeminentes, os quais figuravam nos diálogos cerimoniais que se entremeavam às performances com flautas e adornos no passado. Quando se fala em “nossa cultura”, são essas posses inalienáveis que se tem em mente, mesmo quando se trata de registrá-las em novos suportes para exprimi-las no presente.

De modo importante, a expressão *mari yeé nisehetisehé* pode se condensar na forma *mari yeé*, caso em que, apesar de carregar o mesmo sentido, a tradução literal passa a ser “nossas coisas”. Passando da primeira à terceira pessoa, há ainda, para um determinado grupo, a seguinte forma: *ye’pâ-masa* (Tukano) *yeé*. Ao dizer isso, alguém estará se referindo às “coisas tukano”, isto é, “aquilo que é dos tukano”. O que está implícito ao se fazer menção àquilo que seria uma propriedade tukano são, precisamente, suas falas, *uukunsehé*, a própria língua, mas também os nomes, encantações, mitos, entoações e cantos. Essa última expressão é um nome derivado do verbo “falar”, *uu*, que pode ainda ser nominalizado como *uuró*. De acordo com o linguista Henri Ramirez (1997), a interpretação dessa última construção é complexa, pois exprime conceitos mais abstratos. Se *uukunsehé* se refere às “falas” de modo geral, *uuró* é, por assim dizer, o seu “assunto”, isto é, aquilo de que trata e aquilo que pode fazer. A capacidade de proteger ou agredir metafisicamente, de nomear ou de maleficiar, depende do *uuró* de alguém e do uso que é capaz de fazer dele pelo sopro das palavras, isto é, as encantações xamânicas usadas para curar, proteger e nomear parentes, bem como para maleficiar desafetos. Como viemos discutindo, essa segunda acepção da cultura relaciona-se a modos particulares de subjetivação e, portanto, de agência. Assim, poderíamos aventar que há variação de potência quanto ao *uuró* das pessoas, a depender daquilo que hoje em dia se define como “etnia”. Portanto, quando se fala na região sobre a necessidade de revitalizar a cultura tukano, ou tariano, e assim por diante, não se trata, ou não se trata apenas, de promover um idioma simbólico de identidades contrastivas.

Ou seja, quando se fala em “cultura” nesse contexto relacional específico, o termo parece não designar propriamente aquilo que é socialmente construído, pois se refere, ainda que de maneira não imediatamente evidente, a variações entendidas como dadas de antemão (ver Wagner 1981). E, se há uma noção de propriedade implícita nisso tudo, há um duplo sentido envolvido: refere-se tanto àquilo que se tem como àquilo que se é e que se pode fazer, aos efeitos, em suma, que se podem produzir sobre outrem por meio da fala. Afinal, o verbo *niî*, componente essencial da expressão *nisehetisehé* (o modo de ser ou o hábito de sujeito), é, ao mesmo tempo, “ser” e “dizer”.

Ao longo dos rios Uaupés e Negro, bem como de suas cidades, as designações coletivas genéricas e particulares constituem, de fato, um assunto delicado. Como disse certa vez um índio baniwa residente em Manaus, “tem gente aqui na cidade que vai se irritar se você disser que ele é ‘índio’, mas, ao mesmo tempo, não vai negar, e provavelmente até se orgulhar, em dizer que é desana, tukano ou tariano”. O fato a anotar é que, se há, por um lado, um uso genérico para a noção de cultura e que diz respeito àquela condição amplamente compartilhada de sujeito, há outro uso através do qual essa condição geral vem a ser desdobrada, por assim dizer, e que diz respeito a um campo relacional que gera posições distintas – ocupadas pelos quase incontáveis coletivos do Uaupés, cujas relações a já clássica etnografia regional definiu, sobretudo, pela hierarquia entre primogênitos e caçulas e pela exogamia de clãs. É possível sugerir, a meu ver, que tais posições podem também ser descritas como uma série de variações no interior do grande conjunto autodesignado como *pamiri-masa*, “gente de transformação”, categoria que engloba os povos que se estabeleceram ao final da era mítica no médio Uaupés e seus afluentes Papuri e Tiquié.

Em suma, ainda que não explicitamente, é possível discernir as velhas relações de parentesco e afinidade operando como uma espécie de fundo sobre o qual se configura o discurso cultural rio-negrino de hoje e, certamente, atualizando todos os efeitos políticos que lhes são próprios. Seguindo formulações recentes de Marshall Sahlins (2013), tomo o parentesco aqui não como aquilo que deriva das relações biológicas de procriação, mas como uma multiplicidade de participações intersubjetivas, “uma rede de mutualidades do ser”. A meu juízo, essa definição qualifica de um modo muito preciso o grande sistema social regional do rio Negro, no qual cada clã se define por meio de um jogo complexo de relações com irmãos (maiores e menores) e aliados (dos quais obtêm esposas para fazer crescer o próprio grupo). Sahlins, ao sugerir que é papel da cultura particularizar as relações de parentesco – diferenciando as disposições humanas voltadas para o ser transpessoal –, termina por propor que parentesco é cultura. De sua parte, ao se apropriar da noção, os povos do rio Negro parecem inverter a formulação: ali cultura é parentesco, ponto que evidentemente caberia desenvolver mais cuidadosamente, mas que aqui não posso mais do que deixar apenas indicado, rogando ao leitor uma ocasião futura em que espero tratá-lo de modo mais adequado.

Não obstante, Janet Carsten, em conferência recentemente proferida na Universidade de São Carlos, sugeriu, a partir das formulações de Sahlins, que o parentesco enquanto mutualidade do ser seria aquilo que permite imaginar a socialidade para além do presente, projetando-a tanto no passado como no futuro. Nesse sentido, sugere ainda a autora, seria preciso prestar mais atenção nos modos de operação do parentesco, nos problemas que elabora, bem como naquilo que o torna potente – e menos em definições sobre o que é ou deixa de ser. Pois o parentesco proveria, sobretudo, um campo imaginativo

privilegiado para uma especulação referente a quem somos nós e ao que podemos ser no futuro. Uma reflexão, em suma, acerca de nossas conexões no presente e no passado, bem como com aqueles que ainda vão nascer. Desse ponto de vista, relações de parentesco são passíveis de adensamento ou diluição, o que as inscreve incontornavelmente na temporalidade. Essa qualidade específica do parentesco seria, para a autora, mais facilmente apreensível na medida em que se materializa em substâncias, como fluidos corporais ou sangue. Mas não se trata de uma relação necessária, pois a transmissão do parentesco pode ocorrer tanto pela via de substâncias corporais como por meio de comida, espaço doméstico, roupas, relíquias e mesmo cartas ou fotografias. Em ambos os casos, trata-se de matéria-prima adequada para a transmissão de essências pessoais e relações através do tempo (Carsten 2014).

Em resumo, a noção de *mari yeé*, “nossas coisas”, tal como mencionada acima, parece-me cumprir precisamente essa função. É preciso lembrar que, se no presente essas “coisas” são, sobretudo, imateriais – nomes, cantos, narrativas e encantações –, no passado incluíam adornos e flautas sagradas levadas pelos missionários, sua contraparte material. Os novos registros escritos e audiovisuais, através dos quais as narrativas e os cantos sejam uma nova materialidade, vêm assim compensar a visibilidade perdida com esses objetos. Novas substâncias passam a ser utilizadas para, uma vez mais, retomar a transmissão das qualidades ainda legadas pelos antepassados tukano, desana, tariano, etc. às novas gerações: eis o experimento a que parecem ser submetidas as políticas culturais de hoje. Quais as chances de sucesso desse empreendimento?

Por enquanto, parece-me impossível responder à pergunta acima. Porém, como afirmamos no começo, os povos do rio Negro, apesar das vicissitudes da colonização, lograram manter-se articulados entre si. Ao final, podemos, a meu ver, agregar que isso significa que vieram contínua e conjuntamente produzindo relações de parentesco, de maneira que tudo que se absorveu da figura do colonizador – mercadorias de ontem, recursos técnicos de hoje – adentraria esses circuitos de intercâmbios internos. Quer dizer, tudo que veio da civilização não foi exatamente absorvido por uma cultura local, para evocar aqui as duas contrastivas e genéricas posições de índios e brancos, e sim no plano da “nossa cultura” – a operação aqui não é efetuada por uma cultura no singular, ainda que seja com relação a esta que a civilização seja concebida enquanto tal, mas pelas muitas culturas locais, aqui necessariamente no plural. Pois tudo que é gerado no interior do movimento cultural rio-negrino tende a levar uma marca particular – do clã X dos Tukano, ou do clã Y dos Desana, e assim por diante. A multiplicidade local fragmenta, assim, incontornavelmente a unicidade dos poderes dos brancos, que se apresentam em bloco face à diversidade das posições locais. Faz dela, em suma, mais um instrumento de sua incessante produção, motivo pelo qual, apesar da aquisição progressiva e crescente de elementos do mundo dos brancos, os povos indígenas do rio Negro lograram continuar, de maneira interdependente, se transformando em Tukano, Desana Pira-Tapuia, e assim por diante.

Dessa maneira, talvez se possa concluir que, no rio Negro, o uso que se passou a fazer da noção de cultura apresenta peculiaridades cuja compreensão não se esgota no uso das aspas. Ao circular em diferentes sentidos, conectando relações internas e relações externas, veio a ganhar um conteúdo específico, tornando-se indistinta dos processos de produção do parentesco. Restaria saber se todos os envolvidos nos processos políticos locais estão em condições, ou possuem a disposição, de apreender sua singularidade.

## Referências bibliográficas

- ANDRELLLO, Geraldo. 2006. *Cidade do Índio*. Transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora Unesp/ISA/NuTI.
- \_\_\_\_\_. 2008. "Hierarquias e alianças: política indígena no rio Uaupés". *Teoria & Pesquisa*, XVIII(2):81-96.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Falas, Objetos e corpos: autores indígenas no rio Negro". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 73:5-26.
- \_\_\_\_\_. 2012. "Histórias tariano e tukano: política e ritual no rio Uaupés". *Revista de Antropologia*, 55(1): 291-330.
- \_\_\_\_\_. 2013. "Origin Narratives, Transformation Routes". *Vibrant. Virtual brazilian anthropology*, (10)1:1-33.
- ARHEM, Kaj. 1981. *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-west Amazon*. Stockholm: Almqvist and Wiksell International.
- BIDOU, Patrice. 1976. *Les fils de l'anaconda celeste. (Lês Tatuyo)*. Étude de la structure socio-politique. Tese de doutorado, EPHESC, Paris. 331 pp.
- BUCHILLET, Dominique. 1983. *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés*. Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne. Tese de doutorado, Université de Paris-X Nanterre.
- CABALZAR, Aloísio; RICARDO, Beto. 1998. *Povos Indígenas do alto e médio Rio Negro – Mapa-Livro*. São Paulo: MEC/SEF.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify.
- CARSTEN, Janet. 2014. "The Stuff of Kinship". Conferência proferida no PPGAS-UFSCar (a ser publicada na R@U).
- CHERNELA, Janet. 1993. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press.
- GOLDMAN, Irving. [1963] 1979. *The Cubeo*. Indians of the Northwest Amazon. Urbana: University of Illinois Press.
- HILL, Jonathan. 1993. *Keepers of Sacred Chants*. The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society. Tucson: The University of Arizona Press.
- HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Éducation et culture. Réflexions sur certains développements dans la région colombienne du Pira-Parana". *Cahiers des Amériques Latines*, 23:94-121.
- \_\_\_\_\_. 2010. "Entre l'image et l'écrit. La politique tukano de patrimonialisation en Amazonie". *Cahiers des Amériques Latine*, 63-64:195-227.

- JACKSON, Jean. 1983. *The Fish People*. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Being and Becoming Indian in the Vaupés". In: Greg Urban & Joel Scherzer (ed.), *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_. 1995. "Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia". *American Ethnologist*, 22(1):3-27.
- JOURNET, Nicolas. 1988. *Les jardins de paix*. Etude des structures sociales chez les Curripaco du haut Rio Negro (Colombie). Tese de doutorado, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
- MARTINI, André. 2012. "O retorno dos mortos. Apontamentos sobre a repatriação de ornamentos de dança do Museu do Índio para o rio Negro". *Revista de Antropologia*, 55(1):331-356.
- RAMIREZ, Henri. 1997. *A Fala Tukano dos Ye'pâ-Masa*. Manaus: Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1971. *Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- RICARDO, Beto; RICARDO, Fany. (org.). 1991. Aconteceu. *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: CEDI.
- \_\_\_\_\_. 1996. Aconteceu. *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- \_\_\_\_\_. 2001. Aconteceu. *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- SAHLINS, Marshall. 1997. "O pessimismo sentimental ou porque a cultura não é um objeto em vias de extinção (parte I)". *Mana*, 3(1):41-73.
- \_\_\_\_\_. 2013. *What kinship is – and is not*. Chicago: The University of Chicago Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2008. "Perspectivismo indígena". In: Beto Ricardo & Marina Antogiovani (ed.), *Visões do rio Negro*. São Paulo: ISA. pp. 83-92.
- \_\_\_\_\_. 2009. "The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic". In: Sandra Bamford & James Leach (org.), *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books. pp. 237-268.
- WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WRIGHT, Robin. 1981. *History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley*. Tese de Doutorado, Stanford University.



# Os princípios metafísicos nos desdobramentos do Universo Hohodene

Robin M. Wright<sup>1</sup>

Professor de Religião, Antropologia, Estudos Indígenas

University of Florida – Gainesville

## Resumo

Este ensaio discute os princípios metafísicos e as relações ecológicas através dos quais os Hohodene Baniwa do alto Rio Aiary fazem sentido de seu Universo (*Hekwapí*). As fontes mais especializadas no assunto de Cosmologia são os pajés, especificamente os mais experientes pajés-onça, e os guardiões das histórias sagradas. Procuro elaborar em cima de versões anteriormente publicadas (Wright 1992, 1998) com informações fornecidas por vários dos mais respeitados e poderosos pajés-onça vivos no início deste século.

A perspectiva que exploramos neste artigo é o que Fikret Berkes (1999) tem chamado de “conhecimento ecológico tradicional”. Qualquer “projeto de desenvolvimento sustentável” nas circunstâncias contemporâneas somente pode dar certo por tempos indefinidos se estiver bem-integrado aos princípios metafísicos da cosmologia, cosmogonia, e outras crenças e práticas religiosas de um povo tradicional. No caso específico do Noroeste Amazônico, isso significa uma tradição espiritual baseada em noções como as de ciclos ecológicos, fontes renováveis de poder ancestral e os vínculos extensos que existem entre os níveis, ou “mundos” do universo. Para os povos de fala aruak-do-norte, é a responsabilidade das sociedades de “regenerarem” a ordem cósmica através de uma aproximação periódica ao Mundo Antigo dos primeiros ancestrais (semelhante em muitos aspectos aos povos da família linguística tukano-oriental, seus vizinhos e alguns dos quais seus cunhados e aliados. Ver S. Hugh-Jones (1979)). O princípio de vida pelo qual o crescimento se baseia pode ser, porém, justamente a maior fonte da desordem. Assim, um equilíbrio delicado entre esses mesmos princípios ancestrais se torna essencial para a continuidade do mundo para as gerações futuras (os *walimani*).

**Palavras Chave:** Cosmogonia, Cosmologia, Ecologia, Xamanismo, Epistemologia

---

1 Autor de *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon* (Nebraska, 2013); *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro* (Mercado de Letras, 2005); *Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion. For Those Unborn* (University of Texas, 1998). E-mail: [rowrightrobin@yahoo.com](mailto:rowrightrobin@yahoo.com). Página: [www.academia.edu/WrightRobinM](http://www.academia.edu/WrightRobinM)

## Abstract

This essay discusses the metaphysical principles and ecological relations through which the Hohodene Baniwa of the upper Aiary River make sense of their Universe (*Hekwapi*). The most specialized sources in the subject of Cosmology are the pajés, specifically the most experienced jaguar-pajés, and the keepers of the sacred stories and chants. In this essay, I seek to elaborate on versions of the cosmos previously published (Wright 1992, 1998) adding information provided by the most respected and powerful jaguar-pajés alive at the beginning of this century.

The perspective that we develop in this article is that elaborated by Fikret Berkes in his *Sacred Ecology* (1999) referring to “traditional ecological knowledge”. Any “development project” in contemporary circumstances can only be sustainable if it is well-integrated with the metaphysical principles of the cosmology, cosmogony, and other spiritual beliefs and practices of a traditional people. In the specific case of the Northwest Amazon, the spiritual traditions of the Hohodene Baniwa are grounded in notions such as ecological cycles (water circuits), renewable sources of ancestral power, and the extensive links that connect the multiple levels, or “world” that comprise the universe. For Northern Arawak-speaking peoples, it is the responsibility of all “peoples” (including not only humans, but also the “society of nature” to regenerate the cosmic order through a periodic approximation with the ancient, first world of the first ancestors (similar in many ways with the cosmology and ceremonial life of the eastern Tukanoans of the Uaupés region with whom the northern Arawak-speaking peoples have long been related through intermarriage, warfare, and exchange). The life-principle through which growth occurs, however, can equally be the source of cosmic disorder. It is thus the responsibility of the pajé-jaguars to sustain the delicate balance between these principles and ensure the continuity of the universe for future generations (the *walimani*).

**Keywords:** Cosmogony. Cosmology. Ecology. Shamanism. Epistemology.

Este artigo baseia-se em uma revisão das histórias de criação publicadas no livro intitulado *Waferinaipe Ianheke: A Sabedoria dos Nossos Antepassados* (Cornelio et al. 1999), baseadas em minha pesquisa junto aos anciãos Baniwa nos anos 1970 e 1990. Logo depois da publicação da coletânea, fui alertado de que alguns anciãos não ficaram satisfeitos com o livro porque não continha a história de “como o primeiro Universo e a Criança-Universo (*Hekwapi* Ienipe) começou”. Além de não ficarem satisfeitos, alguns anciãos queriam que a versão “correta” fosse publicada na sua íntegra. Em particular, um jovem líder político objetou que o volume de 1999 era “parcial” e assumiu, ele próprio, a tarefa de gravar em fita a versão completa relatada pelo pajé mais idoso ainda vivo, Sr. Matteo Pereira, de “99 anos”, membro da fratria chamada *Dzauinai*, exímio narrador de histórias Baniwa da criação. Uma parte da referida versão encontra-se aqui apresentada.

A interpretação que fiz em meu livro sobre a cosmologia Baniwa (Wright 1998) deixou de apresentar adequadamente vários dos mais importantes princípios e formas que respondem pela ordem no universo. Desde então, estudei mais profundamente com Mandu da Silva, o último dos pajés-onça ainda vivo, que me ensinou coisas sobre o universo as

quais nunca havia visto. Grande parte dessa compreensão tem a ver com a capacidade de “olhar” e “ver” através da experiência direta, o “Outro Mundo” das divindades e espíritos, complementada por pesquisa em fontes escritas sobre a zoologia, a botânica e a ecologia. Dessa forma, este trabalho desenvolve com mais profundidade uma compreensão ecológica do Universo e do xamanismo, com fundamento em uma longa linha de pesquisa iniciada por Elizabeth Reichel (1999) e, mais recentemente, desenvolvida entre os Makuna (falantes de Tukano) por Kaj Arhem (2001) em seu artigo sobre “Cosmología y chamanismo en el Amazonas”.

Este ensaio procura compreender os princípios metafísicos do universo Baniwa, complementando o trabalho seminal de Goldman (2004) em *Hehenewa Religious Thought*. Esse livro oferece *insights* e informações etnográficas extremamente importantes sobre povos que são vizinhos dos Baniwa do Aiary e que compartilham muitos aspectos da cosmologia e do xamanismo. Para os propósitos deste ensaio, o trabalho de Goldman sobre a metafísica indígena é, em minha opinião, o mais significativo jamais publicado sobre uma tradição religiosa do Noroeste Amazônico.

Este artigo começa por (1) apresentar histórias sobre as origens do universo, os tempos primordiais, seguidas por (2) uma visão panorâmica do Universo e os 25 “mundos” que o compreendem de cima para baixo, procurando compreender princípios metafísicos e relações ecológicas entre eles. Enfoco, então, em (3) como os pajés obtiveram seus “poderes” a partir do universo como guardiões dos seus recursos contra os excessos de entes predadores, tais como as cobras, as onças, certos espíritos e o homem branco.

Um dos pontos de partida deste ensaio é que as histórias sagradas não dizem respeito somente a um passado distante, mas dão orientações de como as pessoas devem viver neste mundo, no presente, e de quais são os obstáculos que devem enfrentar na realização de seus ideais. Por isso, as representações que os artistas Hohodene (principalmente os aprendizes da Escola dos Pajés, *Malikai Dapana*, criada em 2009 – ver meu livro (2013) – e hoje renovada, em Uapui, do Rio Aiary) fazem das principais figuras nas suas histórias sagradas oferecem para este artigo uma complementação valiosa pela qual compreendemos os sentidos dos princípios metafísicos do cosmos.

### **Como começou o Universo (relatado pelo pajé-onça Matteo Pereira (falecido em 1998), de Loiro poço)**

Sob o pedido de “conte-nos, avô, como começou o universo?” (*pikaite hfe, kwame likenyua hekwapi?*), Matteo contou assim (o formato das linhas escritas procura preservar a poesia da história, observando as pausas na narração):

No início havia apenas uma bolinha de pedra no espaço

Nada mais havia ao redor. Uma vasta imensidão de nada circundava a bolinha

Ele [a Criança-Universo, *Hekwapi ienipe*] então começou a procurar a terra.

Assim, ele mandou procurar a terra. Enviou a grande pomba *tsutsuwa* para encontrar terra para ele, e a colocou na bolinha, a primeira terra para ele, a “Criança-Universo”.

Seu nome era a Criança Universo, *Hekwapi ienipe*.

Ele fez então o sol subir acima da nova terra.

Ele estava tão só, assim, saiu para procurar pessoas.

Dirigiu-se para o umbigo do universo em [um lugar chamado de] *Hipana*.

Ouviu os sons dos primeiros ancestrais saindo do buraco.

Saíram um por um [Matteo fala todos os nomes dos primeiros antepassados que saíram], e a cada um ele mandou ficar em um pedaço de terra.

Depois, ele obteve a noite, o pequeno cesto que continha a noite.

O sogro dele havia mandado que fosse aberto somente quando chegava em casa.

Mas ele [que ora chama-se *Nhiaperikuli*] o abriu no meio de caminho de volta; abriu um pouquinho, e a noite saiu cobrindo o mundo inteiro em escuridão,

O sol saiu da porta oeste da abóbada do céu.

*Nhiaperikuli* ficou sentado acima de uma árvore, esperando pelo retorno do sol.

Ele e os pássaros esperaram até que voltou o sol entrando a porta do céu a leste.

Quando o dia voltou a raiar, os pássaros começaram a cantar –

Pois era o início de um novo dia [ou, “universo”, as palavras são as mesmas, *hekwapí*].

A história do universo começa com três elementos: (1) a bolinha de pedra do Universo, *Hekwapi*; (2) o espaço “todo ao redor dele”, *lipukuthawa*, uma vasta imensidão a perder de vista. Não se pode pressupor que este estava imerso em escuridão, mas provavelmente havia luz por todo o derredor, pois o corpo da Criança-Universo é o sol; (3) a “Criança-Universo”. Deve-se observar que ninguém conhece a aparência da Criança-Universo enquanto “pessoa”. Um pajé-onça, José Garcia, declarou a mim que, ao longo de seus muitos anos de “viagens” de sua alma ao “Outro Mundo” em busca de curas, ele havia chegado a um lugar próximo de “Dio” e que havia experimentado uma luz brilhante pulsante como se fosse cercada por espelhos. O “corpo” daquela luz é o sol no topo do Universo. Ele explicou que o “Dio” fica muito mais além ou “acima” do sol primordial, que estava, entretanto, apenso ao “Dio”. Essa ideia é muito importante no pensamento religioso Baniwa, uma expressão de uma conexão entre a “alma/coração” interior (a essência) da pessoa, o corpo material, e a “alma-sombra” que é a projeção do “interior escuro” da pessoa. (4) A essência de “Dio” é um princípio de vida cujas maiores qualidades são a iluminação, a intencionalidade e a sabedoria inata, pois sai à procura da terra, de gente e da noite. Não há outra projeção do “interior escuro” de *Nhiaperi-*

*kuli* do que o mundo que ele criou a partir de sua intencionalidade, sabedoria e visão (*kwame ikapaka hekwapi*, “como ele viu o universo”). Esse mundo, como veremos, foi o próprio filho dele, chamado *Kuwai*.

Garcia usou o título “O Iluminado” para se referir a “Dio” *Nhiaperikuli*. A luminosidade (*haliapi*), a juventude eterna (*waliatutsa*), em um lugar bonito, brilhante (*paratutsa*, “como prata”) são características do “menino-Universo” *Nhiaperikuli* e seu mundo. A importância desse poder de luz para os pajés e sábios é que ela dispersa o “escondido” (*lidawanitaka*), revela o segredo e traz de volta o estado primordial em que não existia nada “desconhecido”, nada de escuro tal como nos poderes de feitiçaria. Não existia a noite.

