



Revista de Antropologia da UFSCar

jan./jun. 2017 | v. 9, n. 1

ISSN: 2175-4705

dossiê
Antropologias
das **T/terras**



Artigos

Astrid Kieffer-Døssing

Karina Biondi

Resenhas

Priscila Nascimento; Adam Martins

Isaac Fernando Ferreira Filho

Dossiê

Caderno de Imagens

Edgar Corrêa Kanaykô, Fabiano Bechelany,

Naiara Demarco e Ray Benjamim

Luísa Pontes Molina

Beatriz Matos

Nicole Soares-Pinto

Renata Otto Diniz

Marcela Coelho de Souza

Júlia Trujillo Miras

Tradução

Annelise Riles

Comissão editorial

Adla Viana
Amanda Villa Pereira
Felipe Vander Velden
Gustavo Moreira Ramos
Lucas Alexandre Pires
Paula Bologna
Piero de Camargo Leirner
Sara Munhoz

Apoio editorial

Ion Fernández de las Heras
Paula Sayuri Yanagiwara
Victor Hugo Kebbe

Editoras do Dossiê

Aline Fonseca Iubel
Nicole Soares-Pinto

Conselho editorial

Aaron Ansell (Virginia Polytechnic Institute and State University), Adam Reed (University of St. Andrews), Ana Claudia Marques (USP), Celso Castro (FGV), Christine de Alencar Chaves (UnB), Cynthia Andersen Sarti (Unifesp), David Graeber (LSEUK), Débora Morato Pinto (UFSCar), Eduardo Kohn (McGill University), 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), Magnus Course (University of Edinburgh), Marco Antonio T. Gonçalves (UFRJ), Maria Catarina C. Zanini (UFSM), Mariza Gomes e Souza Peirano (UnB), Maya Mayblin (The University of Edinburgh), Olívia Cunha (Museu Nacional), Pedro Peixoto Ferreira (Unicamp), Rane Willerslev (Aarhus University), Rebecca Empson (University College London), Rose Satiko G. Hikiji (USP), Simoni Lahud Guedes (UFF), Stephen Hugh-Jones (Cambridge University), Wolfgang Kapfhammer (Institut für Ethnologie/Ludwig-Maximilians-Universität München).

Universidade Federal de São Carlos

Reitora: Profa. Dra. Wanda Aparecida Machado Hoffmann
Vice-reitor: Prof. Dr. Walter Libardi

Centro de Educação e Ciências Humanas

Diretora: Profa. Dra. Maria de Jesus Dutra dos Reis

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenador: Prof. Dr. Jorge Mattar Villela
Vice-coordenador: Prof. Dr. Geraldo Andrello

Projeto gráfico e editoração

Adla Viana
Amanda Villa Pereira
Gustavo Moreira Ramos

Autor da capa

Amanda Villa Pereira

Imagem da capa

Foto de Edgar Corrêa Kanaykô

 Revista de
@ntropologia
da UFSCar

Sumário

Dossiê

Antropologias das T/terras

- 7** **Apresentação ao Dossiê:**
As T/terras e suas potências etnográficas
Aline Fonseca Iubel
Nicole Soares-Pinto
- 15** **Lutar e habitar a terra: um encontro entre**
autodemarkações e retomadas
Luísa Pontes Molina
- 37** **Caminhos e malocas: Conjuntos na Amazônia Ocidental**
Beatriz Matos
- 61** **De coexistências: sobre a constituição de**
lugares djeoromitxi
Nicole Soares-Pinto
- 83** **Outra vez, me deixa em paz!: crônicas de um desencontro**
tupi-guarani no Maranhão
Renata Otto Diniz
- 109** **Dois pequenos problemas com a lei terra intangível**
para os Kisêdjê
Marcela Stockler Coelho de Souza
- 131** **Demarcação e Equivocação: uma reflexão a partir do caso**
da Terra Indígena Krĩkati
Júlia Trujillo Miras

Tradução

- 153 Propriedade como conhecimento jurídico:
os meios e os fins**
Annelise Riles

Caderno de imagens

- 179 Caderno de Imagens: ATL**
Edgar Corrêa Kanaykõ, Fabiano Bechelany, Naiara Demarco e
Ray Baniwa

Artigos

- 201 Juntando os fios das coleções Katxuyana**
Astrid Kieffer-Døssing
- 221 As rebeliões do PCC**
Karina Biondi

Resenhas

- 243 GRAEBER, David. The utopia of Rule: on technology, stupidity,
and the secret joys of bureaucracy. London: Melville House
Publishing, 2015. 146 p.**
Priscila da Silva Nascimento
- 247 FERREIRA, Andrey C. Tutela e Resistência Indígena:
etnografia e história das relações de poder entre os Terena
e o Estado Brasileiro. 1. ed. São Paulo: EDUSP, 2013. v. 1.
432p**
Isaac Fernando Ferreira Filho

Dossiê
Antropologias das
T/terras

Apresentação ao Dossiê: Dossiê Antropologias das T/terras

As T/terras e suas potências etnográficas

Aline Fonseca Iubel

Pós-doc no Departamento de Antropologia

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas (IFCH/Unicamp)

Nicole Soares-Pinto

Professora no Departamento de Ciências Sociais

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Este dossiê R@U, dedicado a refletir sobre diferentes concepções e perspectivas das/ sobre as T/terras, começou a ser concebido durante o 1º Seminário de Antropologias da T/terra, intitulado "Contra-antropologias da T/terra: incursões etnográficas e controvérsias públicas", ocorrido entre os dias 17 e 19 de agosto de 2016, no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. Aquele seminário reuniu pesquisas que apontavam para a diversidade e a originalidade dos modos indígenas de viver e ocupar a T/terra, de um lado, e a dificuldade em se abrir espaço no ordenamento jurídico contemporâneo e/ou em nossas ontologias majoritárias aos conceitos de T/terra implicados nas vidas daqueles coletivos. Alguns dos trabalhos apresentados e debatidos naquela ocasião compõem este dossiê.