Em contraste com o “Iluminado” *Nhiaperikuli* e seu corpo, o sol, na cosmologia Baniwa, muitos espíritos, demiurgos e divindades têm “corpos” materiais de animais, pássaros, ou insetos, mas esses corpos têm os seus “*idanami*”, significando a “alma-sombra”, projeções, “aquilo que anda na frente”, traduzido pelos linguistas como um “interior escuro” que se projeta como a sombra. Da perspectiva dos humanos, por exemplo, o espírito chefe dos *Yoopinai* (classe de espíritos da floresta, do ar e da água) tem um corpo visível aos humanos como uma lagarta (*dopo*). A “alma-sombra” dele é a forma corporal (que se pode ver em petróglifos), interior e escura, que anda na frente dele. Enquanto “pessoa” (*newiki*) que os humanos não veem normalmente (somente os pajés podem vê-lo como pessoa), o chefe dos *Yoopinai* parece um anão, com cabelo cumprido e solto, cor de pele branca, com colar de ouro e fumando um enorme charuto (ele é o pajé principal dos *Yoopinai*, uma espécie de proto-pajé, ou melhor, com características de um pajé “branqueado” – por exemplo, ao invés de um colar de dentes de onça, o chefe/pajé dos *Yoopinai* tem um colar de ouro).

A primeira distinção temporal no novo universo surge quando *Nhiaperikuli* foi à procura da noite, pois era sempre dia, e o sol não se movia de sua posição no zênite. Ocorreu que o pai de sua esposa, *Dainali*, o espírito “dono” da noite, deu-lhe um “pequeno cesto” com a instrução de que este *não* fosse aberto até que *Nhiaperikuli* retornasse para casa. O cesto era muito pesado, pois era como se todas as coisas relacionadas com a noite (pássaros, insetos, estrelas, etc.) estivessem ali contidas, em um estado virtual, poder-se-ia dizer. A meio caminho de casa, o “curioso” *Nhiaperikuli* propositalmente desobedeceu à ordem de seu sogro e abriu o cesto “só um pouco”, mas foi o bastante para que a pressão de tão imensa modalidade de existência temporal explodisse e inundasse o Universo nascente de escuridão. O sol – que até então havia permanecido imóvel no topo do universo – caiu pelo buraco-porta do oeste (“onde o sol sai” da abóbada celeste), e a escuridão cobriu o Universo. Podemos dizer que se iniciou o período oposto à luz primordial, caracterizado por tudo que é contrário ao estado fixo de trabalho diário constante sem descanso. Um período de frio, quando cada ser procura um lugar separado para dormir. Os animais reclamavam, “*Nhiaperiko*, o que vai ser de nós?”. *Nhiaperikuli* esperou no topo duma árvore no lado oriental da nova terra. “O que vai ser de nós, *Nhiaperiko*?”, perguntaram os pássaros. Quando o sol, corpo de *Nhiaperikuli*, atravessou o submundo (sentido oeste a leste), e reentrou à abóbada do céu no leste, deu-se início à alternância de dois períodos de tempo iguais e duas direções (leste e oeste), todos unidos por um grande circuito de tempo e espaço.

Assim, os primeiros ciclos – dia/noite, luz/trevas, trabalho/descanso – foram estabelecidos. Acrescenta-se a estes a dualidade entre *Nhiaperikuli* com seus parentes (os pássaros) e os cunhados (o sogro, *Dainali*, e a esposa de *Nhiaperikuli* que, diz-se, jogou feitiço,

na forma de tocandiras, contra ele). Os cunhados, nesta e em todas as outras histórias Hohodene, são os “inimigos potenciais”. A esposa de *Nhiaperikuli* o convenceu de que a noite foi “uma coisa boa”; porém, a noite trouxe a escuridão, o frio, a separação e a feitiçaria. A noite foi uma dádiva ambígua: foi boa na medida em que as pessoas puderam descansar; porém, ruim, por causa dos feiticeiros que agem durante a noite. O dia é para trabalhar, na alegria da comunidade. A grande mudança estabeleceu a base de uma ordem social nova.

Antes, não existia movimento, o sol ficava sempre no zênite do céu; depois, houve movimento, o ciclo temporal. São os cunhados que representam a mudança, mas é o próprio *Nhiaperikuli* que a procura e a traz de fora para dentro do mundo dos parentes. A noite, contida em um cestinho fechado e pesadíssimo, é algo desconhecido e caótico que exige a intermediação de *Nhiaperikuli* para trazer a ordem de volta.

*O que queremos dizer por “o cosmos”?* O cosmos, ou Universo, é a ordem temporal e espacial em que as pessoas procuram viver uma existência significativa conforme as normas que lhes são ensinadas desde a idade de iniciação (8 anos para os meninos; a primeira menstruação para as meninas). As divindades, demiurgos e espíritos, especialmente, associados com os diferentes níveis do universo, proporcionam uma gama de valores fundamentais pelos quais as pessoas compreendem e orientam suas atividades-vida. Em todas as cosmologias ameríndias, há dois sentidos de orientação espacial: horizontal e vertical. Com frequência, pensa-se cada um dos múltiplos mundos no Universo como sendo plano, relativamente chato, circular e cercado por água. Algumas versões representam esse mundo como se fosse uma ilha de terra circundada por um corpo de água e conectada aos outros mundos acima e abaixo desse mundo por tubos passando através de seus centros. Os espaços horizontais incluem centros-mundo, onde tipicamente os valores e os significados mais importantes da existência se juntam em símbolos-chave. Ao redor destes, marcadores das direções principais (montanhas, lagos), bem como um ou mais espaços interligados, são frequentemente encontrados, em que tipos diferentes de seres fazem seus lares. Verticalmente, o Universo constitui-se de uma série de camadas, geralmente uma sobre a outra. Cada camada é um “mundo” diferente, onde entes diferentes moram. As estruturas verticais do universo variam enormemente de composição, de simples arranjos de três camadas (mundo superior, mundo intermediário e submundo) a composições massivas de 25 camadas habitadas por uma grande variedade de seres. Em geral, os mundos superiores são associados com forças criativas e renovadoras de vida de luz, leveza e líquidos (rios, lagos) e também com lugares de transformação de alma, os ancestrais, ordem, beleza, alegria. Em contraste, os submundos são associados com lugares de trevas, mundos dos mortos e espíritos animais, monstruosos e seres perversos que podem causar doenças aos humanos. O mundo intermediário, o centro do universo, tanto no sentido vertical quanto horizontal, é o lugar da vida humana.

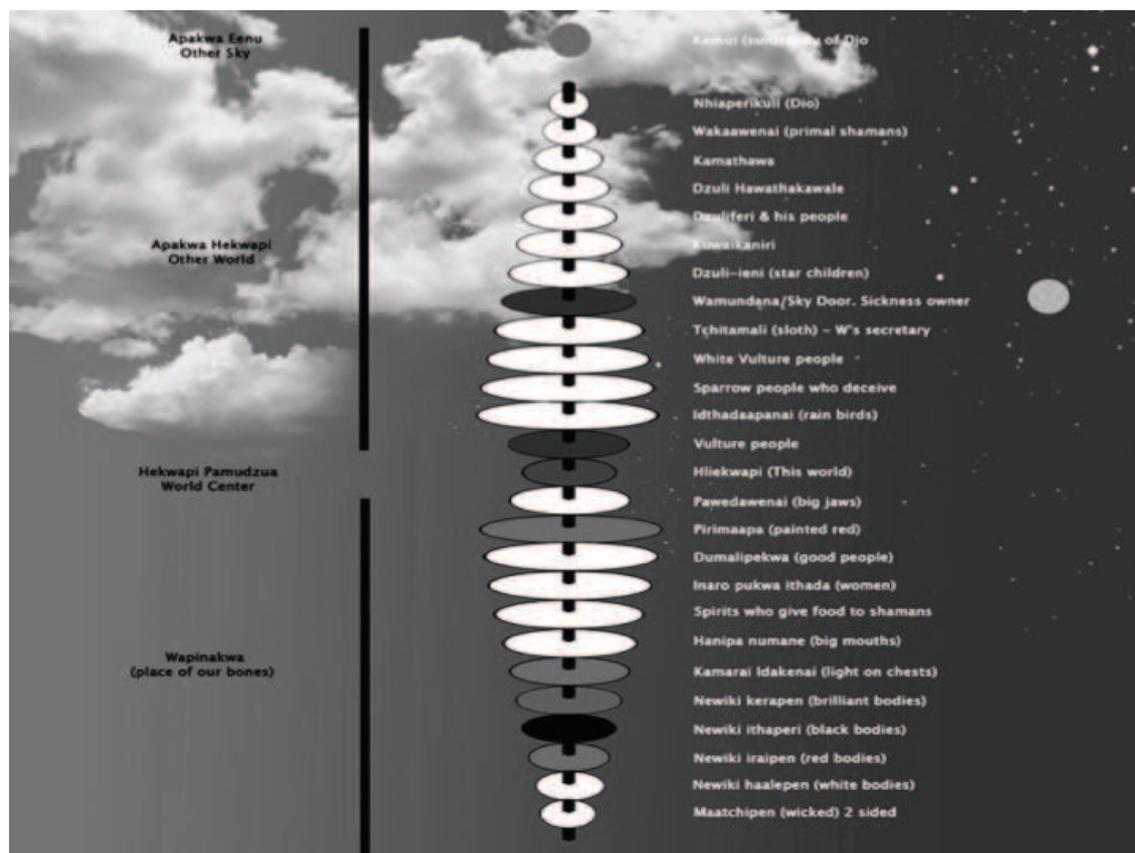
Os mundos acima e abaixo estão sistematicamente relacionados entre si de várias maneiras, de tal sorte a constituírem-se em um todo harmonioso. Por exemplo, os ciclos da água que definem a origem dos rios ou cursos d’água, as direções de seus fluxos, a chuva, etc., todos servem como meio para se cruzar as fronteiras entre diferentes mundos. Alguns tipos de marcos, tais como as árvores, montanhas, cachoeiras e os cipós nas árvores, lembram que no Mundo Antigo sempre houve comunicações entre os planos espacial e temporal. Em alguns momentos do dia – por exemplo, quando o sol se encontra em seu ponto de meio-dia, no centro do céu, seus raios penetrando através dos centros de cada mundo

–, o alinhamento ocorre de cima para baixo. Em narrativas míticas, referências ao Sol ao meio-dia frequentemente coincidem com a descida de uma divindade dos reinos superiores para o mundo dos humanos, uma mescla de mundos que normalmente é de grande importância tanto para os humanos quanto para as divindades.

## Introdução aos níveis do Universo Baniwa

De uma maneira bem preliminar, apresento aqui um mapa do Universo (Figura 1) de como ele foi se desdobrando a partir de sua própria *origem* – quando havia somente um ser, o “Universo-Criança” – até o grande modelo do Universo de hoje, como relatado a mim pelo pajé-onça José Garcia, no ano de 2000. Diferentemente do desenho do Universo que publiquei em outros trabalhos (Wright 1992, 1998), que era uma reprodução de um original elaborado pelo pajé Mandu, este apresentado aqui é baseado nas declarações de Garcia; ele ditava enquanto eu desenhava. Suas declarações e observações foram baseadas em suas experiências extraordinárias do universo, juntamente com o que ele havia aprendido com seu pai, amplamente reconhecido como o sábio mais influente e profeta de tempos recentes. À medida que Garcia falava, eu desenhava cada nível do Universo, em formato de disco com um tubo perfurando os centros de cada disco. Cada disco é um “mundo”, *kuma*, habitado por uma tribo diferente de gente. Os mundos estão empilhados um sobre o outro, com o formato geral – de acordo com Garcia – de um cesto trançado enorme, em formato de vaso, chamado de *Kaxadadali*.

Garcia demonstrou como ele “viu” os mundos abaixo de nossa terra olhando para baixo através da boca do cesto. Durante suas curas, os pajés constantemente fixam seus olhares para cima, em direção ao céu, que é o “Outro Mundo” revelado após os pajés terem inalado o pó psicoativo chamado *dzato* ou *pariká* (feito da resina da casca interior da árvore *Virola*, que contém o psicoativo DMT, dimethyltryptamina). O “mundo de baixo”, veremos, é a *imagem* invertida do “Outro Mundo” de cima, e vice-versa. Uma simples comparação como essa me levou a compreender como a visão do pajé pode internalizar, como dizem, o conjunto inteiro de mundos, sejam os acima ou os abaixo de nossa terra, todos de uma só vez. Estar no “centro” permite aos pajés ter essa vista holística do Universo acima e abaixo.



**Figura 1** Universo Baniwa conforme José Garcia.

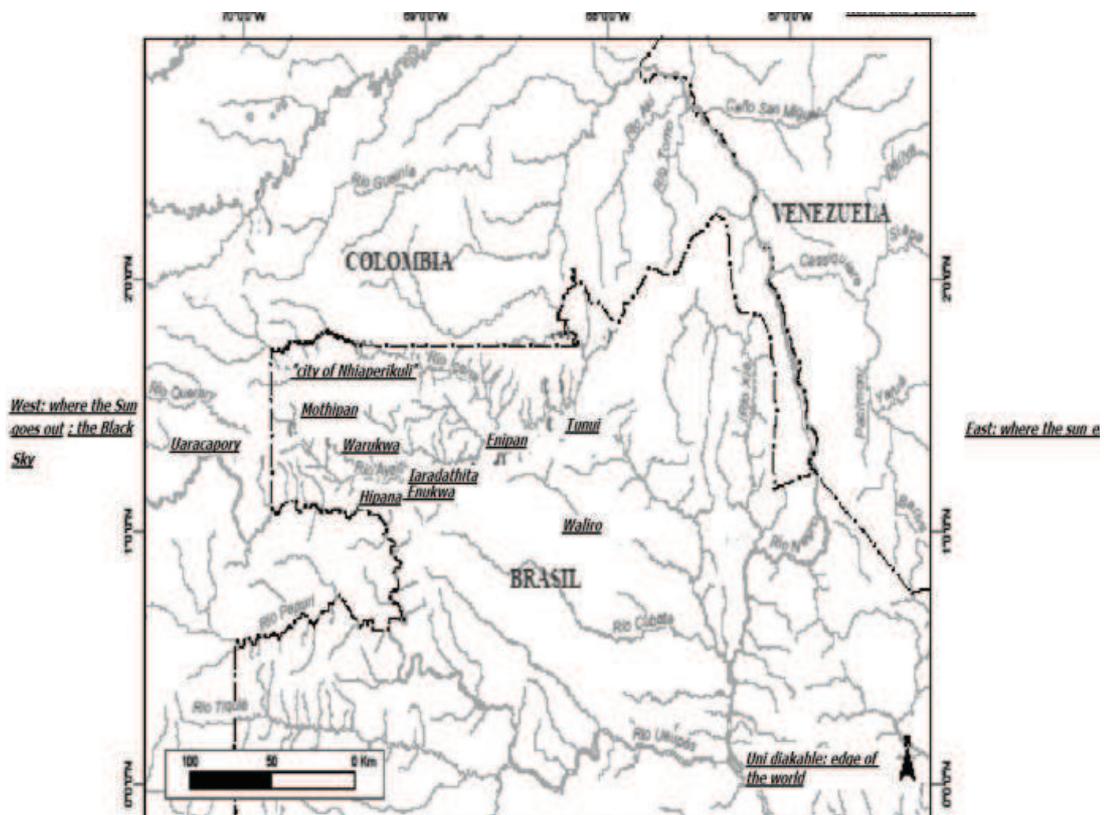
Fonte: Wright (2013).

Cada mundo está conectado ao outro de sorte a formar um todo: o “céu” de um mundo é o assoalho da terra do mundo imediatamente acima dele. A passagem de ligação é o “caminho do universo” (*hekwapiwa*), uma trilha, ou, no imaginário xamânico, uma escada ou “escadaria”, levantada imediatamente após se inalar o pó sagrado de *pariká*, através da qual o pajé caminha para cima ou para baixo. O “cordão umbilical” do universo (*hliepulekwali eenu*) passa através do centro de cada mundo, começando no Outro Mundo (*Apakwa Hekwapi*) e estendendo-se para baixo, para o rio de água fria e doce (*uni hapepawani*) no fundo do universo. Nas orlas de cada disco circular, céu e terra se encontram; assim cada mundo é coberto por uma “abóbada celeste”, muito semelhante aos comumente encontrados nas cosmologias dos Nativos Americanos. A abertura da abóbada de nosso mundo (*Hliekwapi*) leva ao *Outro mundo* (*Apakwa Hekwapi*), o mundo do Senhor das Doenças, *Kuwai* ou *Wamundana* (a “alma-sombra-da-preguiça preta”, a principal manifestação animal-espírito de *Kuwai*). A abertura é sobremaneira perigosa para os pajés, pois está constantemente abrindo e fechando “como uma tesoura”, com “dentes afiados” como boca de onça. Em outras palavras, é o lugar onde a alma humana do pajé “morre” antes de entrar no mundo todo-importante de *Kuwai*. Os pajés dizem explicitamente que devem “morrer” e “ressuscitar” ao passarem pela porta.

A “verticalidade” do universo aqui desenhado não deve ser compreendida como um eixo fixo e rígido. As localizações de “em cima” e “embaixo” são relativas (“cosmological

deixis”, no sentido usado por Viveiros de Castro (1998)). Já havia afirmado que, no extremo meio-dia, os raios do sol alinham-se com o centro do Universo, produzindo o reflexo do sol no rio de água doce e fria fluindo de oeste para leste no fundo do universo. A posição de “em cima” e o local do “céu” (*Eenu*), entretanto, podem também se referir ao topo de uma colina, por exemplo, em relação à posição do pajé “embaixo”, no chão.

O eixo do Universo pode, também, ser imaginado em termos de um circuito de água neste mundo, por exemplo, em que “em cima” e “embaixo” podem se referir a “rio acima” e “rio abaixo”, e as posições “em cima” e “embaixo” podem coincidir com os mundos “antes” e “depois”. O mundo “antes”, o mundo das divindades, além de estar lá em cima, no céu, acha-se associado com os lugares sagrados das cabeceiras dos rios Içana e Aiary e nos topos dos poucos morros da região (vide mapa dos lugares sagrados do território Baniwa Kuripako, Figura 2). As cabeceiras longínquas do igarapé Uaraná, a partir do alto rio Aiary, é o lugar de onde toda a água desta terra começou a fluir, do leste para o oeste, até chegar à junção extrema rio abaixo do “grande mar”, onde o céu e a terra se encontram, *eenu táhe*. Ali as águas do mundo se acumulam e fluem para baixo em direção ao mundo mais baixo. No fundo do submundo, elas mudam de direção e fluem de volta de oeste para leste, numa direção rio acima, para os mundos altos. Esse *ciclo das águas*, além de ser uma conexão significativa entre os mundos, dá passagem para que as almas dos mortos viajem, com a ajuda do sopro dos pajés, para a casa dos seus parentes no Outro Mundo. Essa viagem ao final da vida de alguém é, em última instância, um retorno ao começo de toda a vida no Mundo Antigo das divindades, acima.



**Figura 2** Mapa dos lugares sagrados do território Baniwa Kuripako.  
Fonte: Wright (2013).

*O Universo como Grande Árvore.* A forma vertical mais significativa visível a todos no mundo do Alto Rio Negro, hoje, são as *grandes árvores, entes magníficos que cruzam através de muitos mundos*. Não é de causar surpresa que, nas narrativas míticas Baniwa, grandes árvores também marquem períodos importantes nos processos de construção do universo e suas derrubadas se refiram a períodos críticos de transição de uma “época” para a próxima. Dessa forma, em uma das mais importantes histórias da criação, sobre o modo como *Nhiaperikuli* obteve o conhecimento e o poder dos pajés, *Kaali ka thadapan* é uma enorme árvore carregada de todos os alimentos e todas as “frutas” do poder dos pajés, inclusive o primeiro *pariká*. Como um grande símbolo da unidade primordial, podemos nos referir a isso como a “Árvore da Alimentação”, visto ser ela a origem de todos os alimentos. A derrubada dessa Árvore coincide com uma transformação na terra, pois abriu os leitos dos rios principais da região do Noroeste Amazônico do ponto de vista dos Hohodene: Aiary, Uaraná, Querary, Uaupés, Içana, e os pequenos galhos formaram os igarapés (ver Figura 3). Dessa forma, todas as comunidades são conectadas à Árvore de Alimentação, recebendo dela as fontes de seu sustento. A derrubada da Árvore coincide com o início dos ciclos de plantio, sazonalidade e outras modalidades importantes de temporalidade, que guiam as vidas e as atividades das pessoas. É o pajé que, desde os tempos primordiais, detém o poder de regulamentar a passagem das estações. E o *pariká* é o alimento de seu alma-coração (*ikaale*).



**Figura 3** *Kaali ka Thadapani* (Uaracapory), a Árvore de Alimentação. *Kaali* segura a sua lança cerimonial para benzer as roças novas. Segundo o pajé Mandu, “o pajé vê a grande árvore de *Kaali* cheia de galhos, e cada galho aponta para cada rio. Os galhos representam cada povo que possui corpo de *Kaali* que é *maniwa* [mandioca]”.

Fonte: desenho por Ercilia Lima da Silva e Thiago Aguilar, Uapui Cachoeira, Rio Aiary, 2010.

Outra árvore de grande importância, a palmeira paxiúba, é igualmente um grande símbolo de unidade primordial que eclode da terra na morte de *Kuwai*, o filho de *Nhiaperikuli* com a primeira mulher, *Amaru*, e se torna a fonte de todas as flautas sagradas e trompetes, através dos quais os anciãos, como representantes dos ancestrais, iniciam as crianças ao verdadeiro “Mundo”, que assim se tornam adultos. Quando essa paxiúba eclode da terra, ela segue direto para o topo do universo. Após ser cortada, *Nhiaperikuli* a transforma em múltiplas flautas e trompetes sagrados. Em outras palavras, o passado ancestral constituiu-se no poder sagrado que produz gerações futuras. Novamente, um circuito maior de temporalidade vincula os humanos com os seus primeiros antepassados e a fonte de toda vida.

Procurarei, agora, interpretar como o universo, como um todo, pode ser compreendido através da imagem de uma Grande Árvore ao centro. Essa imagem organiza os múltiplos (25 ao todo) níveis do universo através dos espíritos e suas manifestações animais que os ocupam e que são da maior importância, não apenas para pajés, mas também a todo ser. A imagem da Grande Árvore pode ser compreendida como um “lar” para esses povos de animais/espíritos/gente, assim como o universo é um “lar” para todos os outros seres. Particularmente importantes são: os pássaros, auxiliares dos pajés e detentores de grande poder, que fazem seus ninhos em vários níveis; as preguiças e os macacos, manifestações de *Kuwai* e os poderes de feitiçaria e doença, bem como de transições sazonais, particularmente da estação chuvosa; as cigarras e abelhas, detentoras de remédios xamânicos e ciclos calêndricos, em particular as estações de estiagem e a eclosão de certas árvores, épocas em que os pajés se preparam para transmitir seus poderes aos seus aprendizes. Para os Baniwa, entretanto, o eixo vertical é o “caminho-universo”, ou o “umbigo celeste” do universo, o cordão umbilical que liga todos os seres ao Mundo Antigo, ao começo e a seus ancestrais *waferinaipe* e vice-versa, o Mundo Antigo a todos os futuros mundos de descendentes, os *walimani*.

A conexão entre o mundo contemporâneo e o mundo “antigo”, o “primeiro” mundo, não pode ser interpretada em termos de uma simples correlação entre o passado primordial acima e o mundo “contemporâneo” no meio, com o mundo de baixo como “futuro”. Pois o mundo de cima, de acordo com os pajés, é um mundo “novo”, “bonito”, “brilhante”, onde não tem mais doenças; o mundo do meio caracteriza-se pela dor, maldade (feitiçaria), a morte e podridão; e o mundo de baixo caracteriza-se pela natureza incompleta dos corpos dos entes que ali habitam. São “gente que nunca nasceram”, mas que podem surgir em outro “fim do mundo”. Tanto o mundo de cima quanto o de baixo têm espíritos e demiurgos perigosos e predadores de almas humanas.

Um ponto crítico que gostaria de desenvolver nas páginas seguintes é de que o “Outro Mundo” de cima é um mundo *hiperdesenvolvido*, onde as entidades espíritos mais importantes possuem poderes *em plenitude*. Essas entidades incluem o “governo” ancestral chamado de *Enawinai*, o “povo bom”; são os protetores dos seres humanos e “enganadores” dos inimigos. É o mundo das almas dos antepassados, tão numerosas que parecem como “pacotes de arroz branco”. Os grandes espíritos se manifestam em nosso mundo através de múltiplas “alma-sombras” e partes materiais dos seus “corpos”. Os múltiplos seres no sub-mundo, chamado *Wapinakwa*, “Lugar dos nossos ossos”, em contraste, caracterizam-se pela *incompletude*. São caracterizados pela falta ou pelo exagero de uma ou outra parte de seus “corpos” (bocas largas sem corpos; com um braço mais cumprido do que o outro);

incluem povoados de um sexo sem o outro; têm costumes totalmente estranhos (dormem pendurados de paus) e, às vezes, são predadores de humanos. Incluem os seres que “nunca nasceram”, nunca foram ancestrais de humanos. Os ossos dos mortos jazem ali, mas sem nenhum vínculo com as almas dos mortos que existem no Outro Mundo.

Para entender melhor isso, no desenho anterior, temos no topo mais alto do universo o lugar de *Kamathawa*, gaviões reais, tanto masculino como feminino. A narrativa sobre esses gaviões diz que no início dos tempos, antes de o Outro Mundo estar separado deste mundo, o grande gavião deu ao irmão mais novo de *Nhiaperikuli* os poderes xamânicos para ver, para soar o trovão e se transformar em um espírito. Os gaviões reais fazem seus ninhos nos topos das copas das florestas, os lugares mais altos da floresta. Gaviões e outras águias são manifestações importantes do pajé, o equivalente aviário da onça. Elas são aves predadoras conhecidas por seus gritos penetrantes, visão de longo alcance e incrível força. O gavião *Kamathawa* protege a casa e os medicamentos de seu mestre (*Nhiaperikuli*) e tem em seu poder cristais com os quais enxerga a longa distância. As penas do gavião possuem poderes para varrer os céus e limpar as nuvens, trazendo assim o verão se ocorrer o prolongamento da estação chuvosa. No mês de agosto, mês de grandes temporais com trovões no noroeste da Amazônia, é a hora – de acordo com os mitos Baniwa – em que o gavião passa por mudanças físicas as quais o enfraquecem (pois é a época quando os pajés transmitem os seus poderes aos aprendizes) e pode descer para o chão.

O mundo imediatamente acima do gavião – aparentemente, “ar fino” – a partir da perspectiva do pajé, é o lugar dos “*wakaawenai*”, grupo de *Nhiaperikuli* de pajés primordiais que ajudaram a cortar a Grande Árvore da Alimentação que separou o Outro (primeiro) Mundo deste mundo. Tendo concluído sua tarefa, esses pajés subiram ao Outro Mundo sem jamais passarem pela separação de corpo e alma no momento da morte. Subiram cantando, corpo e alma, para o Outro Mundo, transformando-se na subida. Eles habitam os “*povoados de pariká*” e são também conhecidos como “donos de *pariká*”. Povoados inteiros de pajés-onça ou “hiperpajés” existem nesse nível, visíveis apenas por outros pajés-onça.



**Figura 4** *Dzuliferi* e seus pajés-onça protegem as comunidades neste mundo. Segundo o pajé Mandu, “Ele que fala para o pajé como deve fazer para curar essas doenças. Junto com o *Dzuliferi*, o pajé procura o espírito da pessoa doente”.

Fonte: desenho por Ercilia Lima da Silva e Thiago Aguilar, Uapui Cachoeira, 2010.

O mais importante e antigo de todos os pajés é *Dzuliferi*, o “senhor do *pariká*”, a quem os pajés chamam de “*Padzu*”, Pai, enquanto chamam *Nhiaperikuli* de “*Hfaneri*”, Nosso Pai. Ele é irmão de *Nhiaperikuli* e o “senhor do tabaco”, poderoso tabaco, cuja fumaça atrai a alma perdida dos doentes. O “verdadeiro” *Dzuliferi* é uma divindade impressionante que “cuida” dos humanos, sabe quando vão nascer e quando devem morrer, pode interceder no destino de uma pessoa e mudar a hora da morte, ou fazer uma pessoa mudar de opinião e não cometer atos de feitiçaria. Podemos dizer que ele é o “guardião do destino”. Os humanos podem “rezar” e “pagar” a essa divindade para interceder em nome de seus parentes ou em seu próprio nome quando se sentirem ameaçados por dano ou morte.

Diferente de *Kamathawa* e *Kuwai*, os quais possuem corpos de animais que vivem em diferentes níveis da árvore do universo, *Dzuliferi* – na medida em que se possa deduzir a partir das narrativas e do discurso xamânico – não tem corpo animal associado a ele. No entanto, *Dzuliferi* é o “guardião” das plantas sagradas – tabaco, *pariká*. Ele é conhecido como o “espírito de poder” xamânico transformador que existe nas plantas. Na história de como *Dzuliferi* deu tabaco para seu irmão *Nhiaperikuli*, o primeiro traz o tabaco para a casa do irmão, aparecendo no céu noturno como “uma bola de fogo” que desce na casa de seu irmão e planta o tabaco no seu quintal. Noutro dia, as plantas cresceram até o tamanho

duma grande plantação, cheia de tabaco. Os benzedores sacerdotais de hoje, chamados de *kalidzamai*, realizam viagens no seu pensamento com tabaco durante os rituais de iniciação, quando sopram sobre os pratos sagrados que contêm pimenta e sal, peixe e carne, como se estivessem transmitindo o poder dos cânticos para proteger os iniciandos contra qualquer dano, fazendo o mundo crescer em tamanho e rememorizando o Mundo Antigo com todos os lugares e povos ancestrais nele.

Diz-se que um pajé-onça teria designado uma grande rocha no meio do rio, pouca coisa acima da cachoeira *Hipana*, como sendo o “verdadeiro centro do universo”, e não os buracos na cachoeira. Essa rocha era “onde *Dzuliferi* morava nos primeiros tempos”. Na pesquisa realizada por Omar González-Ñáñez sobre *Hipana*, o pajé Mandu da Silva também indicou a grande rocha como o lugar de *Dzuliferi* (González-Ñáñez 2007: 63). Um jovem Hohodene recentemente me disse que “*Dzuli* [sic.] (um dos irmãos de *Nhiaperikuli*) é também uma grande rocha no rio Aiary. As pessoas que passam perto dela conversam com ele, sabe? Porque ele [*Dzuli*] está vivo na forma da rocha” (I. Fontes, 07/2010, comunicação pessoal). Certas rochas são o exterior material de um mundo interior habitado por espíritos primordiais (são entendidas como os mundos dos *Yoopinai*, dos *Kuwainyai*. São “casas de pedra” dos seres primordiais).



**Figura 5** *Dzuli* na pedra de *Hipana*.

Fonte: foto de Isaias Fontes, 2010.

É importante observar aqui que as divindades principais – *Nhiaperikuli* e *Dzuliferi*, e o Senhor das Doenças, *Kuwai* – têm múltiplos lados, cada um dos quais pode aparecer em um diferente nível do universo. Há *Dzuliferi*, chefe de todos os pajés, e há “seu povo”, numerosos pajés-onça (os *wakaawenai*, e os *Dzau malinyai*, pajés-onça do Outro Mundo); em outro nível, há os “filhos de *Dzuliferi*”, que é o nome cerimonial para os antepassados da fratria (conjunto de *sibs*)<sup>2</sup> chamada de *Walipere-dakenai*. Os *Walipere-dakenai* são, hoje, os principais parceiros em casamento dos Hohodene; da perspectiva dos Hohodene (quase todos os pajés entrevistados por mim eram Hohodene), seu lugar ancestral no Outro Mundo fica perto do mundo do sol, e os ancestrais são conhecidos como os “filhos do sol”, *Heirienni*. Os cunhados estão entre os mais significativos “Outros” neste mundo, e assim são encontrados no “Outro mundo” os dois irmãos ancestrais – tanto dos Hohodene quanto dos *Walipere-dakenai* – separados em dois lugares.

A justificativa para tal separação é de que os ancestrais dos *Walipere-dakenai* emergiram de um lugar chamado *Enukwa*, a “panela (i.e., depressão nas pedras) do céu” ou a “panela de *Dzuliferi*”, localizado um pouco rio abaixo de *Hipana*, a “panela do Sol”. De acordo com os *Walipere-dakenai*, o *Dzuliferi* observava quando seus ancestrais “nasceram”. Ele deu-lhes seu tabaco sagrado, pimenta e outras propriedades ancestrais. Isso não significa que os *Walipere-dakenai* sejam de uma origem étnica diferente; ao contrário, Matteo (que pertencia aos *Dzauinai*, povo-onça) contou que os ancestrais *Walipere-dakenai* emergiram imediatamente depois dos Hohodene, mas do *mesmo* buraco. A maioria dos narradores, no entanto, reconhece lugares de origem ancestral diferentes para as três fratrias, neste e no outro mundo, talvez como um modo de enfatizar suas relações por afinidade.

Outro aspecto das divindades encontra-se representado por seus lados “malandros” (“*trickster*”), uma característica que tem sido explorada por J. Hill trabalhando entre os *Wakuenai* (Kuripako) da Venezuela (2009). De igual maneira me foi informado sobre um “*Dzuli* malandro”. Na verdade, seu nome é *Dzuliferi hawathákawale*, o “enganador”, exatamente como há *Nhiaperikuli*, o criador, e o malandro, que engana os inimigos. Há o *Kuwai*, “o senhor da doença”, e *Inyaimé*, um “*outro Kuwai*”, que é o espírito dos mortos, o qual engana e leva as almas dos mortos para sua aldeia, próxima da “porta” da abóbada celeste, para viverem em um mundo muito parecido com o nosso, onde há sofrimento, e lá não há água. Os dois espíritos *Kuwai* e *Dzuliferi* são dois aspectos de pajelança – o primeiro é o “senhor das doenças e feitiçaria”, e o segundo é o “senhor de *pariká* e tabaco” (da cura) –, mas que não são simples transformações um do outro.

A ideia do “malandro” esperto é coerente com o hiperdesenvolvimento do guerreiro que sabe enganar seu inimigo. Isto é, as manifestações “malandro” de uma divindade po-

2 Sib: grupo social ligado por laços de parentesco, que compartilham um mito comum de origem, bem como nome, território, a pimenta e o tabaco sagrados, um inventário de nomes ancestrais, uma flauta ou trompete sagrado que é o “ancestral” do sib. Um “sib” é como um “clã” no sentido de que todos os membros compartilham uma linhagem comum a partir de um ancestral mítico, bem como propriedade ritual. Um grupo social raramente age junto como uma unidade política (sem nenhuma reunião mensal regular, em contraste com os clãs), tampouco dirimem disputas (função jurídica), nem é a hierarquia de suas comunidades componentes um corpo governante, seja em que sentido for. Quatro, cinco ou mais grupos sociais são agrupados em unidades maiores que aparentemente têm o nome de seu grupo social de nível mais alto; o nível é determinado por fatores históricos, bem como o mito de origem. Os grupos sociais costumavam ser associados com os papéis cerimoniais, como chefes, pajés, guerreiros, dançarinos e servos. Hoje, essa hierarquia cerimonial possui pouca importância.

dem aumentar seus poderes de, por exemplo, se proteger contra os inimigos ou provocar confusão entre os pajés inimigos. O “outro *Dzuliferi* engana”, dizem. Ele tem dois rostos (*dthamekwali*), uma perna (*pemakawali*), tem uma espingarda ou dardo venenoso em lugar de sua outra perna, é “branco” na cor e – bastante interessante – se comunica com os líderes religiosos do “povo branco” neste mundo. Este *Dzuliferi*, de fato, está constantemente zelando pelo povo branco, enviando mensagens ao Papa e – como o pajé – transmitindo sua mensagem através da voz do Papa. As mensagens são enviadas “a fim de que tenham maior inteligência”, a fim de que conheçam como produzir as coisas. Ele, porém, é um “enganador” e poderá mandar falsos pajés para curar as pessoas. “Ele envia um pajé para dizer aos humanos que eles vão ficar melhores, mas ele os está ludibriando”, como José Garcia disse, um artifício para enganar o inimigo. Ao invés de ser uma característica negativa, decepção é um importante poder para os pajés-onça em seu atributo de guerreiros, tanto para fins de proteção quanto para a eliminação dos inimigos, ou mesmo para despistar o inimigo.

A figura de *Kuwaikaniri* ou *Mawerikuli* (nome alternativo) (localizado no cosmos imediatamente abaixo de *Dzuliferi*) é o perfeito exemplo do que aconteceu quando o xamanismo preventivo e “o engano do inimigo” não foram utilizados corretamente. O irmão mais novo de *Nhiaperikuli* e *Dzuliferi*, *Kuwaikaniri*, é chamado de o “desafortunado”, o “sem pensamento”, porque foi através de seu erro inexplicável e burrice que a morte foi introduzida no mundo para todas as futuras gerações. Ele foi enganado pelos feiticeiros primordiais, os *Eenunai* (Trovões, ou povos antigos que moraram nas árvores), para que entregasse o veneno de seu irmão mais velho, com o qual os *Eenunai* matariam a todos no mundo. *Nhiaperikuli* e sua tribo dos espíritos-abelha, os *Kuwainyai*, foram, então, a um festival de dança na casa dos *Eenunai* para tentar pegar o veneno de volta, mas, antes de irem, eles beberam uma poção de antídoto poderosa preparada pela “tia” de *Nhiaperikuli*. *Kuwaikaniri* declarou que não iria ao festival. Mais tarde, porém, agindo por impulso, foi. Ele bebe o veneno no festival e morre mais tarde. *Nhiaperikuli* e sua tribo escaparam da morte, mas *Kuwaikaniri* foi colocado em um túmulo de pedra. Naqueles tempos do Mundo Antigo, não existia morte irreversível; a pessoa afligida sofreria seclusão e, depois de três dias, então, “sairia” rejuvenescida, como uma criança de novo. Contudo, enquanto jazia em sua tumba, uma mulher de outro povo foi ver *Kuwaikaniri* antes do tempo determinado, quebrando, assim, o ciclo da morte e rejuvenescimento. Ela procurou consertar a situação pintando-o de vermelho vivo, a cor do “novo sangue”, mas, na última pincelada, ela girou sua mão para o “outro” lado, o lado preto do “espírito dos mortos, *Inyaimé*”, e *Kuwaikaniri* caiu no chão em uma pilha de ossos. As tentativas de seu irmão em refazer uma pessoa de nada valeram, o espírito de *Kuwaikaniri* disse a seu irmão que desistisse e que a separação dos ossos da alma-corção ocorreria por ocasião das mortes de todas as pessoas em todas as gerações futuras. Assim, a morte entrou no mundo.<sup>3</sup> Não parece existir qualquer manifestação de animal associada a *Kuwaikaniri*, embora vários presságios (*hinimai*) e uma classe de espíritos perigosos chamados de *Kamainiri* (incluindo pássaros) possam aparecer antes da morte de uma pessoa ou no momento do enterro.

3 A tumba de pedra de *Kuwaikaniri* (*Mawerikuli*) está, na realidade, localizada na “cidade de *Nhiaperikuli*”, um conjunto de “casas de pedra” nas cabeceiras do Rio Içana (Xavier Leal, 2008).



**Figura 6** *Kuwaikaniri*, o primeiro morto, que os pajés veem quando tratam casos de feitiçaria. O pajé Mandu explica: “Quando pajé faz ritual curando o doente, *Mawerikuli* aparece mostrando assim: se ele está se levantando da sepultura, é um sinal bom, o doente ficará bem e terá longa vida. Deitado ou caindo na sepultura, o doente não ficará curado”.

Fonte: desenho de E. Lima da Silva e Thiago Aguilari, Uapui, 2010.

*Kuwaikaniri* representa tanto a morte irreversível, a separação de ossos da alma- coração, quanto, também, a possibilidade de morte reversível, a “ressuscitação” (*liafetawa*) e o retorno à vida. Em outra história, ele confrontou a morte dentro da barriga de uma serpente que o engoliu enquanto estava pescando. Desta feita, *Kuwaikaniri* estava inteiramente preparado para exceder a serpente em esperteza, fazendo-a crer que ele havia morrido quando, na verdade, ele estava sentado no interior da barriga da serpente jogando fora uma fruta de ucuqui podre, que cheira como carne estragada, e tintura vermelha (*caraiurú*) da boca da serpente, que se parecia com o sangue da vítima. Isso era para fazer com que a serpente pensasse que havia matado *Kuwaikaniri*, quando, na verdade, isso não havia acontecido. Quando a serpente havia chegado ao “lugar onde o céu e a terra se encontram”, a orla-mundo, *eenu tahe*, vários pássaros ajudaram *Kuwaikaniri* a matar a serpente e abrir-lhe a barriga para escapar e voltar rio acima para o povoado de seu irmão mais velho, na ilha de *Warukwa*, no igarapé Uaraná. Deitado quase morto em uma canoa, ele viajou pelas terras dos espíritos-abelha, cujos poderosos remédios de mel e néctar de fruta o trouxeram de volta à vida, até que fosse completamente curado. Quando *Kuwaikaniri* chegou à casa de seu irmão (*Nhiaperikuli*), este

lhe perguntou: “como você está agora? Você trocou sua vida por outra?”. A pergunta indica que o reviver de quase-morte é inteiramente possível através de uma jornada de cura, da periferia para o centro do universo, de volta para o lar, um lugar sagrado.

Assim, os rezadores hoje relembram essa viagem primordial quando querem curar os casos graves de envenenamento, pois uma volta ao centro significa um tipo de renascimento: o centro do universo, lembremos, é o lugar por onde passa o cordão umbilical celeste, o remédio mais poderoso contra qualquer doença mundana.

## O osso e o espírito interior

*Nhiaperikuli*, *Dzuliferi* e *Kuwaikaniri* são três irmãos, coletivamente conhecidos como a “gente universo”, *hekwapinai*. Uma importante história explica como esses três irmãos retornaram a existir a partir do osso de uma pessoa que estava sendo devorada nos tempos primordiais. Tribos de animais vagavam pelo mundo, ainda pequeno naquela época, matando e comendo pessoas a ponto de parecer que todas seriam eliminadas. Uma “avó” anciã da tribo *Duemeni* (*Due-*, nome arcaico para jaguar primordial; *-ieni*, “filhos de”) chorou e implorou ao Chefe Animal, *Enumhere*, que poupasse o osso que ele estava então comendo. O chefe jogou o osso no meio do rio e disse-lhe que o apanhasse. Ela o recuperou em uma rede de pescar, porém o osso tinha o formato de um camarão-d’água-doce dentro do qual havia três entes, a “gente-universo”, “os do interior do osso” *Nhiaperikunai*. O “osso” refere-se tanto ao osso do dedo (três pedaços de osso ligados em um dedo, que o Chefe Animal estava mastigando), quanto ao exoesqueleto do camarão-d’água-doce, dentro do qual havia os espíritos dos três irmãos, *Nhiaperikuli*, *Dzuliferi* e *Kuwaikaniri*.

O osso como uma forma através da qual a narrativa apresenta a reconstrução do universo depois de uma perda quase catastrófica, creio eu, tem a ver com o tema de morte e renascimento, um tema que é crítico para os pajés. O nome *Nhiaperikuli* significa “Aquele-No-Interior-do-Osso” e sugere que o osso é um receptáculo para os entes-princípios-de-vida que transformam. *Nhiaperikuli* não é somente “feito-de-osso”; ele é o *espírito-no-interior-do-osso*. Somente pela compreensão disso é que podemos ver como ossos e os espíritos que os contêm são fundamentais para a estrutura continuada e o significado do Universo.

Assim, *pariká* é soprado através de *osso de gavião* pelos pajés a fim de serem transformados em pajés-onça-outros (*Dzauí malinyai*) e retornarem ao Mundo Antigo, o que é crítico para a sua missão de cura. As flautas sagradas e as trombetas chamadas *Kuwai* são os *ossos deste ser transformacional* que é a “alma do sol”, a música que transforma crianças em adultos. A *alma no interior do osso* que se separa do corpo durante a morte (acima (alma) e abaixo (osso)), o Mundo Antigo e o futuro final do universo – todos esses estão relacionados à “morte” aparente e ao reverso do tempo, ambos os quais são temas eminentemente xamânicos. Sem compreender o porquê e o como, creio não ser possível compreender o primeiro “mistério” dos pajés-onça, o primeiro mistério do universo, qual seja, o poder transformador da alma no interior do osso. Em outras palavras, a alma/coração e o osso são formas através das quais se expressam a *continuidade ancestral*. Esse poder é o que sustenta o universo e resiste à destruição do tempo e dos Inimigos, das Outras tribos ou pessoas, tais como os Trovões inimigos, ou a quem a Alteridade possa se referir.

O poder transformador dos elementos espírito/alma no universo está intimamente ligado à sabedoria – que criou o universo, que superou todas as tentativas dos outros-inimigos para destruí-lo, ou cuja ausência leva ao desastre. *Nhiaperikuli* detém o conhecimento que pode resistir aos assaltos dos inimigos ou afins. Histórias de conflito social, envenenamentos por feitiçaria e mortes povoam as tradições Baniwa no que se refere a *Nhiaperikuli* e seus parentes. É importante esclarecer aqui que há numerosas “tribos animais” inimigas que procuram destruir o universo no mundo primordial, o “Mundo Antigo”, mas há igualmente numerosos aliados – especialmente os povos pássaros –, sem cujo auxílio as tramas de *Nhiaperikuli* visando frustrar as tentativas dos animais inimigos de matá-lo jamais poderiam ter sido realizadas.

*Dzuliferi*, o pajé-irmão mais velho, conhece o destino de todos os humanos, o que será deles, quando morrerem, quando virem à terra como recém-nascidos. Seu conhecimento parece mais do tipo “canônico” (Sullivan 1988), definido com precisão, o que é crítico para a reprodução do universo.

*Kuwaikaniri* (ou *Eehri*, *Mawerikuli*) é o irmão mais novo, o enganado, o desafortunado que, agindo por impulso, trouxe sobre si não somente a sua própria morte, mas também a morte de todas as pessoas depois de si. Se seus irmãos são conhecidos por sua presciência, visão e conhecimento preciso, ele é o “que não sabe”, que, por sua falha em prever as consequências de suas ações, causa um desastre. Uma das razões pelas quais, assim dizem os pajés, este mundo é um “lugar tão ruim” para se viver é devido ao acúmulo de cadáveres putrefatos na terra, o que certamente está relacionado ao erro de *Kuwaikaniri* e, mais certamente, às repetições daquele erro. Se assim não tivesse sido, as pessoas deste mundo seriam felizes, constantemente rejuvenescidas. Não haveria morte irreversível, e este mundo seria um “paraíso”.

*Kuwai* é o filho do sol, um demiurgo extraordinariamente complexo e misterioso. Sua manifestação (ou *danaimi*, “alma-sombra”) é a preguiça preta, a *wamu*, cujo pelo, na verdade, contém uma enorme variedade de bactérias e algas. Essa é, sem dúvida, uma das razões pela qual o *Kuwai* tem outro nome – *Wamundana* –, que significa “alma-sombra de preguiça preta”. Ele é conhecido como o “senhor das doenças” e o “senhor do veneno e feitiçaria”. De acordo com o mito, após a morte ardente de *Kuwai*, o “veneno” em seu pelo correu e penetrou no pelo da preguiça preta (na verdade, foram dois tipos de preguiças que receberam o pelo de *Kuwai/Wamundana*: uma preta grande e uma branca pequena, uma com dois dedos na pata, e a outra com 3 dedos na pata. Isso é desenhado na pedra chamada “*Pukweipan*”, imediatamente abaixo de *Hipana*, em que a figura de *Kuwai* tem dois dedos em uma pata e três dedos na outra).

O que poderíamos perguntar: o que torna a preguiça preta uma imagem tão poderosa para os Baniwa, no mesmo nível do poderoso gavião real ou dos espíritos-onça? A preguiça parece ser o não predador mais inócuo, comedor de folhas da floresta, sendo a vítima de outros predadores, especialmente do gavião e da onça. É paradoxalmente o estilo de vida da preguiça, que usa sua habilidade para evitar ser morta pelos grandes predadores da floresta entre os quais se encontram a onça, a jiboia e o gavião real. O movimento vagaroso e silencioso da preguiça a torna quase impossível de ser detectada do chão e o matiz esverdeado dentro de seu pelo funciona como uma camuflagem adicional. O pelo e os movimentos da preguiça não evitam que ela seja atacada do céu, mas as preguiças tomam

um cuidado especial para ficarem fora da luz do sol ao alvorecer e ao anoitecer quando os gaviões estão caçando (Mendel 1985; Montgomery 1985).

Mais ainda, a preguiça consegue viver nos vários níveis das árvores, da copa até os galhos mais baixos, estando, assim, entre os vários mundos verticais. Ela, também, desce ao solo para defecar após longos períodos de continência, demorando até dez dias.<sup>4</sup> *É um exemplo supremo de um dos mais apreciados comportamentos que os Baniwa ensinam as suas crianças – exercer controle sobre seus orifícios.*

Mas a relação simbiótica da preguiça com as algas das plantas e fungos a torna um animal singular.<sup>5</sup> Em todos os aspectos, a preguiça ocupa um lugar extremamente importante na manutenção do equilíbrio do ecossistema. É a *combinação de todas essas características* que faz da preguiça uma representação notável da doença, a continência, a simbiose de plantas e animais (*não predadores*) e a interpelação com o ecossistema.