É preciso deixar evidente, no entanto, que aquele seminário foi apenas um momento decorrente de outros, mais permanentes, que levaram à criação do Laboratório de Antropologias da T/terra, coordenado por Marcela Coelho de Souza.¹ Este laboratório congrega pesquisadores de diversas instituições brasileiras, cujas pesquisas são desenvolvidas em diferentes áreas etnográficas, com povos indígenas e tradicionais, além de pesquisas dedicadas a pensar mais diretamente as interfaces entre antropologia e direito e as possibilidades de diálogo entre tais campos. Algo que já vinha sendo afirmado no projeto ficou

mais do que evidente nos dias do seminário e momentos posteriores: a necessidade de se agarrar à grafia T/terra, enquanto estratégia tática que faz aparecer diferenças.

A expressão cuida de ser um “lembrete” da polissemia que o termo visa evocar, abrindo “tanto os significados nela contidos quanto aqueles incontidos, obrigando ao seu transbordamento: Planeta/solo, Globo/superfície, Concebido/vivido, Continente/conteúdo, Ego/oikos, cosmologia/economia, etc” (Coelho de Souza et alii 2016: 30; nota 07). O que está em jogo na expressão T/terra, não são, portanto, “apenas as potências de uma palavra (e meia), mas todas as outras ‘palavras’ que ela evoca” (ibid). O ponto de partida para a proposta do programa de pesquisa e decorrente criação do Laboratório foi uma certa ansiedade ou agitação conceitual:

(...) a percepção da centralidade de modos de constituição de lugares que pareciam, nas experiências etnográficas, apenas parcialmente descritíveis a partir de abordagens fosse da terra como substrato natural, fosse do espaço como categoria transcendental, fosse do lugar como dado fenomenológico, fosse do território como categoria geopolítica. (Coelho de Souza et alii 2016: 07)

Isso é também evidenciado no presente dossiê: as insuficiências ou marcas (históricas/políticas/conceituais) de algumas categorias e as vantagens de outras, que, ao abordar os modos indígenas de viver e habitar a T/terra, pretendem melhor dar conta de composições mais ou menos temporárias de uma pluralidade de agentes e eventos: daí a potência de uma etnografia dos lugares, que o dossiê traz ao primeiro plano.

Além do interesse antropológico e etnográfico sobre as múltiplas possibilidades da T/terra, o Laboratório, e esse dossiê o acompanha, nasce coetaneamente na atualização da importância de uma reflexão política sobre os ordenamentos jurídicos a respeito dessas T/terras. O direito não constitui uma Terra Indígena, ele a reconhece. Isso porque o artigo 231 da CF de 1988, que garante aos índios o direito à vida e às terras que ocupam, comporta, e ao mesmo tempo requer, que lhe sejam fornecidas uma interpretação antropológica e/ou indígena. Vemos aqui o pressuposto da recepção, pela Carta Magna, da originalidade dos direitos indígenas, o reconhecimento de que a ordem indígena antecede a ordem do Estado e que, portanto, a primeira não pode ser submetida à última. Toma-se como uma das suas inspirações os comentários do jurista Frederico Marés ao Cap. VIII da CF de 1988: “a constatação de que está prevista, no próprio texto constitucional, esta necessidade de uma interpretação antropológica (ou indígena...) do conceito de terra tradicionalmente ocupada” (Coelho de Souza et alii, 2016: 6):

Exatamente disso se trata quando a Constituição de 1988 reconhece como legítima uma ordem que desconhece, já que fundada nos chamados usos, costumes e tradições. Esta ordem pode ser descrita por um cientista, sociólogo ou antropólogo, ou relatada por um membro da comunidade, mas está fora do alcance da lei e de seus limites, é uma ordem social própria e diferente da ordem jurídica estatal organizada pela Constituição (Marés s/d apud Coelho de Souza et alii ibid.).

A implicação dessa interpretação sobre a noção de “terra tradicionalmente ocupada” é que, remetendo a uma ordem que está fora do alcance da lei e de seus limites, o conceito jurídico de terra torna-se subdeterminado e precisa ser “preenchido”, caso a caso. A interpretação antropológica e/ou indígena do texto constitucional, garantida e sustentada pelo método etnográfico, intenta sempre bloquear a interposição de quaisquer dispositivos de “negação” do direito, e assim, contribui com a força normativa deste. A questão não é a suposta inadequação do artigo 231 – muito pelo contrário, aliás – mas talvez sua insuficiência irrevogável: a maneira como, enquanto definição jurídica, estará sempre aquém dos modos de vida indígenas, e assim deva permanecer sub-especificada, para que possa refletir, isto é, não proscrever, aquilo sobre o qual visa legislar. Os artigos deste dossiê trazem abordagens antropológicas/políticas cujo objetivo é encarar e salientar as diversas modulações de resistência indígena frente ao modo de ordenamento do Estado: os muitos, e múltiplos, transbordamentos que essas modulações encetam. Os textos aqui reunidos demonstram que, se há algo de tradicional em viver e habitar a terra, este só pode ser a maneira indígena, isto é, a multiplicidade dessas maneiras de constituir ou restituir um lugar propriamente seu.

O texto de Luísa Molina aborda, nesta esteira, a auto-demarcação munduruku e as retomadas de terra tupinambá. A autora parte de uma reflexão das lutas políticas como formas de habitar a terra, expondo os modos como a adoção indígena dos códigos e do aparato normativo estatal não são, sob nenhuma hipótese, uma sujeição dos índios ao Estado, mas, justamente, uma estratégia que lhes possibilita se movimentarem no “tabuleiro do xadrez estatal e para fora dele”. A partir da proposta de diálogo entre Pierre Clastres e Ghassam Hage, Molina nos convida ainda a pensar para além da questão indígena e a refletir sobre como as políticas radicais dos nossos dias - das quais a auto-demarcação munduruku e as retomadas de terra tupinambá são exemplos - podem inspirar o pensamento antropológico. Ao lado dos guerreiros munduruku e dos encantados tupinambá, o leitor é instigado “a buscar o impensado a partir do que os outros nos dizem e nos mostram”.

Outras lutas nos são apresentadas no artigo de Beatriz Matos, no qual algumas histórias de guerras ocorridas entre grupos indígenas que viveram e vivem na bacia do Javari permitem enxergar relações que vão compondo “conjuntos” mais ou menos temporários, definidos pelo morar ou caminhar juntos. Daí a pertinência, demonstrada pela autora, de se pensar habitar como habitus, e vice-versa. As impactantes narrativas desenham não apenas uma paisagem de caminhos e trilhas na floresta, mas também a toponímia e as próprias relações entre os grupos - no sentido das atualizações que fazem parentesco e dos afastamentos que fazem inimigos, por exemplo.

O artigo de Nicole Soares-Pinto apresenta o modo como os Djeoromitxi, habitantes imemoriais dos afluentes do rio Guaporé e sobreviventes de uma hecatombe, reconstituíram suas aldeias, sempre em busca do que julgam ser as formas adequadas de socialidade, de constituição de pessoas parentes. Na etnografia djeoromitxi a autora entende que a constituição de lugares é um objeto privilegiado para o registro da coexistência como a produção de vida conjunta entre Outros (humanos e não-humanos), a qual integra parentesco, território, política e temporalidades. Soares-Pinto constrói etnograficamente o argumento de que viver adequadamente é tanto viver quanto ser possuído por um lugar. A força do argumento reside, sobretudo, no registro dos modos de coexistência (relações) entre humanos e não-humanos (Donos de animais de caça, peixes, árvores, aldeias celes-

tes e subterrâneas), cujas temporalidade e territorialidades são formadas e vividas em paralelo e de modo relacional.

Renata Otto, por sua vez, traz a etnografia dos eventos e afetos vividos por duas mulheres Awá-Guajá recém-contatadas, cujo intuito de vida é “voltar para o mato”. A autora apresenta algumas reações deste povo tupi-guarani, do Maranhão, às inúmeras experiências de contato ensaiadas pelos órgãos indigenistas a partir de 1973 e como, atualmente, há “grupos” vivendo com autonomia ou em isolamento voluntário dentro e fora das terras indígenas. É da última experiência de contato, ocorrido em dezembro de 2014, que Diniz extrai as considerações etnográficas que lhe permitem refletir o caráter “alternado”/sazonal do modo de viver e ser awá-guajá.

Narrativas e interações são as categorias de ação (distintas, mas conexas) que aparecem de modo central também no artigo de Marcela Coelho de Souza. Através da reflexão sobre a mobilidade (nomadismo ou semi-nomadismo) dos povos jê setentrionais, mais especificamente a partir da perspectiva Kĩsêdjê, a autora mostra como as interações e coexistências entre estes e outros sujeitos (animais, plantas, inimigos e espíritos), de um lado, e as tradições orais, de outro, se imbricam numa territorialidade que não encontra acolhimento no regime jurídico do Brasil. Estas interações se registram na toponímia, um “mapa” dependente de atividades cotidianas de criação de lugares, constituída no presente, mas que codifica interações passadas e futuras, e são, segundo Coelho de Souza, “um dos sentidos em que as pessoas falam da terra”. Outros sentidos, porém, existem, re-existem e são atualizados constantemente, explicitando o caráter de “potência criativa” das T/terras, conforme nos mostra a autora através das interações e narrações (des)envolvidas na agricultura e no parentesco Kĩsêdjê.

Júlia Miras, por sua vez, nos apresenta uma experiência com os Krĩkati e as diferentes propostas e documentos constituintes do processo de demarcação da Terra Indígena deste grupo. Este é o artigo que nos conduz de modo mais direto ao debate entre antropologia e direito, a partir da etnografia dos processos, fluxos e informações dos documentos que constituem o processo da Funai de demarcação de sua Terra Indígena. Na interface entre esses documentos, a vivência da autora junto a esse grupo e os conteúdos etnográficos que constam nas perícias antropológicas do processo jurídico-normativo, evidencia-se que o processo de demarcação não corresponde simplesmente a uma “identificação” ou um “reconhecimento” de uma Terra Indígena que estava já lá pronta, mas ao “(re)conhecimento” de um “território” onde o que há são relações, trajetórias e lugares. De outro modo, Miras argumenta que aquilo que chamamos “território indígena” não corresponde ao que é demarcado como Terra Indígena, em boa medida porque a base jurídica que organiza o solo do Estado brasileiro o faz segundo diferentes tipos de direitos: o de propriedade e o de posse (originário).

Neste sentido, este artigo nos lança em uma ponte com a tradução do texto de Annelise Riles publicado neste dossiê. Riles nos alerta sobre a tendência dos antropólogos em ler os casos jurídicos como se seus significados fossem claramente acessíveis, ao invés de vê-los como artefatos a serem entendidos etnograficamente. É justamente com esse olhar etnográfico sobre documentos jurídicos que Miras nos brinda.

Embora escrito a partir de um contexto de direito diferente do brasileiro - o norte-americano - o artigo de Riles fundamenta-se, justamente, em uma teoria da proprieda-

de que funciona e opera transversalmente por entre as diferentes tradições jurídicas. A principal contribuição desta tradução a este dossiê, em termos do contexto brasileiro, é referente ao que a autora chama de “analítica meios e fins”. Os juristas estão o tempo todo lendo os Relatórios Circunstanciados de Identificação e Delimitação (RCID’s) na chave dos direitos de posse derivados dos direitos de propriedade, também porque as normativas e as orientações às etapas que fundamentam o reconhecimento de um T.I., a partir de um relatório antropológico, são colocados nesta chave. Demonstrando como o mundo social é relevante ao direito, mas de um modo específico, o texto de Riles nos convida a refletir sobre o modo como antropólogos e juristas trabalham ou se relacionam a partir de uma leitura particular dos instrumentos e objetivos uns dos outros.