Concordo com S. Hugh-Jones (1979) quando compara o movimento moroso desse animal e as longas horas de sono com as mocinhas em sua menarca e jovens meninos durante a sua iniciação. Na verdade, uma das primeiras representações históricas de *Kuwai* nos rituais de iniciação, entre os Tariana de fala Arawak do Rio Uaupés, era uma máscara tecida com o pelo da preguiça e com o cabelo de jovens na menarca. *Kuwai tem, evidentemente, muito a ver com as mudanças que ocorrem na menstruação*, coincidindo com mudanças que ocorrem no universo, da estação da estiagem para a de chuvas torrenciais.

A série de *mundos-Pássaros abaixo da “porta do céu”* inclui tanto os urubus pretos quanto os brancos, o gavião de voos altos e a andorinha. Os urubus são carniceiros; na cosmologia Hohodene, eles têm casas grandes (*Wadzulikadapan*) em seus mundos para onde as almas dos humanos mortos e as vítimas de feitiçaria são atraídas. Quando os pajés do passado usavam *Banisteriopsis caapi*, o vegetal psicoativo mais comumente conhecido como *yajé*, ou simplesmente *caapi*, suas almas seguiam um cipó rumo a essa casa de almas dos mortos. Como em várias outras partes da América do Sul, onde “o cipó visionário” *ayahuasca* é usado, há uma profunda associação com as almas dos mortos.

As andorinhas são conhecidas tanto como “auxílios” dos pajés quanto “enganadores”. Como quase todos os espíritos-pássaros, as andorinhas são aliadas dos pajés, que gostam de fumar tabaco com elas. Com frequência os pajés “fazem casamentos” com um ou mais ou com todos esses tipos de espíritos-pássaros, com os quais terá filhos que irão auxiliar os pajés em suas buscas pelas almas perdidas dos doentes.

Nas fronteiras entre a terra e o céu, uma fronteira chamada *eenu tahe* vive *Amaru*, A Mãe de *Kuwai*. O corpo dela é a fonte de todas as águas que fluem nos rios, pois o sangue que saiu dela após o nascimento de *Kuwai* encheu os leitões anteriormente criados pela

4 Quando a preguiça desce para evacuar, ela cava um buraco em que defeca e, em seguida, enterra o excremento. Ao cobrir seus dejetos, não deixa cheiro que possa revelar sua posição a uma onça. Aqui, nos recordamos da história do início do universo, como contada por um narrador chamado Luiz, a de que a primeira terra fora as fezes depositadas por *Kuwai* quando bebê e que se tornou uma rocha. A preguiça é, também, uma excelente nadadora e, durante a estação chuvosa principal, esta desce das árvores para o chão; dessa forma, a preguiça, à semelhança de *Kuwai*, é um ser capaz de viver em vários mundos em diferentes momentos dos ciclos sazonais.

5 A planta e a preguiça têm um relacionamento simbiótico que envolve a planta ganhar guarida e a luz do sol em uma floresta que se mantém normalmente escura por conta das vastas copas das árvores. A preguiça ganha camuflagem, que ajuda a protegê-la de muitos de seus predadores.

derrubada de *Kaali ka thadapan*. Ela foi prenha pela força do pensamento (*ianheke*) xamânico de *Nhiaperikul*; não foi, os narradores dizem, “como as mulheres de hoje”, porque não teve canal de parto nem vagina. Com o corpo dela completamente “fechado”, *Nhiaperikuli* com dificuldade “abriu” a passagem para a criança sair por colocar o formato da coroa de sua cabeça em cima do lugar para onde o *Kuwai* sairia. Ao abri-la, botou para fora a principal criação do pensamento dele, o segredo de crescimento, um ser de múltiplos pedaços, o qual, no entanto, era um só, *Kuwai*, aquilo que fez o mundo mudar. Já que o *Kuwai* é, de certa forma, o corpo do “universo”, *Amaru* é a Mãe do universo e rege sobre suas fronteiras.

A Mãe de *Kuwai* é retratada sentada ao lado dos rios, onde os peixes nadam para dentro das armadilhas, *cacuri*. Em *Hipana*, existem inúmeras imagens dela, deitada na pedra no momento de dar luz ao *Kuwai*, que viria a ser a fonte de crescimento e de dor pela qual passam todos os iniciandos. O sangue que saiu dela acumulou ao redor de *Hipana*, naquela época uma ilha autocontida. Mas um pouco de sangue transbordou a fronteira do mundo-miniatura, abrindo o caminho para que os leitos dos rios pudessem se encher do sangue dela, que se transformou nas águas dos rios.



**Figura 7** Amaru, a Mãe de *Kuwai* e das Águas.

Fonte: E. Lima da Silva e T. Aguilar, 2010.

Os mundos abaixo deste mundo dos humanos estão agrupados em um nível principal, chamado de *Wapinakwa*, literalmente o “lugar de nossos ossos”, pois os ossos dos mor-

tos permanecem nos submundos que jazem abaixo. Entretanto, juntamente com os ossos dos mortos, há uma série de mundos habitados por seres estranhos, cada um dos quais tem uma característica pela qual seu *corpo* espiritual se manifesta aos pajés. “Ainda não nasceram” como verdadeira gente, dizem os Hohodene, ou seja, os corpos não são totalmente formados. Eles parecem como se não tivessem projeção de espírito a partir do corpo, como ocorre com as divindades do Outro mundo.

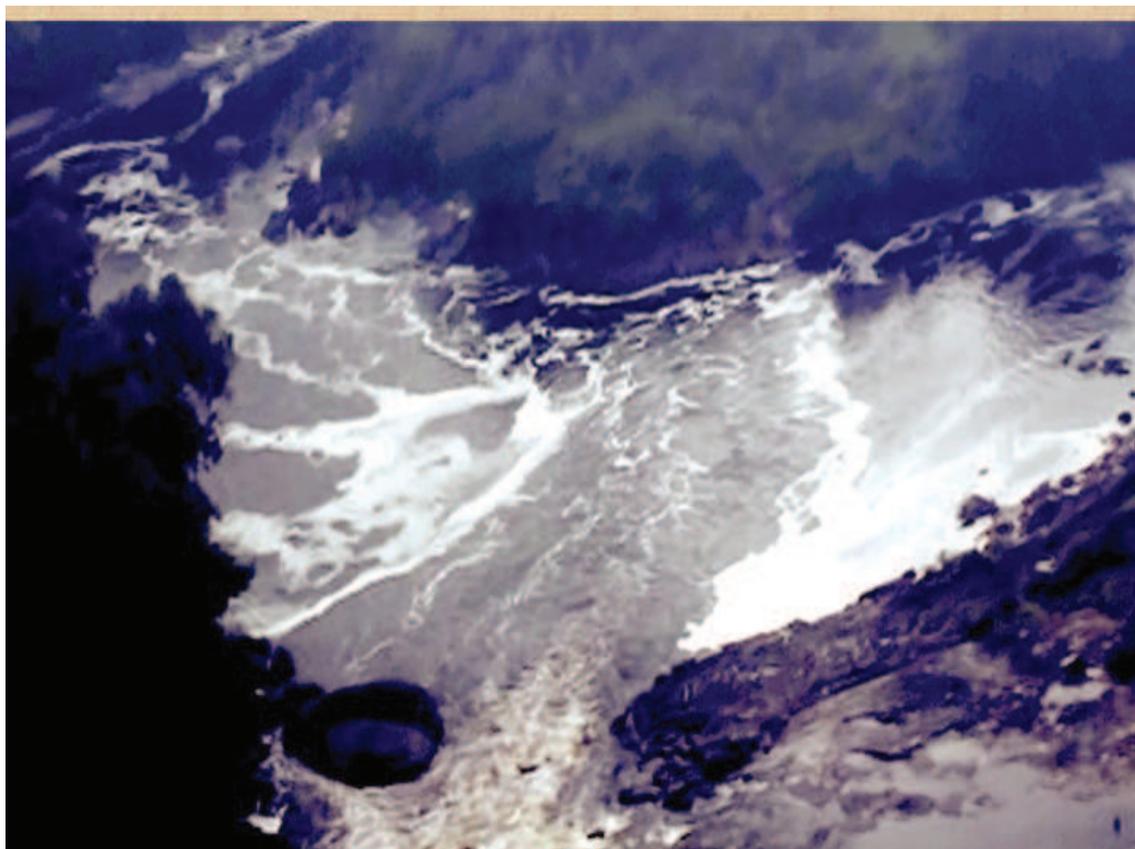
Goldman (2004) considera-os como seres “proto-humanos” que nunca se desenvolveram completamente em seres humanos. Contudo, no “próximo final do mundo”, dizem os Hohodene, metade desses seres irá emergir para repovoar a terra, e metade irá permanecer embaixo. A ideia de um estoque de “humanos em potencial”, uma espécie de “proto-humanidade” é uma parte integrante da ordem do universo, que prevê a possibilidade de uma futura destruição e regeneração. Por outro lado, vários desses seres mostram comportamento ameaçador, revelando-se inimigos dos humanos, prontos para capturar e canibalizar as almas dos humanos caso estes perambularem pelos reinos inferiores. Outros são “prestativos” aos pajés e exibem comportamento mais à moda da hospitalidade humana correta, oferecendo comida, bebida ou tabaco aos pajés que os visitam.

Por ordem de aparência, de cima para baixo, esses entes são identificados como:

1. os “com grandes queixos que dormem dependurados em postes” – nenhuma relação especial com humanos;
2. gente pintada com tintura vegetal vermelha (urucu) – que podem ser recém-falecidos, cujos corpos foram, da mesma forma, inteiramente pintados com tintura vermelha;
3. gente fruta *umari* – boas pessoas com as quais o pajé fuma tabaco em sua busca por almas perdidas;
4. *Inaro* – há, também, um mundo exclusivamente povoado por mulheres, evidentemente boas pessoas que recebem bem o pajé;
5. um mundo de “espíritos sem corpos”, que oferecem alimentação ao pajé, entretanto, quando esses espíritos tentam beber café, por exemplo, o pajé “vê o líquido passando através deles”;
6. um mundo com “pessoas com enormes bocas”;
7. um povo com “luzes em seus peitos”, cujos corpos estão constantemente acesos;
8. um mundo com pessoas “cujos corpos brilham” (*kerapen*) diferente das pessoas anteriores, cujos corpos têm “lanternas” em seus peitos. Aqui vemos contrastes com *Nhiaperikuli*, que é o hiperdesenvolvimento da alma/corpo iluminado (o sol é seu corpo), um espírito poderoso de luz que se projeta pelo universo;
9. em seguida, há três mundos com pessoas pintadas de preto, vermelho e branco – todas bonitas e todas “pessoas boas”;
10. e a camada mais baixa é o único mundo que verdadeiramente tem “gente ruim” – que possuem dois corpos presos um ao outro pelas costas. Evidentemente, perigosos para os humanos porque os enganam com sua absoluta duplicidade.

Em resumo, o submundo parece ser o inverso do mundo superior no sentido de que o superior é o hiperdesenvolvimento do que, no submundo, está em sua forma pré-nascente. As relações corpo/alma estão de alguma forma propositalmente deficientes.

Sintetizando, uma visão panorâmica do universo, suas orientações espacial e temporal e os valores espirituais associados com cada mundo e pessoas nos permitem ver (a) o tema fundamental de conhecimento em suas várias modalidades, (b) os elementos transformativos, espirituais no interior dos ossos ou tubos, (c) imagens corpóreas associadas com os seres espirituais, que refletem as qualidades mais importantes do ser, (d) equilíbrio ou harmonia entre os mundos e a maldade que ameaça solapar aquele equilíbrio e harmonia e (e) as relações inversas entre os mundos Altos e Baixos, em que o primeiro é um hiperdesenvolvimento de qualidades que surgem no segundo em protoforma. E, no patamar do nosso mundo agora, “o mundo do meio” (aliás, uma expressão bastante usada quando se fala deste Mundo (*hlekwapî*)). Todos esses temas convergem na compreensão do universo dos pajés-onça.



**Figura 8** Uapui Cachoeira (*Hipana*) vista por cima. Topo da foto, a cachoeira de *Enukwa*, donde *Nhiaperikuli* e seu irmão *Dzuliferi* retiraram os primeiros ancestrais dos *Walipere-dakenai*.

Fonte: fotografia de M. C. Wright, 2009.

Meu objetivo neste ensaio foi de oferecer uma visão panorâmica das divindades, suas manifestações como animais ou plantas, seus poderes, qualidades e atributos e as relações dos pajés com essas divindades. Vimos como a “Grande Árvore” fornece uma maneira útil

para a compreensão da forma e formato do universo, que foi, logo no começo, uma ideia de conexão entre o Universo-Criança que paulatinamente assumiu forma, desdobrando atributos espaciais e temporais em torno de si.

Em seu desdobramento completo, a Árvore é um símbolo unificador que é dividido em mundos, cada um associado a uma divindade, animal poderoso ou espíritos de poder com atributos que não são somente apropriados ao modelo material, mas também ao significado cultural. Isso significa que as manifestações – gavião real, preguiça, vários pássaros –, corpos celestes – o sol, as constelações e, principalmente, as formações das nuvens –, plantas sagradas – *pariká*, tabaco, pimenta – e modos de temporalidade, todos fornecem as imagens concretas através das quais as várias modalidades de sabedoria e poder estão ordenadas dentro de um único modelo do Universo que é o “lar” de todos.

Esse “universo” – que consiste de três níveis importantes dispostos ao longo do eixo vertical de espaço-temporal (passado, presente, futuro – *não concebidos linearmente, e sim como circuito* – céu, terra, submundo – *unificados também pelo circuito das águas*) – consiste dos elementos mais significativos de uma ordem cognitiva, moral e física, em que o nível mais alto é um hiperdesenvolvimento daqueles elementos, o nível do fundo é uma sub-representação e mesmo uma inversão deste; e o mundo humano fica entre os dois, mas com o seu olhar para cima, o mundo superior, em busca de significação. Sabedoria e Poder em suas várias manifestações (omnisciência, malandragens, mistério); os “ossos” dos ancestrais em suas várias manifestações, em forma de tubos através dos quais se transmitem as “almas” de recém-nascidos, iniciandos ou recém-falecidos; o poder xamânico e o veneno do feiticeiro; ao longo do tempo, através de espaço, unindo o espírito coletivo dos ancestrais com as novas gerações do futuro.

As cosmologias amazônicas enxergam os mundos “naturais”, “sobrenaturais” e humanos como partes de uma totalidade, em interação constante e relação social uns com os outros (Descola 1992). Dessa maneira, a gestão do meio ambiente deve ser governada pelos princípios cosmológicos dos quais o bem-estar se deriva. Se esse novo tipo de “cosmopolítica” consegue se firmar, poderia oferecer um caminho mais proveitoso para a defesa das terras indígenas e seus modos de vida, baseada na realidade da experiência indígena. Até agora, essa estratégia ainda está emergindo e não se sabe onde nem como vai ganhar forças. Para os povos amazônicos, porém, o bem-estar tem uma definição específica que governa as relações sociais. O bem-estar em muitas comunidades depende da manutenção dos laços de parentesco e de amizade baseados nos sistemas de reciprocidade (Wali 2011).

Traduzindo isso na prática, significa que, para alcançar “sustentabilidade”, precisa-se (1) reconhecer os fundamentos imateriais do mundo material; (2) manter uma relação de gestão da terra, de guardião e renovação, tão bem como uma celebração da terra enquanto “lar” de todos os seres vivos; (3) ensinar um senso de responsabilidade para com as futuras gerações; (4) celebrar e respeitar todas as formas de vida e a diversidade dos modos de vida; e (5) apoiar o sistema de reciprocidade que é o fundamento do bem-estar. Tudo isso vem dos ensinamentos dos conhecedores especializados, os pajés e anciãos. A eles devemos a transmissão cultural. O que é afinal a “sustentabilidade” senão

a transmissão cultural de um modo de vida que tem funcionado por inúmeros séculos antes da chegada dos outros não indígenas, portadores da desordem, que lhes servia durante séculos de contatos desordenados e que, apesar das transformações históricas relativamente recentes, continua fornecendo os alicerces da sua cosmovisão ?

## Referências

- ARHEM, Kaj. 2001. "Ecocosmología y chamanismo en el Amazonas: variaciones sobre un tema". *RCA (Revista Colombiana de Antropología)*, 37:268-288.
- BERKES, Fikret. 1999. *Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Philadelphia: Taylor & Francis.
- CORNELIO, José et al. 1999. *Waferinaipe Ianheke: A Sabedoria dos Nossos Antepassados*. São Gabriel da Cachoeira: ACIRA/FOIRN. 191 pp.
- DESCOLA, Philippe. 1992. *In the Society of Nature*. Cambridge: CUP.
- GOLDMAN, Irving. 2004. *Hehenewa Religious Thought: Metaphysics of a Northwest Amazonian People*. New York: Columbia.
- GONZÁLEZ-ÑÁÑEZ, Omar. 2007. *Las literaturas indígenas Maipure-arawakas de los pueblos kurripako, warekena y baniva del estado Amazonas*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.
- HILL, Jonathan D. 2009. *Made-from-Bone: Trickster Myths, Music, and History from the Amazon*. Urbana: University of Illinois.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades*. Cambridge: CUP.
- JOURNET, Nicolas. 1995. *La Paix des Jardins: Structures Sociales des Indiens Curripacos du Haut Rio Negro (Colombie)*. Paris: Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme.
- MENDEL, Frank C. 1985. "Use of Hands and Feet of Three-Toed Sloths (*Bradypus variegatus*) during climbing and Terrestrial Location". *Journal of Mammalogy*, 66(2):359-366.
- MONTGOMERY, Gene G. (ed). 1985. *The Evolution and Ecology of Armadillos, Sloths, and Vermilinguas*. Washington/London: Smithsonian Institution Press.
- REICHEL, Elizabeth. 1999. "Cosmology, Worldview and Gender-Based Knowledge-Based Knowledge Systems among the Tanimuka and Yukuna". *Worldviews: Environment, Culture, Religion*, 3(3):213-242.
- SULLIVAN, Lawrence. 1988. *Icanchu's Drum*. Interpretations of Meaning in South American Religions. Nova York: MacMillan Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Society*, 4(3):469-488.
- WALI, Alaka. 2011. "The Arc of Justice: Indigenous Activism and Anthropological Intersections". *Tipiti*. JI of SALSA, 9(2):Article 2. Disponível em: <<http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol9/iss2/2/>>. Acesso em: 01 mar. 2015.

WRIGHT, Robin M. 1992. "Guardians of the Cosmos. Baniwa Shamans and Prophets. Part II". *History of Religions*, 32(2):126-145.

\_\_\_\_\_. 1998. *Cosmos, Self and History in Baniwa Religion*. Austin: University of Texas Press.

\_\_\_\_\_. 2005. *História Indígena e do Indigenismo no alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras.

\_\_\_\_\_. 2013. *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln: University of Nebraska Press.

XAVIER LEAL, Carlos. 2008. *A Cidade Grande de Napirikoli e os Petroglifos do Içana – Uma Etnografia de Signos Baniwa*. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional.

## “A formação de um etnólogo” entrevista com Stephen Hugh-Jones Cambridge, 23 de fevereiro de 2009

Cristiane Lasmar

Pesquisadora Autônoma

Doutora em Antropologia (Museu Nacional), Pós-Doutora (Fondation Maison de Sciences de L’homme)

Cesar Gordon

Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, IFCS-UFRJ.

Doutor em Antropologia (Museu Nacional), Pós-Doutor (Laboratoire d’Anthropologie Sociale, EHESS)

### Apresentação

Stephen Hugh-Jones é um dos mais interessantes e criativos antropólogos da sua geração. É também um dos nomes mais importantes da etnologia americanista e referência obrigatória quando se fala nos povos indígenas do alto Rio Negro, de quem é profundo conhecedor, após quase 50 anos de pesquisas etnográficas. Nascido a 20 de setembro de 1945 em Poole, cidade portuária no litoral sul da Inglaterra, ainda jovem descobriu a vocação inelutável que o conduziria à carreira em antropologia: o desejo de conhecer, estudar e conviver com os índios da América do Sul. Formou-se pelo King’s College de Cambridge, onde posteriormente veio a se tornar professor e *fellow*. Aluno de Edmund Leach, Stephen Hugh-Jones foi um dos primeiros antropólogos britânicos a estudar populações ameríndias, somando-se a David Maybury-Lewis e Peter Rivière, que lhe antecederam de pouco, e Christine Hugh-Jones, sua mulher e companheira inseparável de aventuras existenciais e intelectuais.

Além de Leach, sua maior influência antropológica foi Claude Lévi-Strauss. Isso se nota desde o primeiro livro, *The Palm and the Pleiades*, publicado em 1979, mesmo ano em que veio à luz *From the milk river*, de Christine, dois trabalhos inovadores e que se completam mutuamente sobre organização social, ritual, mitologia e o complexo simbolismo dos índios Barasana, da região do rio Uaupés no Noroeste Amazônico. A grande dívida teórica para com o estruturalismo sempre se fez acompanhar de uma inesgotável curiosidade empíri-

ca e de uma notável abertura intelectual. Isso fez com que Hugh-Jones jamais tenha se esclerosado diante de modelos descritivos consolidados. Fez também com que ele estivesse quase sempre à frente dos principais debates antropológicos, inaugurando a investigação de muitos temas e abordagens que só posteriormente adentrariam o *mainstream* da etnologia ameríndia. Dentre eles podemos mencionar os estudos sobre ritual; a atenção às diferentes modalidades e lógicas do xamanismo; a questão da codificação mitológica das relações entre índios e brancos; a circulação de dinheiro, consumo e trocas comerciais interétnicas; a discussão sobre a aplicação e as implicações da noção lévi-straussiana de Casa (*maison*) no contexto indígena sul-americano; a análise simbólica dos objetos e da cultura material na vida indígena; a descrição sofisticada dos sistemas onomásticos; entre outros.

Prestes a completar 70 anos, Hugh-Jones está oficialmente aposentado e vive com Christine em uma agradável casa de campo no interior do País de Gales. Mas engana-se quem o imagina inativo. Com energia extraordinária, Hugh-Jones mantém plena atividade física e intelectual: escrevendo, proferindo palestras e voltando regularmente ao campo na Amazônia, onde continua a lidar com temas atuais e caros aos índios, além de se engajar em seus projetos políticos e culturais.

O que o leitor terá oportunidade de ler a seguir é tão somente um fragmento de uma série mais longa de entrevistas e conversas com Stephen Hugh-Jones que se iniciaram no ano de 2009 em Cambridge e prosseguiram em outros encontros no País de Gales e no Brasil, as quais esperamos sejam publicadas oportunamente. Em todas as ocasiões, Hugh-Jones falou sempre com o vigor e o entusiasmo de um iniciante e nos contou suas histórias e reflexões sobre a vida, a antropologia e principalmente sobre os índios e sobre a Amazônia, sem dúvida suas maiores paixões. Nesta primeira parte da entrevista, Hugh-Jones relembra seus anos de formação, a infância, o despertar da vocação antropológica, as influências intelectuais, sua relação com seus colegas britânicos e com Edmund Leach.

## Entrevista

**Cristiane Lasmar:** Vamos começar pelas origens. Como e por que você decidiu tornar-se antropólogo?

**Stephen Hugh-Jones:** É uma longa história. Permitam-me fazer uma observação prévia, que é pessoal, mas com a qual outras pessoas talvez concordem. Os antropólogos costumam se apresentar publicamente como gente que tem projetos intelectuais sérios. Eu também tenho, é claro, mas devo ser honesto: eu não comecei a fazer antropologia por um desejo de compreender a estrutura social amazônica, por exemplo, ou por quaisquer razões de ordem intelectual. Comecei a fazer antropologia por motivos estritamente pessoais, a bem dizer, de ordem romântica e hedonista. Certas circunstâncias de minha infância me levaram a passar muito tempo viajando por países tropicais. Então, quando cresci, meu sonho era encontrar uma fórmula para voltar a viver nesses lugares em contato com povos interessantes.

**Cristiane Lasmar:** Quais foram essas circunstâncias?

**Stephen Hugh-Jones:** Meu pai era médico. Quando eu tinha cerca de cinco anos, ele foi trabalhar na Jamaica e levou toda a família. Nessa idade, influenciado por ele, eu já começava a desenvolver gosto por história natural. Costumava colecionar lagartas, observava pássaros, gostava de plantas e animais. Então, quando mudamos para a Jamaica, foi o paraíso! Lá eu passei dos cinco aos oito anos. Era um lugar maravilhoso! Havia peixes tropicais, pássaros exóticos, muitos animais. Na época eu comecei a colecionar e criar cobras... aliás, esse é um hábito que eu mantenho até hoje. Eu passava o tempo nadando, procurando peixes, coletando animais, enfim, me divertindo. Nas férias, quando íamos para as praias, costumávamos catar cacos de cerâmica, machados feitos de conchas, objetos remanescentes dos índios Aruak e Karib que viveram na região. Então, dessa maneira bastante amadora, eu comecei a procurar peças arqueológicas.