Mas fiquemos atentos: o fato de que os modos indígenas de viver e habitar a terra não correspondam àquilo que os expedientes jurídicos administram ou requerem na sua política de “gestão das diferenças” não é em si um verdadeiro problema, mas a solução: a solução indígena, a que não nos toma, os não indígenas, como atrator majoritário de sua vida ou existência. Nas palavras de Viveiros de Castro, as ditas “minorias étnicas indígenas” seriam “Coletividades em processo incessante de minoração, de variação contínua, processo propriamente intolerável pela máquina administrativa da Maioria” (ib: s/d: 8). Os artigos do dossiê exploram essa sugestão de diversas maneiras, por meio da conexão indígena com a Terra, seus entes e Lugares.

Os textos avançam ao caracterizar etnograficamente essa construção ou restituição de um lugar, bem como a estrutura móvel e relacional de uma paisagem, sublinhando que tais processos só podem se dar em face do “usos, costumes e tradições” de Outros, milenarmente estudados pelos povos indígenas (os encantados Tupinambá, os seres sagrados munduruku, os cultivares agrícolas kinsedje, os Donos Djeoromitxi, os diversos povos que compõem um conjunto pano no Vale do Javari, os Outros povos dos Awá-Guajá que levam uma vida “no matto”). Os artigos chamam a atenção para o fato de ser analiticamente inadequado, senão politicamente perigoso, interditar ou obstruir os Outros de nossos Outros, estrategicamente deixados de fora pelo estabelecimento de um “pacto moderno” (Latour 1994). Escusado dizer, então, que qualquer que seja um sentido de território advindo dos modos indígenas de viver e habitar a T/terra, este não é simplesmente, ou não pode ser somente, um investimento simbólico sobre características bio-físicas, mas a própria consequência e a causa destes modos de habitar, dessa co-existência, dessas conexões, desta comunicação entre heterogêneos.

Desde tais conexões, os artigos também demonstram que a garantia dos direitos territoriais indígenas não são (ou não são somente) uma questão de definição. Enquanto letra jurídica, o artigo 231 é irretocável. A questão que se coloca, o vão que continuamente se abre, é justamente o da transposição do que foi conquistado para as categorias próprias à gestão estatal, implicadas na lógica “qualquer um”, designativa de todos aqueles para quem uma regra ou norma é aplicável, segundo Isabelle Stengers (2015). Tais lógicas são “produtoras de amnésia e, por conseguinte, vulneráveis às alternativas infernais colocadas pelo capitalismo” (:69). É justamente essa transposição ou, para dizer de outra maneira, a não coincidência entre o que foi conquistado juridicamente e o expediente estatal, que deveríamos nos esforçar em revelar. Ademais, se os textos mostram que as terras vividas pelos coletivos indígenas estão muito além do que pode ser esquadrihado pelo Estado, a ausência de mapas em todos os artigos torna esta (in)limitação ainda mais evidente. As T/

terras das quais os textos falam não são enquadráveis apenas em mapas ou imagens, porque compostas por humanos, não-humanos, trajetórias e caminhos terrenos, aquáticos e celestes, territorializações móveis e diferentes temporalidades.

É aí que as lutas têm seu lugar, nessa dissonância, pois o processo de transposição (daquilo que foi conquistado e expediente estatal) está cada vez mais ameaçado. E se nos esforçarmos para continuamente cobrir este vão ou solapar as diferenças que ele encena, e que as etnografias desse dossiê pretendem visibilizar, não seremos as antropólogas, os antropólogos ou cientistas realmente capazes de oferecer abrigo às lutas indígenas, verdadeira resistência à lógica do “qualquer um”.

Dentro de um quadro contemporâneo de genocídio e profunda negação dos direitos indígenas, “as lutas indígenas são pelo reconhecimento e garantia de sua vida do modo diverso como se apresenta, os quais dependem fundamentalmente do direito à terra” (Capiberibe & Bonilla 2015: 294; grifo nosso). Existe uma guerra em curso. Os artigos a seguir têm a intenção de evidenciar uma possível posição na trincheira.

Referências

- CAPIBERIBE, Artionka M. & BONILLA, Oiara. 2015. A ocupação do Congresso: contra o quê lutam os índios? Estudos Avançados. Vol. 29, n. 83.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. BARBI, Rafael Costa e Santos; FERNANDES, Janaína; LIMA, Daniela; MOLINA, Luísa; OLIVEIRA, Ester; LEWANDOWSKI, Andressa; SANTOS, Julia; MIRAS, Júlia; SOARES-PINTO, Nicole. 2016. T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas. Projeto de pesquisa. Brasília.
- LATOUR, Bruno. 1994. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34.
- STENGERS, Isabelle. 2015. No tempo das catástrofes. São Paulo: Cosac Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo.s/d. Sobre a noção de etnocídio: com especial atenção ao caso brasileiro.

Notas

1 O Laboratório de Antropologias da T/terra tem origem em um projeto de pesquisa intitulado “T/terra indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas”. O mesmo foi aprovado em dezembro de 2016 na Chamada Universal MCTI/CNPq. O Laboratório vem promovendo encontros e debates regulares, dentre estes, vale citar a realização de dois seminários na UnB (um em 2016 e outro em 2017). A motivação de seus pesquisadores também levou ao Simpósio de Pesquisa Pós-Graduada SPG33 – “Uma antropologia da terra: debates sobre modos de habitar e resistir”, no 40^o Encontro Anual da ANPOCS (2016). O desenvolvimento de pesquisas entorno daquele projeto tem levado também à concepção de publicações, dentre elas:

o presente dossiê; ao qual seguirá um segundo (possivelmente trazido a público no primeiro semestre de 2018); e o primeiro número do “ENTRETERRAS” (Brasília, v. 1, n.1, julho de 2017).

Lutar e habitar a terra: um encontro entre autodemarcações e retomadas

Luísa Pontes Molina

Doutoranda em Antropologia Social

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Universidade de Brasília (PPGAS/UnB)

lupontesmolina@gmail.com

Resumo

A que esforço imaginativo as políticas indígenas nos convidam? O presente artigo explorará uma via de encontro entre autodemarcações e retomadas de terra ao examinar, de um lado, as cartas publicadas pelos índios Munduruku durante a autodemarcação da terra indígena Sawré Muybu (PA); e, de outro, a etnografia realizada junto aos Tupinambá da Serra do Padeiro (BA). Central nesse encontro, a articulação entre terra, vida e luta, enfatizada pelos discursos indígenas, iluminará ainda o esforço deste artigo em discutir a atualidade da tese clastreana do contra-Estado e em sugerir uma certa torção na abordagem que Ghassam Hage (2012) propõe ao pensamento antropológico crítico diante do imaginário político radical.

Palavras-chave: autodemarcação de terra; retomada de terra; política indígena; contra-Estado.

Abstract

To what imaginative effort do indigenous policies invite us? The present article will explore a way of making self-demarcations and retaking of lands meet, by examining, on the one hand, the letters published by the Munduruku Indians during the self-demarcation of the Sawré Muybu (PA) indigenous land; And, on the other hand, the ethnography carried out with the Tupinambá of Serra do Padeiro (BA). Central to this meeting, the articulation between land, life and struggle, emphasized by indigenous discourses, will also illuminate the effort of this article to discuss the current relevance of the counter-state's Clastrean thesis and to suggest a certain twist in the approach that Ghassam Hage (2012) proposes to the Critical anthropological thinking before the radical political imaginary.

Keywords: self-demarcations of lands; retaking of lands; indigenous politics; counter-state.

Diante da sucuri gigante

“Nós, povo Munduruku, aprendemos com nossos ancestrais que devemos ser fortes como a grande onça pintada e nossa palavra deve ser como o rio, que corre sempre na mesma direção”. Assim se inicia o *Comunicado ao governo brasileiro*¹, no qual é denunciado o descumprimento, por parte da Presidência da República, de um acordo referente ao processo de consulta pública. “O governo brasileiro age como a sucuri gigante”, dizem ainda os Munduruku no documento; “vai apertando devagar, querendo que a gente não tenha mais força e morra sem ar. Vai prometendo, vai mentindo, vai enganando”. Tendo travado embates sucessivos com o Executivo federal na última década, esse coletivo indígena se tornou perito nas manobras, nas táticas e estratégias governamentais acerca do que a polidez inócua de certo idioma democrático convencionou chamar de “diálogo”.

Não se trata de exagero; basta recordar, por exemplo, que em junho de 2013, após ocuparem por 17 dias o canteiro de obras da usina hidrelétrica (UHE) de Belo Monte exigindo, justamente, o cumprimento da consulta pública, os Munduruku e os demais integrantes do coletivo que ocupou o canteiro ouviram da Secretaria-Geral da Presidência da República (SGPR) que “consulta não é sim ou não”². Ou mesmo lembrar que em 2011 e 2013 pesquisadores não autorizados entraram em território munduruku para produzir estudos de impacto ambiental para as UHEs previstas para a região – sendo que em 2013 os pesquisadores foram escoltados pela Força Nacional de Segurança Pública (FNSP). E, sobretudo, não se trata de exagero se mantivermos em mente que em 2012, durante uma operação para desativar garimpos no rio Teles Pires, um homem munduruku foi morto pela Polícia Federal *dentro* da terra indígena.

O *Comunicado*, divulgado em 03 de novembro de 2014, marca o que, a meu ver, foi um momento de virada nesses conflitos. Menos de dois meses antes dessa publicação, os Munduruku ouviram da então presidente da Funai, Maria Augusta Assirati, que o processo de regularização fundiária da área que habitam tradicionalmente no Médio Tapajós fora interrompido por efeito da força de interesses contrários aos dos índios. Tratava-se de uma “estratégia de governo”, disse Assirati, tentando explicar como se encontrava paralisado o processo de regularização fundiária de Sawré Muybu, cuja habitação tradicional munduruku já havia sido atestada, há mais de um ano, pela equipe técnica da Funai no Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID).³ “Quando a gente conseguiu concluir o relatório [RCID], (...) outros órgãos do governo passaram a também discutir (...) a situação fundiária da região”, disse, sem meias-palavras, a então presidente da Funai. “Por quê? Porque vocês sabem que ali tem uma proposta de se realizar um empreendimento hidrelétrico (...) que vai contar com uma barragem pra geração de energia, e essa barragem tá muito próxima da terra de vocês” (Brum 2014).⁴

Conhecido como “a menina dos olhos do governo federal”, o empreendimento hidrelétrico citado por Assirati é São Luiz do Tapajós, a maior das 43 grandes barragens que compõem um grande complexo hidrelétrico projetado para toda a bacia Tapajós-Teles Pires – incluindo os rios Juruena e Jamanxim. Esse megaprojeto segue “a onda maciça de construção de UHEs, com planos que preveem converter quase todos os afluentes do rio Amazonas em cadeiras de reservatórios”, conta-nos Philip Fearnside (2016: 80). O autor mostra, ainda, como os planos para usinas naquela região estão casados com outros, de

construção de hidrovias voltadas para o transporte de soja de Mato Grosso ao rio Amazonas, uma vez que “a construção de represas é necessária para a passagem de barcaças sobre cachoeiras nos rios” (id.:79). A convergência entre hidrelétricas e hidrovias tem ditado as prioridades do governo federal, indica Fearnside, tratando dos planos decenais de expansão de energia (PDEs), publicados anualmente pelo Ministério de Minas e Energia (MME).