**Cristiane Lasmar:** Mas como ocorreu a guinada para a antropologia?

**Stephen Hugh-Jones:** Na Jamaica meus pais me trocaram muito de escola, nenhuma era muito boa, eu não aprendia o básico: ler, escrever e fazer contas. Eu estava ficando craque em atirar pedras, praguejar, falar palavrão e em tudo que se referia a sexo, mas não aprendia o inglês correto. Eu falava o *creole* jamaicano. Com cerca de oito anos, meus pais decidiram que eu precisava ser civilizado e me mandaram de volta para a Inglaterra (lembro que fui sozinho de avião). Passei a frequentar uma escola que os ingleses chamam de “public school”, mas que era, na verdade, uma escola particular. Eu não me adaptei, fiquei muito triste. Os colegas zombavam de mim, pois eu falava como um pequeno Bob Marley. Eu estava mesmo muito atrasado em relação aos outros alunos. Meus conhecimentos de matemática e leitura eram precários. Eu precisava de aulas de recuperação. Tudo isso me deixava cada vez mais infeliz. Eu só queria voltar para a Jamaica. Até que, em um belo dia, um professor de biologia percebeu que eu tinha bons conhecimentos nessa matéria. Querendo incentivar, ele me mostrou o livro de Alfred Wallace sobre a viagem ao Amazonas e ao Rio Negro,<sup>1</sup> contendo aquelas antigas gravuras maravilhosas de palmeiras, imagens de índios e malocas. Eu fiquei encantado e pensei: “Isso sim é interessante. É isso que quero fazer!” Desde essa idade, comecei a ler tudo o que podia sobre os índios da América do Sul, principalmente arqueologia. Lia muito sobre Maias, Astecas, e treinava a escrita hieroglífica. Até aí eu nada sabia sobre antropologia, mas os índios me haviam fascinado. Aos poucos senti que a arqueologia era uma coisa aborrecida, afinal, havia índios vivos. Comecei a acalentar o sonho de um dia viver com os índios e passei a focalizar meus estudos na Amazônia. Lembro de ler sobre os índios amazônicos na revista *National Geographic*. Lia tudo o que encontrava sobre eles. Assim, eu desenvolvi uma paixão muito idiossincrática, já que as pessoas do meu círculo estavam interessadas em outros assuntos completamente diferentes.

**Cristiane Lasmar:** E como sua família reagiu a este seu novo foco de interesse?

**Stephen Hugh-Jones:** Meu pai também sempre foi um pouco explorador. Além da Jamaica, viajou por lugares exóticos como o Xingu, por exemplo. Onde houvesse povos ditos primitivos, lá estava meu pai. Por um lado, ele via com muita simpatia meu interesse pela Amazônia. Mas, por outro, sendo médico, ele esperava naturalmente que eu seguisse a mesma carreira. A ideia não me agradava. Mas estudei um pouco de física e química, pois cheguei a pensar na medicina. Também era necessário estudar biologia,

1 WALLACE, Alfred Russel. 1853. *A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro*.

mas isso eu fazia com prazer. De fato, eu me especializei em zoologia e botânica. De certo modo, esse interesse, que vem desde a infância, atravessou toda minha antropologia. Quando, muito mais tarde, fui fazer pesquisa na Amazônia, passei boa parte do tempo estudando plantas e animais. Eu não escrevi muito sobre esse tema, mas ele me ajudou a estabelecer uma comunicação profunda com os índios, porque eles também conhecem e têm muito interesse em zoologia e botânica. Retomando o fio, eu sofria grande pressão familiar para cursar medicina. Mas eu não queria, ficava triste com tal perspectiva. Quando ainda estava na escola, cheguei a escrever uma carta para Claudio e Orlando Villas Boas, dizendo que eu conhecia o trabalho deles no Xingu e que gostaria muito de participar do projeto. Era para mim um meio de escapar. A esta altura eu já havia descoberto Lévi-Strauss e *Tristes Trópicos*,<sup>2</sup> já conhecia a palavra *antropologia* e começara a ler a respeito. Eu li *Patterns of Culture*, de Ruth Benedict, que achei horrível. Mas meu interesse era realmente os índios amazônicos.

**Cesar Gordon:** Houve resposta dos irmãos Villas Boas?

**Stephen Hugh-Jones:** Para minha surpresa, os irmãos Villas Boas responderam. Eles disseram que adorariam que eu fosse trabalhar com eles, mas que primeiro eu deveria estudar antropologia. Então decidi que era isso o que eu devia fazer. Eu estava em conflito com meu pai. Tinha entrevistas marcadas em vários *colleges* da Universidade de Cambridge, visando ingressar no curso de medicina. Não tive sucesso, e isso foi proposital: eu não queria ter sucesso. Eu já tinha um plano de escapar para a América do Sul, deixar minha família e tentar uma carreira por conta própria.

**Cesar Gordon:** Mas então ocorreu seu encontro decisivo com Edmund Leach em Cambridge. Como se passou?

**Stephen Hugh-Jones:** Na ocasião de minha entrevista para admissão no King's College, decidi parar de fingir, e quando me pediram para discorrer sobre meu interesse em medicina eu simplesmente respondi que não tinha absolutamente nenhum interesse, imaginando, com isso, que me mandariam embora e me deixariam em paz. Mas, então, eles me surpreenderam, perguntando, afinal, quais eram meus reais interesses. Eu respondi que estava interessado nos índios da América do Sul e em antropologia. Eles disseram “ah, nós temos aqui um professor de antropologia chamado Edmund Leach, você não gostaria de marcar uma entrevista com ele?” Prontamente eu disse que sim. Eu não conhecia Leach, nunca o vira, mas isso acabou sendo uma coincidência muito feliz, não só porque Leach era o intérprete da obra de Lévi-Strauss na Grã-Bretanha e conhecia, por meio dele, a antropologia da América do Sul; mas também, e isso nem todo mundo sabe, pelo fato de Leach vir de uma importante família anglo-argentina. Sua família possuía fazendas de açúcar na província de Jujuy, no norte da Argentina. Leach era o mais jovem de seis ou sete irmãos e o único que não falava espanhol. Mas ele sempre desejou intensificar seu contato com a América do Sul. E eis que Leach se depara, em seu escritório, com um jovem de 17 anos, que sabia muita coisa sobre os índios da América do Sul, muito mais do que ele próprio, na verdade – e eu também conhecia razoavelmente bem a obra Lévi-Strauss –, enfim, alguém interessado em antropologia. Nós tivemos uma longa conversa, porque ele ficou surpreso com o fato de haver alguém com todos aqueles conhecimentos. Conteí a ele minha história, falei da

2 LÉVI-STRAUSS, Claude. 1955. *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.

pressão familiar para cursar medicina e da minha vontade de largar tudo e escapar. Leach ponderou que eu não precisava fugir, que não havia necessidade de entrar na universidade imediatamente após concluir a escola. “Por que você não faz um intervalo, tira um período de um ano e faz uma viagem à América do Sul?”, sugeriu. Lembro que saí da entrevista andando nas nuvens! Fiquei extremamente feliz porque Leach havia encontrado um lugar para mim em King’s College. Então pus em ação meu plano de ir à América do Sul. O dinheiro ganho com alguns trabalhos temporários, mais alguma ajuda financeira de meus pais, me permitiram viajar para a América do Sul. Desembarquei no primeiro porto de parada, a Venezuela.

**Cesar Gordon:** Isso foi em que ano?

**Stephen Hugh-Jones:** Creio que foi em 1963. Foi durante o último grande *boom* de petróleo na Venezuela. Acho que Caracas era, na época, a cidade mais cara do mundo. Após uma semana em Caracas percebi que, permanecendo ali, meu dinheiro acabaria rapidamente. Então resolvi ir a Bogotá. Em Bogotá meu contato era basicamente com ingleses, e comecei a fazer perguntas tolas, do tipo “onde estão os índios?”. Totalmente romântico e ingênuo! Mas no fim das contas alguém sugeriu um encontro com Reichel Dolmatoff, antropólogo de origem austríaca que havia trabalhado com os Kogui<sup>3</sup> e no Rio Uaupés. Ele ainda não havia publicado *Desana*,<sup>4</sup> mas já era o grande especialista nos índios colombianos. Encontrei-me com Reichel Dolmatoff, e ele me disse que a maneira mais fácil de encontrar os índios era ir para a região do Uaupés. Esse nome fez soar uma campanha na minha cabeça, pois eu lembrava do livro de Wallace, que tinha viajado até cerca de onde hoje é Mitú, capital do Uaupés colombiano. Então tomei um avião e desci em Mitú. Passei um mês visitando grupos Cubeo e Maku.

**Cristiane Lasmar:** Você tinha algum conhecimento prévio acerca dos Cubeo? Havia lido alguma coisa?

**Stephen Hugh-Jones:** Eu não conhecia o trabalho de [Irving] Goldman. O fato é que os Cubeo eram o grupo de mais fácil acesso a partir de Mitú. Na verdade fiquei um tanto desapontado ao conhecê-los, porque eu ainda imaginava os índios segundo aquele ideal romântico: com zarabatana, ornamentos de penas, pinturas corporais, enfim. Mas os Cubeo trabalharam na extração da borracha por muito tempo e não mais viviam em malocas tradicionais, que eu tanto gostaria de ver. Eu queria conhecer índios “de verdade”. Então comecei a perguntar aqui e acolá, e as pessoas em Mitú informaram que os índios de verdade viviam no rio Pirá-Paraná, mas eram muito perigosos. Nos anos 1930, eles haviam matado alguns seringueiros. Na verdade, esses assassinatos foram um ato de desespero, mas as pessoas não sabiam. Por isso, os índios do Pirá-Paraná ganharam a reputação de índios perigosos, ficando fora do raio de ação de seringueiros e missionários. Eis um dos motivos de terem permanecido um pouco mais tradicionais ao longo dos anos 1960 e 1970. Mas já era hora de voltar para casa. Eu ainda cheguei a visitar os índios A’i Cofán e outros grupos das terras altas da Colômbia, mas meu sonho era voltar ao Uaupés. Então retornei à Inglaterra já sabendo com clareza *onde* eu

3 Os Kogui são um dos grupos de língua Chibcha habitantes da Serra Nevada de Santa Maria na Colômbia. São reconhecidos como um dos remanescentes da cultura Tairona, que floresceu no período pré-colombiano.

4 DOLMATOFF, Gerardo Reichel. 1868. *Desana*: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés. Bogotá: Universidad de los Andes.

queria ir, porém sem saber exatamente o que era uma pesquisa antropológica. Nessa época, eu queria mesmo era viver com índios.

**Cesar Gordon:** Quando você voltou à universidade para estudar com Leach, qual era o cenário institucional da antropologia? Quem eram os principais nomes em Cambridge?

**Stephen Hugh-Jones:** Comecei a estudar antropologia em uma época em que a antropologia britânica era dominada pela África e também pela Ásia. Em Cambridge, tínhamos, de um lado, Jack Goody e Meyer Fortes, os principais africanistas; e, de outro, Edmundo Leach e Stanley J. Tambiah, especialistas em sociedades asiáticas. Isso se devia evidentemente à história colonial da Grã-Bretanha. A antropologia estava estreitamente associada ao passado colonial. Ninguém na Grã-Bretanha estudava índios amazônicos. Com a única exceção de Francis Huxley, que havia estudado os Urubu-Kaapor.<sup>5</sup> Vou contar uma história curta e divertida sobre a atitude do Departamento de Antropologia de Cambridge em relação à Amazônia naquela época. Quando concluí a graduação, anunciei minha intenção de estudar na Amazônia. Meyer Fortes, que era então o chefe do Departamento, me levou até sua sala e disse: “Stephen, sejamos sérios. Essa história de Amazônia é puro *non-sense*. Você tem que estudar a África”. E me mostrou uma grande mapa de Gana, um daqueles mapas cheio de bandeirinhas afixadas, e ele me apontou os vários lugares onde já havia antropólogos pesquisando, mas havia um pequeno espaço vazio, e era para lá que ele me sugeria ir. E finalizou: “Veja o que acontece com Francis Huxley. É o único antropólogo britânico que estuda Amazônia, mas ele nunca fez nada sério, virou um malandro”.

**Cesar Gordon:** Então era uma estratégia institucional de ocupação geopolítica-antropológica? Foi quase uma tentativa de cooptação.

**Stephen Hugh-Jones:** De fato. Mas em Cambridge, naquela época, havia uma clara cisão: ou você estava do lado de Leach, ou do lado de Goody e Fortes. Eu estava decididamente do lado do primeiro. Eu e outros, que nos considerávamos uma espécie de ponta de lança intelectual. Eu e Alfred Gell, por exemplo, defendíamos Leach. Éramos a vanguarda. Em certo sentido, tratava-se de uma oposição entre estruturalismo *versus* estrutural-funcionalismo, e nós éramos decididamente estruturalistas. Bem, o fato de não estudar Ásia ou África, ao contrário do que pensava Fortes, tinha lá suas vantagens. Eu era aluno de Leach em King’s College. Com ele aprendi teoria da aliança, casamentos de primos cruzados, temas que Leach trazia do trabalho com os Kachim. Mas eu tinha certa liberdade. Eu procurava estudar o que me parecia relevante para entender os índios da América do Sul.

**Cristiane Lasmar:** E como se deu a fase de pesquisas? A esta altura você já estava na pós-graduação.

**Stephen Hugh-Jones:** Quando concluí o curso, obtive uma nota boa o bastante para ser admitido como aluno de pós-graduação. Consegui também algum dinheiro para pesquisa. Bem, mas para falar disso é necessário introduzir Christine na história.

**Cristiane Lasmar:** Sim. Christine Hugh-Jones é um capítulo importante da história.

**Stephen Hugh-Jones:** Conheci Christine na escola, quando eu tinha 14 anos. A história

<sup>5</sup> HUXLEY, Francis. 1956. *Affable savages: an anthropologist among the Urubu indians of Brazil*. New York: Capricorn Books.

dela era parecida com a minha, ela também sofria pressões para estudar medicina. Mas ela reagiu de maneira mais enérgica que eu. Ela queria estudar arte, aprender a fazer cerâmica. Ela fez escola de arte, mas depois de um tempo resolveu seguir uma trajetória mais instigante do ponto de vista intelectual. Então decidiu fazer sociologia. Ela foi estudar na London School of Economics e, a partir da sociologia, começou a se interessar por antropologia. Então, ela estava um ano atrás de mim, estudando antropologia também. Começamos a trocar ideias e conversar sobre antropologia. Eu já tinha planos de ir para a Amazônia, mas Christine, influenciada por Anthony Forge, inicialmente queria ir para a Nova Guiné. Como eu estava na frente dela, ganhei essa disputa. Passei um ano em Cambridge estudando a história do Uaupés. Finalmente, em setembro de 1968, embarcamos para o Pirá-Paraná, para fazer trabalho de campo.

**Cesar Gordon:** Havia material publicado sobre a região? O que vocês liam?

**Stephen Hugh-Jones:** Havia alguma coisa. Muito útil para mim foi a monografia de Goldman sobre os Cubeo, bem como o capítulo que ele escreveu no *Handbook of South American Indians*.<sup>6</sup> Na verdade, não éramos só eu e Christine. Havia também Peter Silverwood-Cope, que estudou os Maku,<sup>7</sup> e Bernard Arcand (falecido no ano passado infelizmente), pesquisando os Cuiva, grupo caçador nômade dos Llanos, na Colômbia. Éramos quatro alunos interessados em América do Sul. Leach então decidiu criar um projeto maior, o primeiro grande “Projeto Amazônia” de Cambridge. Ele conseguiu recursos para financiar nossas pesquisas. Peter Silverwood-Cope, Christine Hugh-Jones e eu formulamos um plano de pesquisa com três vertentes. A primeira era estudar as interações entre os grupos Tukano e os grupos Maku. Peter estudaria os Maku, e nós um grupo Tukano. A segunda era estudar a hierarquia no Uaupés, que era incomum e não parecia fazer muito sentido no contexto amazônico. Havia clãs hierarquizados, patrilineares, e parecia-nos, já naquela época, que havia ali algo muito estranho. Por fim, a terceira vertente era mais diretamente relacionada aos interesses de Leach. Sabíamos que a maior parte da análise de mitos feita por Lévi-Strauss se baseava em fontes coletadas por viajantes e missionários. O exemplo-chave era o trabalho dos salesianos Albisetti e Colbachini sobre os Bororo. Mas não havia realmente trabalho de campo sério por trás desse material. A exceção da época foi Nimuendaju, que pode ser considerado antropológico no sentido mais profissional do termo. Pois bem, nossa ideia era fazer uma pesquisa de campo com o objetivo explícito de levar em conta os temas que apareciam nas análises de Lévi-Strauss. Ou seja, prestando atenção à organização do espaço doméstico, ao conhecimento nativo da flora e da fauna, à culinária, em outras palavras, fazer pesquisa sobre as dimensões concretas a partir das quais Lévi-Strauss formulou sua tese sobre a lógica do concreto.

**Cristiane Lasmar:** Mas Lévi-Strauss não analisou os mitos do Uaupés.

**Stephen Hugh-Jones:** Exato. O que eu não havia ainda entendido na época era que Lévi-Strauss já tomara a decisão de não utilizar a mitologia do Uaupés, porque ele supunha

6 GOLDMAN, Irving. 1963. *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.  
 \_\_\_\_\_. 1948. “Tribes of the Uaupés-Caquetá Region”. In: *Handbook of South American Indians*, v. 3. Washington: Smithsonian Institution. pp. 763-798.

7 SILVERWOOD-COPE, P. L. 1990. *Os Maku: povo caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília. Editora da Universidade de Brasília.

– e estava certo – que ela era, pelo menos em alguns aspectos, muito diferente do tipo de material das *Mythologiques*. Um dos aspectos da mitologia do Uaupés remete a um tipo de mitologia que Lévi-Strauss discutiu em *La Pensée Sauvage*. É uma mitologia que faz referência a origens de clãs e linhagens, uma mitologia que diz mais respeito a problemas de antropologia política, à la Malinowski, do que a questões de operações lógicas de “la pensée sauvage”. Havia ainda um outro motivo para ele não ter se voltado para a mitologia do Uaupés. Ele a considerava muito complicada, remanescente de uma civilização arqueológica pan-amazônica. E, mais uma vez, acho que ele estava certo. De todo modo, nossa ideia era verificar as ideias de Lévi-Strauss.

**Cesar Gordon:** Você tinha relacionamento com Peter Rivière e David Maybury-Lewis nessa época?

**Stephen Hugh-Jones:** Não. Eu não os conhecia. Se a memória não falha, a primeira vez que soube de Peter Rivière foi quando Christine e eu retornamos do campo em 1971. Ele fora a Cambridge para proferir as primeiras palestras sobre etnografia sul-americana no Departamento de Antropologia. Foi quando o encontramos pela primeira vez. Seu livro *Marriage among the Trio* veio a público em 1969, o ano em que eu saí para o campo. Ele fez sua pesquisa entre 1963 e 1964. É possível que naquela época alguém tenha me falado dele, mas ele ainda não havia publicado nada, e eu não sabia da sua existência. E quanto a Maybury-Lewis, creio que *Akwe-Shavante Society* foi publicado mais ou menos na mesma época.<sup>8</sup> Então, antes de irmos a campo, com exceção de Nimuendaju e Goldman, quase não havia outras etnografias sobre a Amazônia.

**Cristiane Lasmar:** Você e Christine tiveram uma experiência de campo intensa, pode-se dizer até radical entre os anos 1960 e 1970. Seria interessante saber de que maneira a experiência de campo se relaciona com a vivência de vocês em sua própria sociedade. Por exemplo, ela teve alguma coisa a ver com o engajamento de vocês com os movimentos de contracultura desse período? Esse engajamento teve repercussões no campo e na sua própria produção intelectual?

**Stephen Hugh-Jones:** Sim, muito. Teve muitas repercussões. Éramos filhos dos anos 1960: época do movimento hippie, da marijuana, de muitas viagens e movimentação. Duas coisas nos mobilizavam. A primeira era uma abertura para o Outro. Desejo de conhecer e experimentar coisas novas e diferentes. É preciso colocar isso no contexto britânico. Foi apenas de meados para o final dos anos 1960 que a Inglaterra de então finalmente acordou para a existência da América do Sul. Antes disso, a Inglaterra esteve muito voltada para a África. Mas, de repente, com a Revolução Cubana, entre outras coisas, a América Latina se tornou política e economicamente relevante. Ao mesmo tempo, também se tornou *fashion* – imagens de Che Guevara, livros de Carlos Castaneda<sup>9</sup> e tudo o mais. Todo mundo que era “cool” sabia alguma coisa sobre a América do Sul e tinha de ir lá. Assim como o Afeganistão – era outro lugar “cool”. Mas nós fomos para a Colômbia. Colômbia era um lugar muito divertido, tinha muita música, e tínhamos muitos amigos lá. Na época, no final dos anos 1960, havia muitos pesquisadores no Uaupés além de nós. Havia Patrice Bidou, que trabalhou com os

8 MAYBURY-LEWIS, David. 1967. *Akwe-Shavante Society*. Oxford: Clarendon Press.

9 CASTANEDA, Carlos. 1968. *The Teachings of Don Jun: Yaqui way of knowledge*. Berkeley: University of California Press.

Tatuyo,<sup>10</sup> havia Jean Jackson, que trabalhou com os Bará;<sup>11</sup> um pouco depois chegou Kaj Århem, para trabalhar com os Makuna.<sup>12</sup> Havia muitos antropólogos em Bogotá, particularmente muitos franceses – Christian Gros,<sup>13</sup> Jon Landaburu,<sup>14</sup> entre outros. Eu e Christine aprendemos francês em Bogotá!

Mas a contracultura também influenciou muito o estilo de nosso trabalho de campo. Porque, quando fomos para o Uaupés, nunca nos passou pela cabeça fazer qualquer coisa exceto viver numa comunidade indígena e viver exatamente como eles. Este era o ponto! Tornarmo-nos como índios, tanto quanto pudéssemos. Isso a despeito dos conselhos de nossos professores, que viam a antropologia pela ótica da observação participante. E, para essa visão cientificista, “tornar-se nativo” não era uma coisa boa, porque implicava perder a objetividade, etc. E, se havia alguns de nossos amigos que preferiam trabalhar com informantes em Bogotá, ou residir numa pequena casa separada da dos índios, eu e Christine, em parte devido a nosso próprio estilo pessoal, decidimos viver dentro da maloca e vivemos ao estilo Barasana o quanto foi possível. Nós chegamos nos Barasana imaginando que eles nos receberiam de braços abertos e ficariam deliciados por nos conhecer. Inicialmente eles foram muito respeitosos conosco devido às experiências anteriores que tiveram com os seringueiros. Na verdade, eles tinham medo de nós, sabiam que não éramos colombianos, mas éramos brancos de todo modo. Mas se em geral os brancos ficavam por pouco tempo, para comprar farinha ou recrutar gente para o trabalho, nós chegamos naquela maloca e ficamos lá. E eles simplesmente não sabiam o que fazer conosco. Nós não falávamos Barasana, e eles não conseguiam entender o que queríamos. A única coisa que eles percebiam era que os seguíamos como cães. Toda manhã, os homens iam para a floresta ou para o rio, e as mulheres iam para a roça, e nós íamos atrás deles. Christine ficava trabalhando com as mulheres, e eu fazia tudo que os homens faziam.

Mas, depois desse período inicial, passamos por um período muito difícil, por aproximadamente um mês. Eles se tornaram agressivos e começaram a gritar conosco, diziam que nosso povo havia matado os seus antepassados e violentado suas mulheres. Nós não tínhamos comida, dependíamos inteiramente da comida que eles produziam. Nós havíamos levado anzóis, machados, facas, miçangas para dar a eles, mas estávamos praticamente passando fome. Mas na verdade isso acabou reforçando a nossa estratégia inicial de viver como os índios, pois de fato não tínhamos outra alternativa. Nós precisávamos romper a barreira de desconfiança e ódio que havia sido criada contra nós por sermos brancos. E fomos bem-sucedidos, porque viver na maloca nos permitiu, por exemplo, aprender tudo sobre o sistema

10 BIDOU, Patrice. 1976. “Les fils de l’Anaconda Céleste (les tatuyo): Étude de la structure socio-politique”. Thèse de Doctorat en ethnologie, Laboratoire d’Anthropologie Sociale, Paris.

11 JACKSON, Jean. 1983. *The fish people: linguistic exogamy and Tukanoan identity in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

12 ÅRHEM, Kaj. 1981. *Makuna social organization: a study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon*. Uppsala: University of Uppsala.