A assimétrica encruzilhada na qual se encontra, de um lado, o processo de regularização de Sawré Muybu e, de outro, o projeto de São Luiz do Tapajós, é atravessada por práticas de gestão da ilegalidade⁵ e daquilo que os Munduruku indicaram, em uma de suas cartas, como um ardil do tipo “faz de conta”. Para não produzir provas contra si mesmo e seus objetivos, digamos, *estratégicos*, o governo brasileiro lança mão do artifício de não reconhecer a ocupação tradicional munduruku numa região de tão rico “potencial hidrelétrico”. Pois, para sair do papel, São Luiz do Tapajós precisaria remover os índios de suas terras, descumprindo o que estabelece a Constituição Federal de 1988, segundo a qual só é possível remover comunidades indígenas de suas terras “em caso de catástrofe ou epidemia que ponham em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional”.⁶ E este, definitivamente, não é o caso de Sawré Muybu.

Explicitada, uma vez mais, a impossibilidade de estabelecer algum diálogo com o governo federal, os Munduruku afirmam no comunicado supracitado: “só voltaremos a falar com o governo depois que a terra indígena Sawré Muybu for demarcada e homologada”. Ali anunciam também que haviam dado início à autodemarcação⁷ daquela TI – um processo que segue em curso, por compreender não apenas a delimitação física como o monitoramento constante dos perímetros da área. Além disso, em dezembro de 2014 (um mês depois de divulgado o *Comunicado*) os Munduruku desenvolveram um protocolo⁸ que determina como deve ser feito qualquer processo de consulta pública junto a eles. A meu ver, tanto a autodemarcação como a escolha de construir um protocolo como esse lançam questões instigantes sobre a política que se faz *com* determinados elementos do aparato estatal, mas ao mesmo *contra* a força centrípete dele (para usar os termos de Clastres, que em breve recuperarei aqui).

Proponho-me a tomar a adoção dos códigos e do aparato normativo estatal por parte dos índios não como uma sujeição destes àqueles, mas como uma estratégia que permite a esses povos movimentarem-se dentro do tabuleiro do xadrez estatal e para fora dele, fazendo com que o jogo se volte contra si mesmo, uma vez que é com os seus elementos que se joga. É nesse sentido, aliás, que vejo a autodemarcação como a produção de uma *dissonância de mão dupla* (Molina 2017): pensando-a a partir do encontro entre perspectivas distintas relacionadas à terra e da adoção do aparato conceitual-procedimental-normativo estatal que faz a passagem de terras indígenas a TIs. O termo “autodemarcação” expressa uma curiosa conjugação: por um lado, sabemos bem – e os índios sabem melhor do que ninguém – que o modelo de TI (seus limites próprios e particularmente construídos, sua ingerência sobre a ocupação da terra, a política de gestão e administração a ela ligada etc.) é alienígena às formas indígenas de habitar e às dinâmicas dos grupos locais de relacionarem-se uns com os outros e com os demais Outros da região (Miras 2015). Por outro lado, uma terra *propriamente* indígena não é, por definição, uma terra *qualquer* – e o problema reside, justamente, na constituição de um entendimento sobre *o que ela é*: algo que o ordenamento jurídico tenta capturar com a noção de “ocupação tradicional” e com o arsenal de procedimentos administrativos, em muitos aspectos problemáticos.

Experimento tomar esse termo menos no sentido de descrever modos de ‘participação’ indígena na criação de TIs, ou de ‘apropriação’ dessa categoria pelos índios, ou de discernir ‘graus’ de autonomia desses grupos em relação ao Estado e a outros atores, e mais sob o enfoque do encontro de perspectivas distintas, justamente – conceitos, modos de agir, de habitar, de relacionar-se com a terra etc. Creio, assim, que menos do que tentar definir a extensão do radical “auto”, seja mais proveitoso entendê-lo como um *indicador da transformação* sobre o termo ao qual é acoplado. Uma hipótese geral que tenho perseguido é a de que a dobra realizada pela autodemarcação faz com que o Estado, por sua vez, dobre-se sobre si mesmo (sobre suas próprias normas, seus conflitos e tensionamentos internos), tendo que ‘lidar’ com a TI que fora constituída sob o seu próprio regime. Reside aí, pois, uma das potências políticas dessa iniciativa.

O guerreiro e o traidor

Duas semanas depois de divulgado o *Comunicado*, foi publicada no recém-criado blog *Autodemarcação no Tapajós a I Carta da Autodemarcação do Território Daje Kapap Eypi*⁹, que logo ganhou tradução para o inglês e circulou intensamente por websites e redes sociais diversas. “Nossos antigos nos contavam que o tamanduá é tranquilo e quieto, (...) mas quando se sente ameaçado mata com um abraço e suas unhas”. A essas palavras, que abrem o documento, seguem: “nós somos assim. Quietos, tranquilos, igual o tamanduá. É o governo que está tirando nosso sossego, é o governo que está mexendo com nossa mãe terra – nossa esposa”. Remetendo-se à recente reunião com a presidência da Funai e à cassação da liminar que exigia a publicação do RCID de Sawré Muybu, os Munduruku apresentam, nessa carta, a autodemarcação (que se iniciara há 30 dias) como uma dupla reação e como uma via de garantia de vida. De um lado, trata-se de uma reação à insegurança manifesta ao mesmo tempo nas incertezas quanto à vida futura e na degradação da terra pela ação de invasores não indígenas; e, ainda, de uma resposta à morosidade na consolidação da TI, aos interesses diversos em torno da exploração da área e às disputas internas ao Judiciário e ao Executivo federal. De outro, há uma dimensão muito mais profunda e complexa do que a simples reação, pois

(...) garantir o nosso território sempre vivo é o que nos dá força e coragem. *Sem a terra não sabemos sobreviver*. Ela é a nossa mãe, que respeitamos. Sabemos que contra nós vem o governo com seus grandes projetos para matar o nosso Rio, floresta, vida. (...) Esperamos pelo governo há décadas para demarcar nossa Terra e ele nunca o fez. *Por causa disso que a nossa terra está morrendo, nossa floresta está chorando, pelas árvores que encontramos deixados por madeireiros nos ramais para serem vendidos de forma ilegal nas serrarias* (...). Só em um ramal foi derrubado o equivalente a 30 caminhões com toras de madeiras, árvores centenárias como Ipê, áreas imensas de açazais são derrubadas para tirar palmitos. Nosso coração está triste.¹⁰

Essa articulação entre denúncias e reações à atuação governamental, e indicações de outros sentidos implicados na luta, perpassa todos os documentos produzidos pelos Munduruku no contexto da autodemarcação. Do mesmo modo, os vários sentidos de terra e os registros ora díspares nos quais eles estão inseridos, a exemplo dos trechos citados acima, compõem, na experiência que esses documentos buscam comunicar, uma espécie de imagem com múltiplas exposições – isto é, a reunião de diferentes camadas ou planos de significação em um mesmo “objeto”. A autodemarcação, parece-me, ao conjugar *terra, vida e luta*, opera a mesma multiplicação e condensação semânticas. Entre elas estão dois conjuntos de passagens – um, de caráter mais geral, e outro, uma expressão deste primeiro: (i) da terra vivida e entendida pelos índios (sem a qual não há vida, como é sinalizado na carta citada acima, e cujo entendimento não é acessível aos não Munduruku senão a partir de um denso e extenso trabalho etnográfico) para a TI construída e significada nos termos e moldes do Estado; (ii) e dos perímetros desenhados nos mapas da proposta de delimitação traçada pela Funai para a consolidação da forma física da área, a partir da abertura de picadas, da fixação de placas e do monitoramento dos seus limites. Com essas passagens, a terra passa a existir para o Estado, que não a reconhece senão sob os seus códigos e a sua linguagem.

A segunda carta da autodemarcação, publicada uma semana depois da primeira, ilumina alguns dos pontos citados acima ao aliar uma crítica contundente ao governo e uma afirmação dos sentidos da luta pela terra à denúncia do agendamento do leilão para exploração madeireira da Floresta Nacional (Flona) de Itaituba I e II. Enquanto a primeira Flona faz fronteira com Sawré Muybu, a área da segunda simplesmente coincide com a da TI. Essa sobreposição foi muitas vezes usada como justificativa para interromper o processo demarcatório da terra – um exemplo nítido do “faz de conta”, que constantemente provoca o Estado a esbarrar em seus próprios dispositivos e instrumentos, em suas categorias e imagens, num jogo de luz e sombra que permite, inclusive, *fazer de conta que* uma determinada área é inabitada, por exemplo. Além disso, merece destaque o aparecimento de Karosakaybu, o criador da humanidade para os Munduruku, no conjunto de documentos da autodemarcação; diz a carta:

Como o Governo, o Serviço Florestal Brasileiro e o ICMBIO vai explicar que está preparando um leilão da Flona, ignorando, *fazendo de conta que não sabe* que tem uma terra indígena identificada? (...) A Intenção do governo de expulsar os Munduruku de seu território milenar não é de hoje. Primeiro ele *esqueceu por décadas que nessa região existe populações*: indígenas, seringueiros, pescadores, agricultores, ribeirinhos e outros; segundo, passa como um trator de esteira por cima da lei (...). Se eles pensam que a gente vai desistir da luta pela nossa terra, na proteção da floresta e de todos os seres que vivem nela, na luta pelo futuro de nossos filhos, estão enganados. *Seuimos fortalecidos e unidos pela sabedoria de nossos pajés e caciques, e pela ligação com a natureza e os espíritos que Karosakaybu nos ensinou.*

“Karosakaybu nos transformou do barro (argila) e nos soprou com a brisa do seu vento, dando a vida”, conta-nos – também em uma carta¹¹ – Jairo Saw, um grande pensador munduruku, que também explica: “antes, outros povos não existiam, assim como os *pariwat* [não-índios] não existiam”. Esses *pariwat* – cuja vinda, desde continentes distantes, os Munduruku já sabiam –, foram expulsos da Amazônia por Karosakaybu “devido ao seu pensamento muito ambicioso, que só enxergava a grande riqueza material”. Em sua carta, que mereceria uma discussão específica de mais fôlego, Jairo Saw recupera a história da conquista do Brasil, traçando uma continuidade entre a colonização de então e a exploração da Amazônia hoje; contrasta a legislação indigenista brasileira com as ‘leis da natureza’ e as leis que os Munduruku seguem; e discorre extensamente sobre mudanças climáticas, aquecimento global e iminência de catástrofes. Ele então conclui, chamando a atenção para o caráter *genocida* dos projetos de exploração predatória da Amazônia:

Será que o mundo vai permitir esse genocídio que está sendo anunciado com a decisão do governo brasileiro de construir grandes hidrelétricas na região amazônica, causando impactos irreversíveis para toda a humanidade? É a vida na Terra que está em perigo e nós estarmos dispostos a continuar lutando, defendendo a nossa floresta e os nossos rios, para o bem de toda a humanidade. E vocês? Vocês estão dispostos a ser solidários nessa luta?