13 GROS, Christian. 1991. *Colombia indigena: Identidad cultural y cambios sociales*. Bogota: Editora CEREC.

14 John Landaburu é um filósofo e linguista de origem basca e francesa, especialista em línguas indígenas ameríndias. Desde os anos 1970 estuda línguas e povos da Colômbia, tendo colaborado ativamente com Reichel-Dolmatoff. Recentemente assumiu um projeto de salvaguarda e proteção de línguas indígenas pelo Ministério da Cultura da Colômbia.

de alimentação, nós comíamos o que eles comiam. Às vezes eles ficavam furiosos conosco porque fazíamos alguma coisa errada: comíamos um peixe grande, que é uma categoria xamânica muito perigosa, ou bebíamos de uma certa cabaça, e as mulheres diziam: “se vocês continuarem fazendo isso, nossas crianças vão morrer”. Foi dessa maneira dura que compreendemos o sistema de alimentação. Nós pudemos aprender muita coisa, apenas deitados em nossas redes, dia e noite, olhando ao redor e observando o cotidiano da maloca. Às vezes era um inferno, não tínhamos absolutamente nenhuma privacidade. Terrível para a vida sexual, mas muito bom para a pesquisa antropológica, porque aprendemos coisas a partir da perspectiva deles.

**Cesar Gordon:** No começo, vocês não podiam se comunicar com eles...

**Stephen Hugh-Jones:** Nem uma palavra.

**Cesar Gordon:** Dentre eles, ninguém falava espanhol?

**Stephen Hugh-Jones:** Havia umas duas pessoas que falavam um espanhol, digamos, comercial: “quanto custa”, “me dê um pouco mais”, frases desse tipo. Mas nunca falávamos espanhol. Nós tivemos que aprender a língua e aprendemos de modo totalmente monolíngue. Nós nunca podíamos fazer perguntas do tipo: como se diz “isso” em Barasana? Na verdade, tivemos que ensiná-los a nos ensinar. Tempos depois, quando uma colega nossa, linguista, voltou de uma estadia entre os Barasana, ela nos disse que era extraordinário visitar as malocas em que havíamos estado e ver o quanto eles haviam aprendido a como explicar coisas da maneira como os estrangeiros gostariam de ouvir. Mas não foi nada fácil. Nós ficamos em campo 22 meses, divididos em estadias de quatro meses. E era tão difícil chegar lá que ficávamos absolutamente fora de contato com o mundo exterior. Na primeira vez, tivemos que descer o rio numa pequena jangada porque não havia canoa. Foi difícil...

**Cesar Gordon:** Bem, voltando à Inglaterra, eu gostaria de ouvir um pouco mais de você sobre a relação entre antropologia e os movimentos de contracultura. Na Inglaterra ocorria o mesmo que nos EUA, onde a antropologia era uma espécie de instrumento de crítica à Sociedade Ocidental?

**Stephen Hugh-Jones:** Falando de um ponto de vista pessoal, nessa época eu não era um antropólogo politizado. Eu me tornei politizado como antropólogo em reação a um grande escândalo que envolveu o fim do SPI e outros eventos similares na Colômbia. No final dos anos 1960, início dos 1970, havia muitos livros falando de etnocídio e genocídio na Amazônia. Se nos politizamos, foi muito mais por entender que era nossa obrigação trabalhar em prol dos índios da América do Sul. Sim, estávamos todos envolvidos em manifestações contra armas nucleares e a Guerra do Vietnã, isso fazia parte de Cambridge nesse tempo. Christine é enfaticamente feminista, mas não *à la lettre*, e posso dizer que eu também, embora não tenhamos nos interessados pelo feminismo como um movimento político. Sempre estivemos mais interessados em viver o feminismo. E isso afetou nosso projeto antropológico. O livro de Christine é, num certo sentido, um livro feminista. O ponto dela era trazer à tona aquilo que a antropologia sempre havia tomado por trivial. Ninguém, nenhuma mulher, havia escrito sobre a mandioca, embora os povos amazônicos dependam da mandioca para viver. Ninguém

havia falado seriamente sobre o assunto, apenas se repetia aquela história de que o tipiti extrai o veneno, etc... E isso porque o que havia eram antropólogos homens escrevendo sobre ritual. Então o ponto da Christine era dizer “olha, se você leva a sério o trabalho das mulheres, ele se torna tão interessante quanto, talvez mais interessante, que o ritual explícito dos homens”. Nesse sentido, nós éramos, sim, politizados, mas porque usávamos a nossa antropologia em favor dos índios (eu cheguei a estar na executiva da Survival International). E essa tendência se mantém até hoje, meu trabalho mais recente é baseado não em observação participante, e sim em participação observante. Tenho trabalhado *com* os povos do Pirá-Paraná, e não *sobre* os povos do Pirá-Paraná, em projetos colaborativos, alguns têm a ver com educação, outros com cantos, mas sempre em processos conjuntos, e não processos prévios de extração de informações.

**Cesar Gordon:** E a antropologia britânica, você acha que havia aquela visão, à la Margaret Mead, da antropologia como um instrumento de transformação ou reforma da sociedade?

**Stephen Hugh-Jones:** Frazer e Malinowski fizeram antropologia pública, no sentido de que os trabalhos de Frazer eram conhecidos nos círculos literários, especialmente *The Golden Bough*; e Malinowski era bem familiar aos psicanalistas, por exemplo. Ele dava títulos atraentes para seus livros com o objetivo de vendê-los, como *A vida sexual dos selvagens*. Mas Leach, ao que me parece, foi o primeiro antropólogo britânico a intervir diretamente em assuntos públicos. Havia uma série famosa de palestras na BBC chamada *Reith Lectures* para a qual eram convidadas figuras proeminentes. Leach deu uma série de palestras sob o título *A Runaway World* (1967), nas quais ele aplicou sua antropologia estruturalista numa crítica ao mundo moderno, e mais especialmente à família britânica. Ele deixou muitas pessoas aborrecidas quando disse que a família britânica possuía “segredos sórdidos”.<sup>15</sup> Quer dizer que Leach certamente via a sua antropologia como crítica cultural, mas eu não acho que isso se aplicasse à Antropologia Britânica como um todo. Marilyn Strathern é outro exemplo, ela foi muito ativa no domínio público. De maneira muito criativa, ela usou as velhas teorias do parentesco para repensar as novas tecnologias reprodutivas. Do mesmo modo, ela tem usado ideias antropológicas para repensar as noções de propriedade. Em última análise, parte de seu pensamento remonta a discussões clássicas sobre grupos corporados e propriedade. Mas ela não repete essas teorias. Ela usa a antropologia de maneira criativa para criticar a modernidade.

**Cristiane Lasmar:** Estamos chegando ao final da primeira parte da entrevista, em que focalizamos o período formativo de sua trajetória intelectual. Gostaria que você concluísse essa parte nos expondo um pouco mais da sua visão sobre qual deve ser o objeto da antropologia.

**Stephen Hugh-Jones:** Certo. Uma coisa interessante é que fiz minha pesquisa de pós-graduação e comecei a ensinar em Cambridge sob influência de Jack Goody. Eu sou amigo pessoal de Goody e gosto muito de seu trabalho. Tivemos uma longa discussão sobre mitologia, porque a mitologia africana é muito diferente da mitologia da América do Sul. Mas Goody, de modo muito explícito, tentou fazer aquilo que ele considerava ser uma descolonização da antropologia. Isso significava que a antropologia devia deixar

15 Nota do tradutor: na versão original, em inglês, da entrevista, “the tawdry secrets of British family”.

de ser um saber sobre os povos tribais, o tipo de antropologia que eu faço, ou fazia. Que a antropologia devia ser sociologia comparativa, que devia ser ampla em seu escopo, que devia ser como a sua própria antropologia, seus estudos sobre preço da noiva e dote, etc. E ele encorajava ativamente as pessoas a estudarem os camponeses franceses, ou a estudarem a Europa. Enfim, a antropologia devia deixar de ser sobre o mundo tribal. E em parte o motivo era de que a antropologia seria capaz de comentar melhor o mundo moderno se estudasse o mundo moderno. E eu acho que Marilyn Strathern provou que ele estava errado. Ela mostrou que, se você quer fazer crítica cultural, é muito mais inteligente e criativo fazê-lo a partir de uma perspectiva radicalmente Outra. O que Strathern faz é dizer: “Veja, nós podemos usar exemplos melanésios para repensar nossas noções de propriedade intelectual no mundo moderno”. Se eu tiver que aplicar minha antropologia para o mundo moderno, será desse modo. Eu fico triste de ver pessoas estudando imigrantes italianos em cidades britânicas enquanto poderiam estar estudando os índios amazônicos. Talvez eu seja mesmo um romântico.

## Geografia indígena e lugares sagrados no rio Negro<sup>1</sup>

Aline Scolfaro

Instituto Socioambiental/ISA

### Resumo

Os povos indígenas do rio Negro possuem uma relação muito especial com as paisagens. Suas narrativas míticas e rezas xamânicas estão repletas de referências geográficas que delineiam rotas e lugares especiais relacionados à origem do mundo e de seus primeiros ancestrais. Tais lugares guardam ainda os poderes criativos desses primeiros tempos e fundamentam um complexo sistema xamânico de manejo do território e da vida. Mas, segundo os próprios índios, com as transformações das últimas décadas e a adoção da educação escolar como principal via na formação dos jovens, esses conhecimentos vêm sendo transmitidos de forma cada vez mais enfraquecida entre as gerações, acarretando uma série de adversidades climáticas e doenças desconhecidas. Preocupados com isso, lideranças e conhecedores indígenas vêm se empenhando em iniciativas de valorização dos sítios sagrados e conhecimentos associados, com apoio de pesquisadores e organizações socioambientalistas que atuam na região. O ensaio relata algumas dessas experiências realizadas junto a grupos da família tukano, as quais constituem objeto do ensaio fotográfico que se segue.

**Palavras-chave:** Sítios sagrados; noroeste amazônico; Rio Negro; povos tukano

### Abstract

The indigenous peoples of the Rio Negro possess a very special relationship with the landscape. Their mythic narratives and shamanic spell are bountiful of geographical references that outline special routes and places related to the origin of the world and their

---

1 Agradeço especialmente a Higino Tenório Tuyuka, Geraldo Andrello, Aloísio Cabalzar e Ana Gita de Oliveira pelas contribuições diretas e indiretas a este ensaio. Também a Nildo Fontes, diretor da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, pelo apoio e incentivo na divulgação das iniciativas aqui relatadas. Agradeço ainda a Vincent Carelli, Stephen Hugh-Jones, João Arimar e novamente Aloísio Cabalzar pela cessão das imagens reunidas no ensaio fotográfico que se segue. Também a Wilde Itaborahy pela elaboração do mapa que aqui apresento. E, por fim, a todos os *kumua* e pajés aqui mencionados, cujos saberes constituem a matéria deste breve ensaio.

early ancestors. Such places still maintain the creative powers of these early times and underlie a complex shamanic system of territorial and life management. But according to the indigenous, as a result of the changes caused by the contact process and the schooling of young people, the transmission of these knowledges has been increasingly weakened between generations, leading to a series of climatic adversities and unknown diseases. Concerned about this state of affairs, certain indigenous leaders and traditional connoisseurs have been engaged in initiatives to value the sacred sites and the knowledge associated to them with the support of researchers and socioenvironmental organizations. This paper describes some of these experiences with Tukanoan groups and which guide the following photo essay.

**Keywords:** Sacred sites; Northwest amazon; Negro river; tukanoan peoples

Além de todas as características normalmente imputadas aos povos indígenas do rio Negro e do noroeste amazônico de modo geral – exogamia linguística, sistema social aberto, patrilinearidade, hierarquia, complexo cerimonial com uso das flautas de jurupari –, há outro elemento que parece central para os próprios índios e que vem aos poucos ganhando a atenção que lhe é devida, tanto na etnologia regional quanto em iniciativas extra-acadêmicas – sendo estas últimas o foco deste breve ensaio. Refiro-me aqui à relação especial que esses povos possuem com o território e suas paisagens e ao modo como a geografia, nas sociocosmologias rio-negrinas, se constitui como um princípio orientador da história e do xamanismo e, no limite, da própria vida.<sup>2</sup>

Para os povos da família linguística tukano, por exemplo, e em particular, contar a história da origem e transformação do mundo e da humanidade é também viajar no espaço. Só se pode acessar o passado a partir de um movimento de retorno que é também espacial. O espaço e as paisagens guardam em si o movimento do tempo e suas potências transformadoras, e são estas potências as responsáveis pela reprodução da vida no presente. Assim, as práticas xamânicas do *kumu* tukano, especialista ritual cujo trabalho é justamente o de mobilizar essas potências criativas do passado em prol da perpetuação da vida das pessoas e dos coletivos, são também viagens no espaço.

Para benzer a alma de um recém-nascido na cerimônia de nomeação, por exemplo, o *kumu* deve empreender em pensamento, isto é, em espírito, uma viagem por caminhos e lugares longínquos de onde trará os elementos, objetos e potências diferenciais que constituirão a alma-coração da criança. Tais elementos e potências, veiculadas pelo nome, são aquilo que possibilitará que a criança cresça e se desenvolva enquanto pessoa pertencente a um grupo diferenciado, seja Tukano, Desana, Piratapuaia, Tuyuka, Makuna, Bará, ou

2 Encontramos referência à temática em trabalhos de diversos autores da etnologia regional e em grande parte das etnografias sobre os povos do noroeste amazônico. Mas dois autores em especial vêm dando um tratamento mais aprofundado à questão, Robin Wright (2013), para o caso arawak, e Luis Cayón (2010, 2012), para o caso tukano. Luis Cayón cunhou a interessante expressão “geografia xamânica” para qualificar o lugar especial do espaço e das paisagens na teoria makuna do mundo. Wright por sua vez vem utilizando a expressão “geografia sagrada” como uma aproximação à perspectiva baniwa acerca do espaço e seus significados xamânicos e ancestrais.

outros tantos grupos étnicos e linguísticos que formam as redes de sociabilidade regional e que compartilham desse fundo cosmológico.

Já é bem conhecido e documentado o que poderíamos chamar de versão síntese da história de origem dos povos tukano. A famosa viagem da cobra-canoa ou anaconda ancestral que parte do “lago de leite”, no extremo oriente da terra, e vai subindo os rios da bacia amazônica e do rio Negro até as suas cabeceiras, carregando em seu ventre os ancestrais dos diversos grupos étnicos.<sup>3</sup> Essa viagem, que dará origem à humanidade, é também uma passagem entre distintas dimensões espaçotemporais, ou distintos níveis cósmicos: do tempo-espaço ancestral, no qual o mundo estava ainda em expansão e formação, ao tempo-espaço atual, em que os corpos, as coisas e os seres tomaram a forma que hoje possuem. De *wai-mahsã* (gente-peixe) os ancestrais se tornaram “gente da transformação”, uma categoria mais inclusiva a qual reúne todas as “gentes” que viajavam na cobra-canoa ou “canao de transformação” e que depois deram origem aos diversos grupos linguísticos e exogâmicos da família tukano.

Além da importância da rota em si, diversos pontos ao longo desse trajeto são reconhecidos por serem locais onde os ancestrais vivenciaram determinados eventos cruciais para a sua transformação em seres humanos verdadeiros. Nesses locais, chamados também de “casas de transformação”, eles obtiveram uma série de artefatos, capacidades e conhecimentos que passaram a compor o “patrimônio cultural” de cada grupo de descendência: bens materiais e imateriais, tais como ornamentos de dança, objetos cerimoniais, substâncias rituais, rezas xamânicas, técnicas de subsistência, cantos, danças, nomes, a língua e as próprias falas que contam a história dessa saga ancestral.

Na verdade, as narrativas tukano parecem apontar para duas grandes categorias de lugares sagrados. Em primeiro lugar, esses lugares propriamente relacionados com a viagem da cobra-canoa, as “casas de transformação” ancestral, locais de muita importância e poder. Mas há também os lugares relacionados com a origem do mundo propriamente dito e de uma infinidade de seres que nele vieram habitar nos primeiros tempos: gente-peixe, gente-onça, cobras grandes e certos demiurgos responsáveis pela criação e organização das coisas na terra. Alguns desses lugares coincidem, carregando ao mesmo tempo as marcas dos tempos da origem do mundo e, posteriormente, da passagem da “canao de transformação”. E, apesar da atenção especial dada pelos conhecedores à primeira categoria de lugares, todos eles têm uma grande importância, já que constituem as bases para a configuração atual do mundo. Assim, o rico conhecimento que os *kumua* e pajés (*yai*) possuem acerca deles é o que fundamenta desde as práticas xamânicas até as regras sociais, procedimentos técnicos e práticas tradicionais de manejo. Hoje é possível ver em muitos desses locais as marcas dos eventos ocorridos nos tempos da formação do mundo e de seus habitantes: são sinais que estão por toda parte, nas pedras, serras, montanhas, cachoeiras, paranás, na vegetação.

Aqui dois aspectos valem ser ressaltados antes de adentrarmos propriamente o assunto deste ensaio. Primeiro que as potências as quais possibilitaram o surgimento e a transformação do mundo e da humanidade e que são responsáveis ainda hoje pela vi-

3 Além das etnografias clássicas e contemporâneas sobre os povos tukano, que invariavelmente apresentam uma versão dessa narrativa, há também as histórias escritas pelos próprios indígenas de diversos grupos e clãs publicadas na coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro”, que já conta com oito volumes.

talidade das pessoas e dos grupos enquanto coletivos diferenciados – mas também pela vitalidade dos peixes, dos animais de caça e outros seres que povoam o cosmos – estão guardadas nesses locais e “casas de transformação”, chamados *wametisé* na língua tukano. A tradução literal para *wametisé* seria “lugares nomeados”.<sup>4</sup> Traduzidos hoje por *lugares sagrados*, como uma estratégia semântica e política na relação dos índios com as políticas públicas e com outros interlocutores não indígenas, os *wametisé* são lugares de profundos significados e poderes capazes de afetar a vida das pessoas, dos grupos e as dinâmicas ecológicas, tanto positiva quanto negativamente, dependendo da forma e intenção a partir das quais são manejados. Assim, a questão da transmissão desses conhecimentos de maior valor entre as gerações e a suposta falta de interesse e preparo dos jovens de hoje para o aprendizado desses saberes são algo que tem preocupado e mobilizado conhecedores mais velhos e outras lideranças indígenas mais sensibilizadas com o destino coletivo dos povos do rio Negro. Voltaremos a isso.

Outro ponto importante para entendermos a relação atual dos índios com os *wametisé* é também a maneira como esses lugares e saberes associados, imbuídos de poderes que remetem ao passado ancestral e, no limite, a outra dimensão espaçotemporal, são identificados hoje na geografia do presente e nas paisagens de um território que se estende muito além da região de ocupação histórica dos povos tukano. A região de ocupação tradicional dos povos tukano é a bacia do rio Uaupés, afluente da margem direita do alto rio Negro, e a bacia do Apapóris, afluente do rio Caquetá, na Colômbia. Esta é sem dúvida uma área repleta de lugares que possuem uma importância central no universo tukano, lugares geralmente identificados por morros, serras, cachoeiras e determinadas formações rochosas, muitas das quais com a presença de petróglifos.<sup>5</sup> Mas os lugares e as paisagens aos quais as narrativas hoje se referem se estendem muito a leste da região de ocupação tradicional, abarcando um vastíssimo território.

Chama a atenção, por exemplo, que, em algumas versões da história da cobra-canoa, o ponto zero da rota de transformação é apenas uma referência abstrata, o “extremo leste da terra” a partir de onde o mundo foi se expandindo e dando origem aos cursos dos rios e seus caminhos arborescentes. Mas hoje grande parte das versões identifica esse ponto zero na foz do rio Amazonas, já no oceano Atlântico, e muitas apontam mesmo a Baía da Guanabara, na costa do Rio de Janeiro, como sendo esse local original, o “lago de leite”. A partir daí toda a extensão do rio Amazonas e do rio Negro e, significativamente, as principais cidades e comunidades ao longo de suas margens figuram nessas narrativas como referências espaciais da rota e das “casas de transformação” ancestrais.<sup>6</sup>

4 O sentido profundo do conceito só poderia ser mais bem entendido se pudéssemos tratar aqui da importância da língua, das palavras e dos nomes nas práticas xamânicas dos povos tukano, o que não cabe nos limites e objetivos deste ensaio. Deixo aqui como referência os trabalhos de Hugh-Jones (2002), Flora Dias Cabalzar (2010, em especial pp. 118-120), Luiz Cayón (2010, em especial pp. 160-166) e minha própria dissertação de mestrado (Caetano da Silva 2012: 103-110).

5 Sobre os petróglifos no alto rio Negro, cf. Koch-Grünberg (2010) e, em especial, a introdução à obra escrita por Aloísio Cabalzar, que analisa as visões atuais dos povos indígenas da região acerca desses desenhos nas pedras. As análises de Cabalzar, inclusive, têm bastante consonância com a perspectiva deste ensaio.

6 Alguns povos tukano que hoje vivem na bacia do rio Apapóris, na Colômbia, têm sua rota de origem pelo Amazonas, Japurá/Caquetá e Apapóris, e não pelo rio Negro, como a maioria dos povos da bacia do Uaupés.

Como não há espaço aqui para um maior desenvolvimento desse ponto, resalto apenas que, ao que tudo indica, as referências espaciais dessas narrativas, e também as próprias narrativas em si, encontrar-se-iam abertas às contingências da história e ao encontro com novos mundos, possibilitado tanto pelas trocas interétnicas com povos vivendo mais a jusante, como os Baré e outros grupos arawak que ocupavam toda a calha do rio Negro até meados do século XIX,<sup>7</sup> quanto com as próprias frentes de expansão colonial. Nesse movimento, o espaço-tempo ancestral dos povos tukano referido em suas narrativas de origem parece ter se expandido no espaço, rio abaixo, à medida que esses encontros entre mundos e narrativas foram se intensificando ao longo da história pré e pós-contato.

Isso nos remeteria à clássica questão antropológica da relação entre mito e história, já bastante desenvolvida pela literatura regional. Esta é sem dúvida uma questão instigante para antropólogos e arqueólogos que trabalham no rio Negro, mas para os nossos propósitos vale apenas constatar que essas narrativas e os lugares aos quais se referem são hoje fontes de memórias, poderes e vitalidades cujos efeitos na vida dos índios são tão reais quanto as consequências da história colonial. Por isso constituem objeto de especial atenção, e atualmente também de preocupação, por parte de lideranças e conhecedores de diversos grupos do noroeste amazônico, não apenas os tukano, mas também os arawak e mesmo alguns dos chamados grupos “maku”, como os hupda e yuhupdë, que também vêm se interessando por essas iniciativas locais de fortalecimento cultural.

## Lugares sagrados, mapas e reivindicações políticas

No contexto atual do rio Negro, marcado por significativas transformações no modo de vida das comunidades e pela adoção da educação escolar como principal via na educação dos jovens, a preocupação que algumas lideranças e conhecedores hoje demonstram com o futuro desses saberes abrange também uma preocupação com o próprio destino dos povos indígenas enquanto coletivos diferenciados e com as condições de reprodução da vida num mundo em crescente desequilíbrio. Pois, por um lado, são esses saberes que permitem a preservação da memória coletiva dos diferentes grupos étnicos e o acesso às potências criativas necessárias à reprodução e manutenção da vida de homens, mulheres e crianças tukano, desana, pira-tapuia, tuyuka, bará, etc. Por outro lado, muitos eventos ecológicos e climáticos adversos que vêm afetando hoje as condições de existência da população indígena – escassez de peixes, diminuição dos animais de caça, mudanças nos regimes de seca e cheia dos rios, mudanças nos períodos e locais de piracema dos peixes, aparecimento de enfermidades desconhecidas, etc. – são muitas vezes vistos como consequências da perda desses saberes pelas novas gerações e do não cumprimento de certas regras e práticas tradicionais relacionadas ao manejo xamânico do território.<sup>8</sup>

Num esforço por tentar reverter ou amenizar esse quadro, diversas associações, lideranças e conhecedores de várias regiões do noroeste amazônico vêm já há vários anos

7 Para uma explanação ao mesmo tempo densa e sintética da história do rio Negro, ver Andrello (2006: 69-124). Ver também Wright (2005).

8 Além das pressões externas decorrentes de projetos econômicos e de desenvolvimento que têm afetado negativamente alguns territórios indígenas do noroeste amazônico, sendo a mineração, sobretudo do lado colombiano, a mais grave dessas pressões.

se empenhando em iniciativas e projetos de valorização cultural, pesquisas e registro de conhecimentos tradicionais relacionados às histórias de origem e ao manejo do território. Apoiadas muitas vezes por pesquisadores e organizações não governamentais (ONGs) que apostam na equação entre a valorização dos conhecimentos tradicionais e a preservação ambiental e bem viver dos povos indígenas – como o próprio Instituto Socioambiental (ISA) – muitas dessas iniciativas têm dado uma importância central aos chamados “lugares sagrados” e conhecimentos associados.

A relevância do tema tem levado mesmo à mobilização de uma rede de cooperação binacional envolvendo associações e conhecedores indígenas, pesquisadores, órgãos públicos e ONGs do Brasil e da Colômbia, todos empenhados em apoiar comunidades e povos indígenas do noroeste amazônico em ações de documentação e proteção dos lugares sagrados e conhecimentos associados. Tais iniciativas, geradas em contextos diversos, têm se centrado em experiências de mapeamento participativo ou cartografia cultural, envolvendo os jovens e velhos conhecedores das comunidades na elaboração de mapas do território baseados nos conhecimentos tradicionais. Esses mapas apontam para o minucioso conhecimento que os diversos grupos, por meio de seus conhecedores, possuem da geografia regional, bem como os profundos e complexos significados que essa geografia guarda.<sup>9</sup>

Contudo, apesar de sua inestimável riqueza e valor político e pedagógico, as iniciativas de mapeamento e os resultados que geram são muitas vezes limitados para promover e abarcar processos mais profundos e complexos de exegese dessa geografia xamânica. Quanto mais para aquelas referências espaciais mais distantes do território que hoje os grupos manejam. Por isso mesmo, os índios demonstram um grande interesse em visitar fisicamente esses lugares e trechos da “rota de transformação” que muitos só conhecem em pensamento – ou no plano espiritual do cosmos. E para os mais jovens, além da documentação possibilitada pelos mapas, há um grande interesse também nos registros audiovisuais.

É nesse contexto que se inserem as experiências que passo agora a descrever brevemente e que constituem o objeto do ensaio fotográfico que se segue.

## Expedições da cobra-canoa

Meus parentes, aqui nós vamos começar a nossa conversa. Aqui é a foz do rio de leite que os nossos pais falavam [...]. Por isso, hoje, envolvidos com os brancos, estamos aqui [...]. Nós, embora não estudados, temos esses conhecimentos que estão na nossa memória, no nosso pensamento, porque os nossos avós já vieram falando essas histórias. Agora vamos

9 No âmbito dessa rede de cooperação, foi publicada recentemente uma compilação das experiências de cartografia cultural que vêm sendo desenvolvidas. Estas são focadas em várias regiões do noroeste amazônico e protagonizadas por diversos povos de línguas tukano e também arawak (ver *Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial do Noroeste Amazônico: Cartografia dos Sítios Sagrados: iniciativa binacional Brasil-Colômbia*, 2014). Também a coletânea de textos *Rotas de Criação de Transformação*, organizada por Geraldo Andrello (2012), reúne trabalhos bastante representativos sobre a temática, tanto no âmbito acadêmico quanto extra-acadêmico.

falar o que pensavam os nossos pais e o que pensamos hoje [...]. Esses conhecimentos não podem acabar, pois os dos brancos não se acabam [...]. Assim como os nossos avós falavam na forma de espíritos, nós também falaremos com esse pensamento, a respeito desse caminho, o percurso do rio de leite. É a partir daqui que vamos seguir o percurso que fizeram os nossos ancestrais. Percorreremos conversando sobre esse assunto até chegarmos à cachoeira de onde viemos. E, após acabarmos essa conversa, continuaremos falando sobre as trajetórias percorridas por cada povo. (Higino Tenório Tuyuka, liderança e educador, idealizador da Escola Indígena *Ĥtapinopona* e um dos principais nomes na luta pelos direitos culturais dos povos indígenas do rio Negro).

No início de 2013 um grupo de *kumua* (benzedores) e pajés (*yai*) pertencentes a diferentes grupos da família tukano embarcou numa expedição pelo rio Negro com o intuito de refazer e documentar parte da rota de origem de seus ancestrais. Apoiada por alguns pesquisadores, ONGs e órgãos públicos, e ainda por uma equipe de documentaristas (indígenas e não indígenas) coordenada pelo Vídeio nas Aldeias, a expedição percorreu mais de 800 quilômetros pelo curso do rio Negro, desde a sua foz, nas imediações da cidade de Manaus, até a cidade de São Gabriel da Cachoeira, extremo noroeste do estado do Amazonas.

Os conhecedores, provenientes de diversas comunidades dos rios Uaupés, Pirá-Paraná e afluentes, eram pertencentes aos grupos Desana, Pira-tapuia, Tukano, Tuyuka, Bará e Makuna. Dentre os pesquisadores havia antropólogos – o casal Stephen e Christine Hugh-Jones, além de Geraldo Andrello, Ana Gita de Oliveira e eu –, um arqueólogo especialista nas gravuras rupestres do baixo rio Negro (Raoni Vale) e uma pedagoga que trabalha para o Ministério da Cultura da Colômbia (Norma Zamora), órgão que participa da rede de cooperação binacional acima mencionada. Acompanharam ainda a expedição lideranças indígenas da Foirn e Acaipi, importantes organizações indígenas do noroeste amazônico.<sup>10</sup> A iniciativa ganhou o nome de “expedição anaconda”, em referência aos indígenas que vivem do lado colombiano, os quais utilizam em espanhol a expressão “anaconda ancestral” para se referir à cobra-canoa.

Foram ao todo 14 dias de viagem e 23 pontos de parada. Os lugares visitados iam sendo previamente indicados pelos conhecedores com base nas referências contidas nas narrativas de origem e também em mapas do trajeto. E vez ou outra eram os sonhos que orientavam as paragens. No curso baixo do rio Negro o apoio dado pelo arqueólogo Raoni Vale foi também fundamental, já que possibilitou aos conhecedores localizar certos pontos de grande valor nas narrativas e que no curso da experiência tiveram um papel importante para estimular a reflexão sobre essa geografia xamânica. Pois até então a grande maioria dos *kumua* e pajés participantes só conhecia esses lugares no plano do pensamento, das viagens espirituais que fazem em suas práticas de benzimento. Conforme disseram alguns dos conhecedores:

Nós, os velhos, sabemos o que aconteceu nesses lugares porque a gente ouvia as narrações dos nossos avós. Então, ao ver esses lugares ao vivo,

10 Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Brasil) e Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas del Pirá-Paraná (Colômbia).

fomos reconhecendo, e eles serviram de inspiração para as nossas falas [...]. E os lugares aparecem assim. A gente vê agora. Nossos avós nunca viram com seus olhos esses sítios sagrados, mas eles sabiam falar bem sobre esses lugares (Antonio Lima, *kumu* tuyuka do alto rio Tiquié).

Vimos estudando várias casas de transformação. Em vez de começar lá no “lago de leite”, começamos já na metade, na Casa de Encontros das Águas. Hoje estamos aqui. Sobre isso, nossos antepassados, como sábios, falavam sem ter observado esses lugares e hoje nós estamos vendo com nossos próprios olhos. São casas muito importantes para nós, que rememoramos no ato de benzimento para os recém-nascidos. Os recém-nascidos recebem essas essências, essas palavras sagradas para continuar viver em plenitude (Laureano Cordeiro, *kumu* pira-tapuia do médio rio Papuri).

Em cada ponto de parada os conhecedores narravam os eventos relacionados ao lugar e conversavam sobre os seus significados, enquanto a equipe de documentaristas filmava e gravava as sempre longas sessões de conversas. Cada conhecedor narrava em sua própria língua, pois apesar de todos falarem e entenderem bem o tukano, língua franca em toda a região do Uaupés, costuma-se dizer que esse tipo de saber maior só pode ser verdadeiramente expresso na própria língua do grupo. Depois tudo foi traduzido para o português pelos próprios documentaristas indígenas. Com esse material se produziram uma série de DVDs para circulação interna – com as 23 sessões de conversa, mais de 30 horas de gravações – e um vídeo de 12 minutos para divulgação que foi disponibilizado na internet.<sup>11</sup>

Recentemente, em fins de janeiro e início de fevereiro deste ano, uma segunda expedição foi realizada com o objetivo de completar a identificação dos lugares sagrados do trecho comum da rota de origem tukano, até o buraco de surgimento da humanidade, na cachoeira de Ipanoré, baixo rio Uaupés. Para os povos tukano, a cachoeira de Ipanoré é o local onde os primeiros ancestrais dos diversos povos do Uaupés apareceram neste mundo transformados em seres humanos verdadeiros, depois da longa viagem subaquática pelos cursos dos rios Amazonas, rio Negro e Uaupés no bojo da cobra-canoa. Deste ponto pra cima, até as cabeceiras dos rios Uaupés, Papuri, Tiquié e afluentes, as rotas dos diferentes grupos tukano se especificam, e cada qual segue seu caminho até os locais hoje reconhecidos como seus territórios ancestrais.

A segunda expedição percorreu cerca de 200 km, começando pelo trecho do rio Negro acima da cidade de São Gabriel da Cachoeira e entrando pelo rio Uaupés até Ipanoré, já dentro dos limites da Terra Indígena Alto Rio Negro. O grupo de conhecedores participantes foi praticamente o mesmo da primeira, com algumas exceções. Estava composto de benzedores (*kumua*) e pajés (*yai*) dos povos Desana, Pira-tapuia, Tukano, Tuyuka, Bará e Barasana, que vivem nos lados brasileiro e colombiano das bacias do Uaupés e Apapóris, mais especificamente ao longo dos rios Uaupés, Papuri, Tiquié e Pirá-Paraná e afluentes. Também acompanharam a viagem lideranças da Foirn, um grupo de jovens das comunidades do baixo rio Uaupés envolvidos com iniciativas de mapeamentos participativos, an-

11 Disponível em: <[http://www.youtube.com/watch?v=nM4Q\\_2o7TU](http://www.youtube.com/watch?v=nM4Q_2o7TU)>. Acesso em 14 mar. 2015.

tropólogos do ISA e Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), e uma equipe de documentaristas do Vídeo nas Aldeias.

Dessa vez foram registrados quase 40 lugares sagrados, em 12 dias de viagem. Alguns locais constituem na verdade complexos de marcas e sinais que se espalham por pedras, ilhas, praias e serras ao longo de determinados trechos do rio e seus igarapés. Como na outra viagem, a maioria dos conhecedores, provenientes de outras calhas de rios, só conhecia tais lugares em pensamento, das viagens que fazem em suas práticas xamânicas. Assim, quem conhecia empiricamente esses locais e sabia indicar tais sinais eram geralmente conhecedores mais velhos das comunidades próximas, que aprenderam de seus pais e avôs as histórias, restrições de comportamento e os perigos relacionados a esses lugares. Por isso foram esses moradores que guiaram as visitas à maioria dos locais que a expedição visitou.



O material gerado nessa segunda expedição, mais de 70 horas de gravações, ainda será processado e traduzido. A intenção é produzir um documentário reunindo material das duas viagens e, talvez, também um livro com as transcrições e traduções das narrativas.

Vale lembrar que, em 2008, um grupo de conhecedores e jovens tuyuka do alto rio Tiquié já havia feito essa experiência de percorrer trecho da rota de origem de seus ancestrais, das imediações da cidade de São Gabriel da Cachoeira até a cachoeira de Ipanoré. A experiência está relatada num capítulo do livro *Rotas de Criação e Transformação* (organizado por Geraldo Andrello), de autoria de Aloísio Cabalzar e Higinio Tenório (Cabalzar & Tenório, 2012). À época em que eles fizeram essa viagem o rio estava mais seco do que agora em 2015, e foi possível ver os petróglifos existentes em alguns locais e também o buraco de surgimento da humanidade na cachoeira de Ipanoré. Por isso, incluímos também algumas imagens dessa viagem dos Tuyuka no ensaio fotográfico que se segue, o qual reúne fotos de diversas autorias. Pois o fato é que bem no período programado para essa segunda expedição ocorreu uma cheia repentina e fora de hora do rio Uaupés que,

infelizmente, deixou muitos lugares submersos. Alguns conhecedores atribuíram tal cheia repentina à uma interdição deliberada dos *wai mahsã* (gente-peixe) e outros seres que povoam o cosmos, que não querem que esses lugares sejam tão expostos. De todo modo, os próprios conhecedores e lideranças indígenas se esforçam hoje por mostrar e divulgar esses lugares para o mundo, buscando formas mais cuidadosas e respeitosas de fazê-lo.

Ainda é difícil ter uma dimensão dos efeitos locais dessas experiências. Mas analisando o material gerado no curso dessas viagens é notável a sua riqueza etnográfica, não apenas das narrativas em si, mas também das reflexões dos conhecedores acerca da própria experiência e também das transformações do mundo. Não há espaço aqui para um tratamento mais aprofundado desse material, que merece sem dúvida uma análise e um trabalho à parte. Mas penso que um ponto central dessas reflexões que vale ser destacado se refere ao modo como os velhos entendem aquilo que dissemos acima sobre a suposta falta de interesse das novas gerações por esses assuntos e ao modo como isso afeta a vida dos grupos e o próprio equilíbrio do mundo. Reproduzo abaixo a fala de três dos conhecedores a respeito dessas mudanças, que seriam ao mesmo tempo causa e consequência do enfraquecimento dos saberes e das práticas xamânicas de manejo do território.

Essas são verdades deixadas pelos nossos avôs. Por isso estamos lembrando, vendo, hoje. Enquanto a nossa história existir, continuaremos existindo e contando. Mas os nossos herdeiros, hoje, não procuram mais saber essa história. Tenho dois filhos. Eles pensam em ser como os não indígenas. Fico preocupado. Para quem é entendido, isso tem significado muito importante. Estamos aqui, hoje, exatamente, fazendo como a canoa de transformação fez, meus irmãos, meus parentes, para fortalecer nossa conversa, nossa história (Laureano, *kumu* pira-tapuia do médio rio Papuri).

Os gente-da-transformação eram poderosos, tinham poder de organizar o universo. Foram eles que organizaram essa dinâmica do mundo. Mas agora os dias mudam a cada tempo porque nós não temos mais sábios benzedores como antes. Dá pra perceber que o mundo mudou muito porque hoje não temos alguns dos benzimentos que eles ensinaram para a humanidade (Antonio, *kumu* tuyuka do alto rio Tiquié).

Antigamente a gente tinha todos esses elementos de proteção, erámos fortes. Ultimamente, as práticas vêm diminuindo. Não sei por que têm diminuído essas práticas, pois são de grande importância pra nós. Nós antes tínhamos todos esses adornos, nós tínhamos quase tudo. Mas agora não [...]. Por isso nós todos que estamos nesse barco estamos fazendo um tipo de retrospectiva da nossa história. Nós somos já da geração mais recente, já perdemos nossos melhores conhecedores. Hoje estamos tentando revitalizar a nossa história (Francisco, pajé bará do alto rio Tiquié).

O que essas falas parecem nos dizer, no limite, é que memória, história e as práticas xamânicas (benzimentos) são aquilo que garante não apenas a existência dos grupos enquanto coletivos diferenciados, mas também é o que garante o equilíbrio do mundo e da vida em geral: os ciclos ecológicos, a vitalidade dos peixes e animais de caça, o controle das enfermidades. Nesse sentido, os lugares sagrados, como fontes de memória e de poderes espirituais responsáveis pela reprodução da vida, assumem uma importância central na luta dos povos

do noroeste amazônico por seus direitos culturais e territoriais e mesmo por um mundo mais equilibrado. Em tempos de crise ambiental e megaempreendimentos na Amazônia, seria bom começar a levar a sério o que dizem os índios. Esse parece ser, por fim, um dos recados que essas iniciativas aqui mencionadas vêm se esforçando por transmitir.

## Referências

- ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora Unesp/ISA; Rio de Janeiro: NuTI.
- \_\_\_\_\_. (org.). 2012. *Rotas de Criação e Transformação: Narrativas de origem dos Povos Indígenas do Rio Negro*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: Foirn.
- CABALZAR, Aloísio; TENÓRIO, Higino. 2012. “No caminho da cobra de pedra: narrativa de transformação e lugares importantes para os Tuyuka do alto Tiquié”. In: Geraldo Andrello (org.), *Rotas de Criação e Transformação: Narrativas de origem dos Povos Indígenas do Rio Negro*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: Foirn.
- CAETANO DA SILVA, Aline Scolfaro. 2012. *Falas Waikhana: Conhecimento e transformações no alto rio Negro (rio Papuri)*. Dissertação de mestrado Universidade Federal de São Carlos.
- CAYÓN, Luis. 2010. *Penso, logo crio: a teoria makuna do mundo*. Tese de doutorado, Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_. 2012. “Lugares sagrados y caminos de curación: apuntes para el estudio comparativo del conocimiento geográfico de los Tukano Oriental”. In: Geraldo Andrello (org.), *Rotas de Criação e Transformação: Narrativas de origem dos Povos Indígenas do Rio Negro*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: Foirn.
- DIAS CABALZAR, Flora Freire Silva. 2010. *Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos: Geração e Transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico)*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
- HUGH-JONES, Stephen. 2002. “Nomes secretos e riqueza visível: Nomação no noroeste amazônico”. *Mana*, 8(2):45-68.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 2010. *Petróglifos Sul-americanos [1907. Südamerikanische Felszeichnungen]*. Org. Edithe Pereira. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi; São Paulo: Instituto Socioambiental.
- SALVAGUARDA do Patrimônio Cultural Imaterial do Noroeste Amazônico: Cartografia dos Sítios Sagrados: iniciativa binacional Brasil-Colômbia. 2014. Vários autores (org.). São Paulo: Instituto Socioambiental; Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; Bogotá: Ministério de Cultura da Colômbia. Disponível em: <[http://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/informe\\_binacional\\_cartografia\\_web](http://issuu.com/instituto-socioambiental/docs/informe_binacional_cartografia_web)>. Acesso em: 14 fev. 2015.
- WRIGHT, Robin. 2005. *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado das Letras.
- \_\_\_\_\_. 2013. *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln: University of Nebraska Press.



## Primeira expedição

01. Encontro das Águas do rio Negro com o rio Solimões, ponto de partida da expedição anaconda. Conhecedores conversam sobre os eventos que ocorreram aí no tempo em que os seus primeiros ancestrais seguiram pelo rio Negro à bordo da “canoa de transformação”. Aline Scofaro: Expedição anaconda, 2013

02. Cacuri, armadilha tradicional de pesca utilizada pelos povos indígenas do rio Negro. Sítio Temendawi, médio Rio Negro. Stephen Hugh-Jones: Expedição anaconda, 2013

03. Roda de conversas, narrações e filmagens no sítio Temendawi, médio rio Negro. Como muitos outros pontos ao longo do trajeto da cobra-canoa, este local é considerado casa de wai mahsã (gente-peixe), seres que já habitavam estas terras no tempo em que a cobra-canoa passou carregando os primeiros ancestrais. Desde então os humanos devem cuidar para não despertar a ira destes seres, que atacam as pessoas quando estas não estão devidamente protegidas ou descumprem certas regras de comportamento. Vincent Carelli: Expedição anaconda, 2013

04. Conhecedores tuyuka, Antonio Lima e Higino Tenório, narram os eventos ocorridos no sítio Temendawi no tempo de seus primeiros ancestrais. Stephen Hugh-Jones: Expedição anaconda, 2013





05. Buracos nas pedras em Tapuruquara. Segundo os conhecedores, estes buracos são os “potes de febre” dos seres hostis que queriam impedir o surgimento da humanidade. Dizem que o local é ainda hoje fonte de enfermidades, por isso deve ser manejado com cuidado. Vincent Carelli: Expedição anaconda, 2013

06. Roda de conversas, narrações e filmagens em ilha de pedra de Tapuruquara, médio rio Negro, um dos lugares sagrados visitados pela expedição. Neste local os Pamuri Mahsã, “gente da transformação”, tiveram que enfrentar seres inimigos que queriam impedir o surgimento da humanidade. Segundo os conhecedores tukano, foi aí que surgiram os benzimentos contra alguns parasitas do corpo humano, como a cárie e o bicho de pé. Vincent Carelli: Expedição anaconda, 2013

07. Aline Scofaro: Expedição anaconda, 2013





08. Formação rochosa no baixo rio Negro, chamada pelos conhecedores de “casa do beiju”, local relacionado à história do demiurgo Basebó, dono dos alimentos e plantas cultivadas. Aline Scofaro: Expedição anaconda, 2013

09. Petróglifos da Ponta São João, ou “casa do bicho preguiça”, um dos lugares sagrados visitados pela expedição, baixo rio Negro. Stephen Hugh-Jones: Expedição anaconda, 2013

10. Foz do rio Curicuriari, médio rio Negro, com a serra conhecida localmente como Bela Adormecida ou Wariró. O local é considerado sagrado pelos grupos tukano e também pelos Baré, tradicionais moradores desta região do rio Negro. Stephen Hugh-Jones: Expedição anaconda, 2013





11. Cinegrafista tuyuka do alto rio Tiquié, Adelson Meira, em filmagens na foz do rio Cuieiras, baixo rio Negro, um dos lugares sagrados visitados pela expedição. Aline Scofaro: Expedição anaconda, 2013
12. Sítio com petróglifos no baixo rio Negro, um dos lugares sagrados visitados pela expedição. Vincent Carelli: Expedição anaconda, 2013
13. Cinegrafista tariano de Iauaretê, João Arimar, captando imagens dos petróglifos no baixo rio Negro. Vincent Carelli: Expedição anaconda, 2013
14. Visita aos pedrais da Ponta São João, próximo à Velho Airão, sítio repleto de petróglifos. Segundo os conhecedores tukano, as gravuras nas pedras são marcas da passagem de seus primeiros ancestrais pelo local, chamado nas línguas tukano de “casa do bicho preguiça”. Stephen Hugh-Jones: Expedição anaconda, 2013





## Segunda expedição

15. Conhecedores das etnias Bará e Barasana conversam sobre a história e significado das formações rochosas em sítio sagrado próximo à comunidade São Pedro, baixo rio Uaupés. Aline Scofaro: Expedição cobra-canoa, 2015

16. Conhecedores narram as histórias de Dahseá Piño, a cobra-tukano, personagem importante das narrativas de origem dos povos do rio Negro. O local fica próximo à comunidade São Pedro, baixo rio Uaupés. Aline Scofaro: Expedição cobra-canoa, 2015

17. Visita à “casa do sol”, próximo à comunidade Matapi, baixo rio Uaupés, conjunto de rochas relacionadas às flautas de Jurupari. Aline Scofaro: Expedição cobra-canoa, 2015





18. Laje de pedra localizada próxima à comunidade de Uriri, baixo rio Uaupés, com as marcas da passagem da “canoa de transformação”. Aline Scofaro: Expedição cobra-canoa, 2015

19. Arlindo Maia, da etnia Tukano, apontando a serra Dahsé Pinõ, morada da cobra-tukano. Aline Scofaro: Expedição cobra-canoa, 2015

20. Visita à “casa do sol”, próximo à comunidade Matapi, baixo rio Uaupés, conjunto de rochas relacionadas às flautas de Jurupari. Aline Scofaro: Expedição cobra-canoa, 2015





21. Conhecedores observam ponto onde se localiza o buraco de surgimento de seus primeiros ancestrais, que só aparece nos períodos em que o rio está bem seco, normalmente entre os meses de setembro e outubro e fins de janeiro, fevereiro e março. Aline Scofaro: Expedição anaconda, 2013

22. Filmagens e narrações na cachoeira de Ipanoré, um dos mais importantes sítios sagrados da “rota de transformação” dos povos tukano. Com a cheia repentina e fora de época do rio Uaupés, não foi possível visualizar o buraco de surgimento dos primeiros ancestrais e nem os petróglifos nas pedras da cachoeira. Aline Scofaro: Expedição anaconda, 2013

23. Laje de pedra no porto da comunidade Trovão, baixo rio Uaupés, com sinais da passagem da cobra-canoa e de eventos relacionados à Buhpó (Trovão), uma das manifestações do ser criador. Aline Scofaro: Expedição anaconda, 2013





24. Bayas (dançarinos/cantores) tuyuka adornados para a cerimônia de kapiwaya. Comunidade Ipanoré, baixo Uaupés. Aline Scofaro: Expedição anaconda, 2013

25. Mulheres se pintando para a cerimônia de kapiwaya no último dia da expedição. Comunidade Ipanoré, baixo Uaupés. Aline Scofaro: Expedição anaconda, 2013

26. Pajé (Yai) barasana do Pirá-Paraná responsável pelos benzimentos de proteção durante cerimônia de kapiwaya na comunidade Ipanoré, baixo Uaupés. Aline Scofaro: Expedição anaconda, 2013

27. Levando as folhas de coca para torrar. Comunidade Matapi, baixo Uaupés.





## Expedição Tuyuka

28. Petróglifos em Itapinima, entre as comunidades Trovão e Cunuri, baixo rio Uaupés. Foto tirada em 2008 durante a viagem dos Tuyuka. O local também estava submerso na passagem da expedição cobra-canoa no início de 2015. Aloísio Cabalzar/ISA

29. Jovens tuyuka reproduzindo os desenhos na laje de pedra de Itapinima, baixo rio Uaupés. 2008. Aloísio Cabalzar/ISA

30. Buraco de origem da humanidade na cachoeira de Ipanoré. Foto tirada em 2008, com o rio seco, quando os Tuyuka fizeram esse trajeto para identificar seus lugares sagrados pelo baixo rio Uaupés. Aloísio Cabalzar/ISA

31. Petróglifos nas pedras da cachoeira de Ipanoré, baixo rio Uaupés. Viagem dos Tuyuka para identificação de lugares sagrados, 2008. Aloísio Cabalzar/ISA



---

# Resenhas

TSING, Anna Lowenhaupt. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005.

Deborah Rio Fromm Trinta

Mestranda em Antropologia Social

Universidade Estadual de Campinas/Unicamp

Publicado em 2005, *Friction: An Ethnography of Global Connection* é uma grande contribuição, não só às pesquisas que se voltam ao estudo do global e ao fenômeno da globalização, assim como às que se debruçam sobre políticas e questões ambientais, mas a todos os cientistas sociais que se submetem aos desafios da etnografia.

A palavra “fricção” se caracteriza, na etnologia brasileira, por um amplo debate no que tange à teoria da fricção interétnica. Proposta pelo antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira, essa teoria se debruçava sobre a interação social entre índios e outros segmentos da sociedade brasileira, ressaltando o processo de assimilação cultural, ao qual supostamente as sociedades indígenas estariam submetidas. Essa teoria recebeu muitas críticas, principalmente por olhar para as sociedades indígenas a partir, apenas, da perspectiva do Estado nacional, gerando um amplo debate que não cabe a este texto aprofundar. Dado tal contexto, convém ressaltar que a noção de fricção (*friction*) proposta pela antropóloga sino-americana Anna Tsing não remete ao debate polêmico na etnologia brasileira. Segundo a autora,

[...] I stress the importance of cross-cultural and long-distance encounters in forming everything we know as culture (e.g., Clifford 1997). Cultures are continually co-produced in the interactions I call “friction”: the awkward, unequal, unstable, and creative qualities of interconnection across difference. [...] Instead, a study of global connections shows the grip of encounter: friction. A wheel turns because of its encounter with the surface of the road; spinning in the air it goes nowhere. Rubbing two sticks together produces heat and light; one stick alone is just a stick. As a metaphorical image, friction reminds us that heterogeneous and unequal encounters can lead to new arrangements of culture and power. [...] Speaking of friction is a reminder of the importance of interaction in defining movement, cultural form, and agency (Tsing 2005: 4-6).

Tsing tem a fricção gerada por encontros de diversidade cultural como enfoque para um empreendimento etnográfico acerca do global. As conexões globais emergem a partir

da fricção, cuja funcionalidade em grande medida é dar aderência (*grip*) aos universais, para que estes se movimentem, ou melhor, viajem pelo globo. A antropóloga, longe de recorrer à filosofia política para compreender os universalismos, preferiu analisar como os universais operam no mundo, de modo a manter sua abordagem sempre situada e regada por dados etnográficos. Esse esforço está presente em todo o livro, cuja divisão corresponde aos universais perseguidos pela autora: prosperidade, saber e liberdade. O livro, ainda, faz emergir a perspectiva de diferentes atores –indígenas, ativistas, universitários amantes da natureza (*nature loving*), engenheiros, investidores, entre outros – acerca de questões engendradas pelas políticas ambientais globais, regionais e nacionais. Isso é proporcionado, sobretudo, através do deslocamento etnográfico e político empreendido pela antropóloga, durante a pesquisa de campo, o qual contribuiu para o aparecimento das conexões globais entre os diferentes projetos aos quais esses atores estão conectados. Para tanto, Tsing não recorreu às redes ou à construção de diagramas globais, mas à descrição da movimentação dos universais.

A primeira parte do livro, apesar de intitulada “Prosperidade”, aborda destruição, desespero e melancolia. A partir da experiência das Montanhas Meratus, durante os anos 1990, Tsing centra sua análise no capitalismo e na expansão de suas fronteiras pelo globo. Para a autora, “frontiers are not just edges; they are particular kinds of edges where the expansive nature of extraction comes into its own. [...] They confuse the boundaries of law and theft, governance and violence, use and destruction” (Tsing 2005: 27). Nos anos 1980 e 1990, Kalimantan testemunhou uma onda nacional de empreendedorismo com a liberalização econômica e a consolidação de um capitalismo regional que atraiu investimentos estrangeiros, além de madeiras e mineradoras interessadas nos recursos da floresta. Desenvolvimento econômico é, frequentemente, associado à prosperidade, principalmente em países pobres, e constituía a aposta do regime de Suharto, na Indonésia. Entretanto, com essas mudanças, os direitos das comunidades locais passaram a ser gradualmente anulados, e seus meios de subsistência, destruídos. No final dos anos 1990, o país entrou em uma profunda crise financeira em que foi instaurado o caos, e o controle foi perdido.

A autora argumenta que esses altos e baixos da economia estão em uma relação indissociável. A partir do caso da Bre-x, empresa que atraiu o investimento de milhares de acionistas norte-americanos através da promessa de existência de ouro nas florestas de Kalimantan, Tsing lança a ideia de uma economia de aparências, cuja característica é a necessidade de espetáculo para a atração de capital financeiro. Em outras palavras, qualquer empresa para atrair investidores precisa simultaneamente de uma performance econômica e de uma performance dramática. Para um maior alcance do projeto econômico, é necessário que seja feita uma escala mais abrangente, ou seja, mais universal. Todo projeto cultural, político ou econômico precisa construir uma escala (*making of scale*), podendo ser regional, nacional ou global. Nesse sentido, Tsing analisa as alianças entre projetos heterogêneos, tanto no que tange às escalas quanto à localização, e é nessa zona de fricção que a autora concentra o seu esforço analítico para a compreensão do capitalismo global.

A segunda parte do livro é dedicada à circulação global do saber. A antropóloga tem como questão os distintos saberes envolvidos nas políticas ambientais, em que indivíduos, principalmente cientistas, empreendedores, políticos e ativistas, possuem perspectivas divergentes que incluem fontes contrastantes, mas às vezes confluentes, de conhecimento. A natureza emerge como objeto de reflexão, discussão e advocacia. Nessas confluências

do conhecimento, surgem também colaborações entre projetos que compartilham visões de mundo distintas. Essas colaborações, entretanto, acontecem por meio da diferença, e é através de suas fricções que o saber é moldado. Tsing descreve como a preservação do meio ambiente e, principalmente, da biodiversidade se consolidou como uma preocupação global, de modo que a retórica do ambientalismo “viaja” até as vilas das Montanhas Meratus.

A antropóloga se volta para a arena de alianças entre indígenas e a conservação do ambiente, para além do imaginário moderno que simplifica tal relação em termos de cultivado/selvagem, subsistência/economia de mercado, fazenda/floresta, entre outros. Tais dualidades pouco ajudam na compreensão das relações práticas entre os indígenas e a floresta. Tsing mostra uma floresta viva, repleta de interações entre humanos e não humanos. Uma floresta natural e, sobretudo, social. As categorias conservação e desenvolvimento eclipsam essas relações, produzem lacunas (*gaps*), sobre as quais a autora se debruça como forma de demonstrar as limitações dessas categorias, que são vistas como universais, e de elicitar o saber indígena:

The Social Welfare Department saw “social” people destroying “natural” forests and tried to resettle the people out of the forests. The loggers saw empty, natural forests and came in to log it. The plantation operators saw forest degraded by society and needing to be restored to nature [...]. I could continue. But this is not everything that is going on. There are other forests here too: the social-natural forests of Meratus residents. *To see these forests, a change in perspective is required. I mark this change of perspective in the idea of “gaps”.* Gaps develop in the seams of universal projects; they are found where universals have not been successful in setting all terms. While a transcendent, nonsocial, global “nature” has become a powerful thing worldwide, it is not the only kind of nature on the planet. Whenever we want to trace the limits of hegemony, we need to look for gaps. An ethnography of global connection is impossible without this tool (Tsing 2005: 202, grifos meus).

Marilyn Strathern (2005) ressaltou a potencialidade que a mudança de escalas tem para a observação e descrição antropológica ao complexificar os fenômenos. A mudança de escala pode ser compreendida como uma oscilação na perspectiva, cuja principal característica é a sua parcialidade, ou seja, nenhuma perspectiva pode ser considerada total. Apesar de seu efeito multiplicador, a mudança de escala também implica a perda de informações e abre lacunas (*gaps*). Nesse sentido, a escolha de Tsing de olhar para as lacunas entre os universais é o que possibilita a elicitação da perspectiva indígena acerca da floresta, a qual estava eclipsada por perspectivas centradas no binarismo conservação/desenvolvimento. A mudança de perspectiva empreendida pela autora lhe possibilitou enxergar as florestas Meratus.

Finalmente, ao universal da liberdade, Tsing dedicou a terceira parte do livro, abordando as políticas globais de justiça social e as coalizões entre os diferentes ativismos. No contexto pós-guerra fria, as causas dos direitos humanos, do feminismo e do ambientalismo conquistaram influências por todo o globo, estabelecendo um discurso em termos de justiça, liberdade e direitos universais. Tsing volta a sua atenção para as alianças, muitas vezes estranhas (*awkward*), entre os diferentes movimentos e mobilizações sociais, tendo sempre em foco as políticas ambientais e o modo como elas circulam pelo globo.

É nesse aspecto que o exemplo da luta de Chico Mendes contra o desflorestamento da Amazônia rende analiticamente. Chico Mendes conseguiu associar a luta dos seringueiros contra as madeiras à retórica da preservação. Através de suas viagens aos Estados Unidos, conquistou o suporte transnacional para fortalecer as vozes brasileiras dos seringueiros e, além disso, por meio dessas alianças construiu uma imagem da preservação da Amazônia como um problema global. Como esse caso, outros “pacotes” de ativismos tendem a se espalhar pelo mundo quando traduzidos para termos inteligíveis que influenciem intervenções nas cenas locais, de modo a mobilizar pessoas e influenciar projetos políticos.

Nesse sentido, Tsing não pensa as colaborações e solidariedades entre os diferentes movimentos em termos de homogeneidade, mas, ao contrário, está na diferença e nas fricções que ela produz as mais culturalmente produtivas formas de colaboração. Olhar para essas zonas de fricção se apresenta, na perspectiva da autora, como uma potente ferramenta metodológica para que as conexões globais emergjam e para a apreensão das novas formas culturais e dos novos arranjos do poder.

## Referências

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1957. “Preliminares de uma pesquisa sobre a assimilação dos Terêna”. *Revista de Antropologia*, 5(2):201-204.
- CLIFFORD, James. 1997. *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press.
- STRATHERN, Marilyn. 2005. *Partial connections*. Lanham: Rowman Altamira.
- TSING, Anna Lowenhaupt. 2005. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1999. “Etnologia Brasileira”. In: Anpocs, *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Antropologia 1. pp. 109-223.

ASSIS SILVA, C. A. *Cultura Surda: agentes religiosos e a construção de uma identidade*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

Everton de Oliveira<sup>1</sup>

Doutorando em Ciências Sociais  
Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

Julian Simões<sup>2</sup>

Doutorando em Ciências Sociais  
Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

Faz algum tempo que a questão da identidade, especialmente para a antropologia e para a sociologia, deixou de ser um atributo pessoal e passou a ser uma questão de debate público, de relações de poder e de processos de subjetivação responsáveis por atribuir uma unidade a processos diferenciados, sejam eles vistos como plurais ou singulares. Politicamente, especialmente para o caso brasileiro, a questão da identidade como modo de discurso e reivindicação política ganha concretude no final dos anos 1970 e início dos anos 1980, quando uma série de novos movimentos sociais passa a demandar direitos específicos para seus membros, como o movimento feminista, o movimento negro, o movimento de defesa dos favelados, o movimento *gay*, o movimento indígena, entre tantos outros. Certamente, muitos desses movimentos não são fruto específico desse período: o que dá singularidade para os novos movimentos, entretanto, é a construção política de *uma* identidade, de *um* sujeito político capaz de encarnar e, ao mesmo tempo, ser o exemplo concreto legitimador de todas as reivindicações, lutas e causas defendidas. Assim, analiticamente e politicamente, a questão da identidade deixou de ser um atributo inegociável: muito pelo contrário, sua expressão parece ser cada vez mais performativa, atual e visível apenas de acordo com aquilo a que ela responde. É dessa observação que César Augusto de Assis Silva parte para analisar a construção plural de uma identidade étnico-linguística relativa aos *surdos* em *Cultura Surda: agentes religiosos e a construção de uma identidade* (2012).

1 Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, na Área Cultura e Política, membro do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR/IFCH/Unicamp).

2 Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, na Área Estudos de Gênero, da Unicamp; membro do Grupo de Estudos Surdos e da Deficiência (GESD/NAU/USP) e do Núcleo de Estudos de Gênero Pagu (PAGU/IFCH/Unicamp).

Mas o que há de cultural, relativo às pessoas *surdas*, que as torne uma identidade política? Esta não seria em si um dos poucos aspectos da vida em que discursos e categorias simbólicas não alterariam o estado das *pessoas com deficiência*? Um dos propósitos do livro é justamente marcar a distinção entre essas duas categorias – *surdos/pessoas com deficiência* –, tendo por seu objetivo principal a análise exaustiva de uma normatividade discursiva e jurídica específica, aquela que institui, historicamente, a surdez afirmada e performatizada como particularidade étnico-linguística (Assis Silva 2012: 23, 33, 38, 48). Está em jogo uma das normatividades que busca regular e sobrecodificar a surdez como uma *cultura*, uma *língua*, uma *comunidade* ou até mesmo um *povo* com características e costumes próprios, além de direitos legais de expressar linguisticamente tal cultura, a partir da *língua brasileira de sinais*, a *Libras*. Dentre todas as demais normatividades que buscam capturar a surdez enquanto objeto de criação, a afirmação de sua particularidade étnico-linguística se contrapõe preferencialmente à definição médica – e outrora também política e religiosa – da *deficiência auditiva*, que a coloca enquanto objeto de intervenção médica e de cura, representada, nos últimos anos, pela imensa defesa e propaganda do implante coclear que, citando o autor, “consiste na introdução de eletrodos na cóclea com o objetivo de ativar, artificialmente, por meio de eletrochoques, as células ciliadas” (Assis Silva 2012: 16).

Vale notar que até pelo menos a década de 1970, data em que o movimento social de pessoas com deficiência começa a ganhar força nos Estados Unidos e na Inglaterra, deficiência era um tema majoritariamente estudado pelo saber médico. Em linhas muito gerais, podemos dizer que o saber médico, àquela época, percebe a deficiência como a expressão de uma ou várias lesões que impõem restrições sociais em uma pessoa que a possua. Isso quer dizer que tal suposto assume a deficiência exclusivamente como falta, seja ela falta de membros, falta de inteligência, falta de visão, falta de audição, ou uma associação de várias faltas. A contrapartida a esse modelo ficou conhecida como *modelo social da deficiência*, formulada inicialmente por cientistas sociais britânicos na já referida década de 1970. Também em linhas muito gerais, a perspectiva do modelo social preocupava-se em distinguir e apontar quais aspectos sociais oprimiam o deficiente, muito mais do que em medicalizar qualquer tentativa de experimentação do mundo realizada por essas pessoas assim categorizadas. Dessa maneira, passam a reivindicar a deficiência como um conceito mais amplo, que ao mesmo tempo reconhece um corpo lesionado e denuncia a estrutura social que oprime a pessoa com deficiência.

Apesar de não desconsiderar tal controvérsia, o objetivo fundamental de César Augusto de Assis Silva é outro: investigar a emergência de um discurso normativo que afirma a surdez como uma particularidade étnico-linguística. Particularidade essa que proporciona ao autor um deslocamento analítico dos estudos canônicos sobre deficiência. Nas ciências médicas o deslocamento ocorre uma vez que *surdez* não é entendida como uma falta e sim como uma condição de existência. Nas ciências sociais o deslocamento ocorre visto que *surdez* é mais do que uma condição audiológica significada socialmente como desvantagem; *surdez* é, na verdade, uma identidade que demanda a existência de uma *língua*, um *povo* e uma *cultura* específica.

É nesse sentido que os defensores do ensino e aprendizado da *Libras* a caracterizam enquanto capital simbólico que oferece vantagens sociais aos *surdos*, sendo então o implante coclear tolerado, mas de forma alguma necessário à *cultura surda*. Estes certamente

ganharam respaldo jurídico com a aprovação da Lei Federal 10.436, de 24 de abril de 2002, a qual reconhece a Libras enquanto meio legal de expressão, que foi regulamentada pelo Decreto Federal 5.626, de 22 de dezembro de 2005. Mas, de sua afirmação cultural e política até sua legitimação jurídica, o percurso não foi linear, e sequer tratou-se apenas de *um* trajeto, mas de uma miríade de caminhos entrecruzados que foram compondo o espectro político, mercadológico e cultural da *cultura surda*: a aposta do autor é que muitos desses caminhos, na verdade suas vias principais, foram religiosos (Assis Silva 2012: 43).

E os agentes mapeados por César Augusto de Assis Silva são especialmente aqueles vinculados ao catolicismo, ao protestantismo histórico (luteranos e batistas) e à Associação Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, mais conhecidos como as Testemunhas de Jeová. Cada uma dessas denominações viria a assumir, na recente formação de um campo político-mercadológico da *Libras*, um protagonismo diferencial, que poderia ser resumido, com todas as homogeneizações de um esquema, do seguinte modo: no protagonismo político estariam aqueles agentes vinculados ou historicamente relacionados ao catolicismo; no crescente mercado de *Libras*, da produção intelectual às oficinas de intérpretes, nota-se o protagonismo de agentes vinculados ao luteranismo (em menor grau) e à Associação Batista Brasileira (maior denominação batista no Brasil); e, por fim, das Testemunhas de Jeová saíam também um número considerável de intérpretes *ouvintes*, ainda que sua amplitude seja menor que aquela alcançada por batistas, visto sua separação total das coisas relativas ao *mundo* (Assis Silva 2012: 213-214). Cada posição assumida nesse novo campo da *Libras* decorre evidentemente da relação histórica que cada denominação religiosa manteve e ainda mantém com a surdez, assim como do modo como *ouvintes*, *surdos* e *deficientes auditivos* foram operacionalizados enquanto categorias por cada uma delas.

A organização do livro e a divisão dos capítulos buscam apresentar a composição desse novo campo de modo a distribuir para cada capítulo a história e o cotidiano ritual de cada denominação religiosa, oferecendo ainda um último capítulo sobre a circulação dos agentes religiosos por movimentos sociais, produção intelectual e mercado. Assim, após o prefácio de Cristina Pompeia e a Introdução do próprio autor à obra, o livro se abre analisando a relação entre Igreja Católica e a surdez; segue para tratar sobre a relação entre luteranos e batistas com surdez e a construção de uma especificidade étnico-linguística; aborda na sequência as congregações em língua de sinais das Testemunhas de Jeová; e, por fim, abarca os agentes religiosos em circulação pelo recente campo da *Libras*. O objetivo dos três primeiros capítulos é analisar os rituais que produzem uma disciplina geradora que institui diferenças entre pessoas em termos de audição, *língua* e *cultura*. O interessante é notar de que modo pessoas as quais já foram tratadas como – e por vezes ainda são – *surdo-mudo*, *mudinho*, *deficiente auditivo*, *louco*, *d.a.*, *surdo falante*, *surdo oralizado*, e assim por diante, possuem atualmente uma identidade política fundamentada no *surdo*, uma língua reconhecida na *Libras*, e uma cultura compartilhada pela *comunidade surda* – com todas as aberturas que uma identidade político-cultural pode oferecer, inclusive à sua resistência.

Para o autor, o mito do *effata* é o que regulou historicamente e ainda regula a relação da Igreja Católica com a surdez. Ele pode ser encontrado em Marcos (7: 31-37). Significa “abra-te”. Trata-se do milagre proferido por Cristo que, ao molhar com sua saliva os ouvidos e a língua de um *surdo-mudo*, fez seus ouvidos se abrirem e sua língua se soltar. Por ser a instituição que historicamente tem a relação de mais longa duração com as pessoas *sur-*

*das, surdas-mudas* ou *deficientes auditivas* – e que reivindica para si essa história –, o que se apresenta é justamente uma heterogeneidade das normatividades que buscam definir esses sujeitos, heterogeneidade esta expressa justamente na indefinição da categoria de tratamento. Grande parte da ação católica está associada ao ensino e ao trabalho com surdos, e grande parte de sua história canônica sobre a surdez remonta a este trabalho, desde os tempos do monge beneditino Pedro Ponde de León, no século XVI, passando por E. Huet, nobre *ensurdecido* francês educado nos institutos franceses que fundou o Colégio Nacional para Surdos-Mudos de Ambos os Sexos em 1857, no Rio de Janeiro, atual Instituto Nacional de Educação de Surdos (Ines), assim como pela fundação do Instituto Santa Teresinha, em 1929, que teria centralidade na formação de futuras lideranças políticas da Federação Nacional de Educação e Integração dos Surdos (Feneis).

As futuras lideranças políticas, formadas em ambientes católicos, se apropriariam de uma produção intelectual e mesmo do trabalho de outra parcela de agentes responsáveis pela identificação de uma especificidade relativa à surdez: sua língua e sua cultura. Deste lado da questão, o autor nos mostra como as instituições luteranas e batistas foram as primeiras a reconhecer os *surdos* – agora categoria privilegiada – enquanto *povo não alcançado* pela mensagem cristã, numa rígida normatividade que passa a associar a surdez a um povo e a uma língua, a *Libras*, assim como a uma cultura gestual-visual, a *cultura surda*. Neste ínterim, a projeção da igreja luterana será menor do que as denominações batistas, especialmente em relação ao Ministério com Surdos da Junta das Missões Nacionais (JMN) da Convenção Batista Brasileira, que passa a fazer referência explícita à *Libras* como *língua* – e não mais linguagem – da *cultura surda*, além de firmar a centralidade da posição do intérprete em seu ministério com *surdos*.

Na futura composição de um mercado de *Libras*, especialmente no que toca aos intérpretes, chamados para eventos oficiais, programas televisivos, eventos sociais e cultos religiosos, Testemunhas de Jeová e especialmente batistas viriam a formar os principais profissionais desse novo campo mercadológico – o autor enfatiza a presença de batistas mesmo em missas católicas (Assis Silva 2012: 70, 209-210). No caso das Testemunhas de Jeová, César Augusto de Assis Silva ressalta, sobretudo, seu papel em identificar e mapear, nas casas de suas congregações, aquelas em que há habitantes surdos, convidando-os para as *reuniões* em seus respectivos *salões do Reino*, informações que são muitas vezes aproveitadas por batistas para a sua *missão com surdos*, que geralmente preferem pontos de encontro e lugares urbanos para sua missão. Mesmo a Feneis e a Ines valem-se, como nota o autor, do trabalho de intérpretes batistas e Testemunhas de Jeová, ainda que muitos deles, nessa trajetória, omitam a base religiosa de sua formação (Assis Silva 2012: 214). Essa relação íntima entre trajetórias religiosas e espaço público se dá, de igual maneira, na composição intelectual sobre *surdos* e *Libras*. Como afirma o autor, nesse grande campo político-religioso-mercadológico, “religioso, intelectual e ativista político são mais posições de agentes do que propriamente pessoas, pois uma mesma pessoa pode ocupar mais de uma dessas posições” (Assis Silva 2012: 227).

Assim, de que modo se constituiu uma normatividade que regula a surdez enquanto particularidade étnico-linguística, isto é, uma cultura, um povo e uma língua dentre as demais? O modo como essa normatividade se consolidou enquanto a governamentalidade por excelência de um Estado que tomou para si uma forma de governo que era propriamente religiosa – uma das questões que perpassam todo o livro *Cultura Surda*, de viés as-

sumidamente foucaultiano – lembra, em grande medida, as questões que o próprio Michel Foucault se fazia no início de 1978 a respeito do modo como uma razão de Estado poderia ter emergido de uma prática governamental estritamente católica. César Augusto de Assis Silva poderia dizer, resumidamente: este novo sujeito *surdo* se produz ritualmente e politicamente. Mas há, evidentemente, barreiras entre o ritual e o político na efetividade do cotidiano? Tendemos a crer, certamente, que não, e foram justamente essas fronteiras puramente categoriais que o autor buscou desfazer em cada um dos capítulos: técnica que consistiu em marcar cada campo religioso para desfazê-los posteriormente, em marcar a divisão do campo jurídico, intelectual e religioso justamente para apresentar suas imbricações mútuas. Quando o termo *Libras* ganhou enfim a legitimidade política, a pergunta de pesquisa poderia ser quem a *Libras* representaria. A pergunta de César Augusto de Assis Silva, entretanto, foi: em que processo tal categoria foi produzida e, em seu ínterim, o que mais se produziu enquanto sujeitos, discursos e normatividades? O sujeito *surdo*, sua *comunidade*, sua *cultura* e sua *língua* não são atributos naturais, mas produtos de um complexo campo político-religioso-intelectual que buscaram e buscam regulá-los em sua subjetividade e corporeidade. *Cultura Surda* oferece um percurso à história e ao cotidiano desse processo, fundamental para a política nacional e fundamental para aqueles que se interessam nos caminhos pelos quais espaço público e religião formam parte significativa desse emaranhado que nos acostumamos a chamar de *Estado*.

## Referências

- ASSIS SILVA, C. A. *Cultura Surda: agentes religiosos e a construção de uma identidade*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- BRASIL. 2002. Lei nº 10.436, de 24 de abril de 2002. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Poder Legislativo, Brasília, 25 abr. 2002.
- \_\_\_\_\_. 2005. Decreto nº 5.626, de 22 de dezembro de 2005. *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, 23 dez. 2005.