A articulação entre as *imagens da terra* e as *imagens da luta*, em todas as publicações dos Munduruku, evidencia a pluralidade de dimensões nas quais as camadas da autodemarcação operam. Pois não se trata apenas de opor-se à política desenvolvimentista de um determinado governo, ou de só confrontar o Estado; tampouco a luta munduruku se resume a garantir para esse povo a subsistência numa porção de terra, num terreno qualquer. Entendo que é eminentemente política a afirmação (como o é a ação e o processo de resistência na terra – os corpos ocupando-a, percorrendo-a, marcando-a) de que Daje Kapap Eypi não é *qualquer* terra. Não poderia sê-lo; não apenas pela “ocupação tradicional” dos índios naquela área, conforme supõe a legislação indigenista, mas também, e sobretudo, porque não ser uma terra qualquer passa pela constituição de um entendimento sobre *o que ela é*. Talvez não exista, do ponto de vista indígena, “qualquer terra”, ou “uma terra qualquer”; talvez o esvaziamento que essa ideia supõe só seja possível em uma lógica que concebe um divisor comum a todas as terras, apagando, de partida, qualquer possibilidade da multiplicidade como o próprio *fundamento* dessa noção. Ao afirmar categoricamente que a sua terra e o rio Tapajós não são negociáveis porque a vida não é negociável, como fazem em pronunciamentos públicos (opondo-se, por exemplo, à ideia de compensação ambiental, prevista em megaprojetos como o de São Luiz do Tapajós) e em suas cartas, os Munduruku não deixam dúvidas quanto ao que para eles está em risco. Existir não é sobreviver, e sobreviver não é suficiente.

A *III Carta da autodemarcação do Território Daje Kapap Eypi*, publicada em 28 de novembro de 2014, é exemplar para pensar a dimensão propriamente cosmopolítica¹² da autodemarcação e do conflito em torno da TI Sawré Muybu e de São Luiz do Tapajós.

Aliando elementos da mitologia Munduruku a indicações de lugares e relatos com grande densidade sensorial-emocional, esse documento tece imagens densas e complexas, pelas quais o leitor não passa incólume. Já nas suas primeiras linhas, a carta traz a fala de um *guerreiro* do Alto Tapajós a respeito do que ele vira-sentira-lembrara-pensara em um lugar específico desse território, durante o processo da autodemarcação:

Quando nós passamos onde os porcos passaram, eu vi, eu tive uma visão deles passando. Eu tenho 30 anos. Quando eu era criança minha mãe me contou a história dos porcos. É por isso que devemos defender nossa mãe terra. As pessoas devem respeitar também. Todas as pessoas devem respeitar porque a história está viva ainda, estamos aqui, somos nós.

O lugar onde os porcos passaram – chamado de *Dajekapap* na língua munduruku e conhecido por não-indígenas como “estreito” ou “Fechos” (como se vê em Chandless 1862 e Coudreau 1896) – é considerado um lugar sagrado pelos Munduruku, que ainda em outra carta contam: “no verão, se pode ver o rastro esculpido na rocha, que é o rastro das marcas do pé do Karosakaybu”.¹³ A terceira carta da autodemarcação liga a experiência de visitar *Dajekapap* durante a realização da autodemarcação com a memória de outro local considerado sagrado, a cachoeira Sete Quedas (para onde vão as almas dos mortos munduruku), no rio Teles Pires, que fora destruída pelas obras de outra hidrelétrica. “Sentimos o chamado”, concluem os Munduruku. “Karosakaybu diz que devemos defender nosso território e nossa vida do grande Daydo, o traidor, que tem nome: O governo Brasileiro e seus aliados que tentam de todas as formas nos acabar”.

Apenas em 14 de Julho de 2015 foi publicada a *IV Carta da Autodemarcação* – que acompanha a segunda etapa da abertura de picadas na TI Sawré Muybu, concluída naquele mesmo mês. O foco desse documento reside na denúncia da presença de invasores em Sawré Muybu/Daje Kapap Eypi, e dos impactos da exploração ilegal e predatória de madeira e palmito, além de grilagem de terras. Com essa descrição, os Munduruku ao mesmo tempo em que comunicam imagens outras da terra – lugares de trânsito de pessoas e animais, lugares ‘porosos’, permeáveis –, parecem expor, também, uma imagem da área (talvez um terceiro registro – ou perspectiva – da terra, além daquele concebida pelos índios e daquela definida pela categoria de TI) feita por esses invasores e marcada pela ideia de *exploração* (extração maciça, em contraste com as práticas indígenas de preservação e manejo; abertura de estrada etc.):

Estamos vendo aqui a destruição que o pessoal está fazendo no açaizal. Quem começa tudo isso são os madeireiros. Eles fazem o ramal e os palmiteiros vem atrás destruindo o açaizal. A gente estava preservando para tirar o açaí para os nossos netos, estamos vendo que não temos mais quase nada na nossa terra. Daqui que a gente tira a fruta para dar o suco aos nossos filhos e agora estamos vendo a destruição. Sempre dizemos que o pariwat (branco) não tem consciência disso.¹⁴

As publicações da autodemarcação munduruku são, elas mesmas, uma forma de ação política: tanto por permitir que se desvelem determinados “jogos” do governo e suas estratégias, como por permitir uma disseminação da *dissonância* (e da possibilidade mesma de haver vozes outras) contra o propósito do Estado de ser uma voz dominante, que fala em nome de todos e abarca todas as perspectivas. Esse último ponto foi aludido acima, quando indiquei que uma via particularmente profícua para pensar as autodemarcações de terras é aquela que atente para o que essa forma de ação *faz* com o aparato Estatal. Isto é: aquela que aposta não na dissolução da tensão entre os conceitos estatal e indígena de terra, mas na *permanência da incomensurabilidade* entre eles. O ponto anterior, acerca do desvelamento dos “jogos” do governo, tem uma direta ligação com este último porque, a meu ver, os Munduruku fazem com o jogo discursivo do Estado algo semelhante ao que fazem com o ocultamento de suas terras no labirinto burocrático dos processos administrativos e seus respectivos órgãos: agem *sobre* o ocultamento, quebrando-o de dentro.

Retomadas de terra e de vidas possíveis

Mais próximos da luta munduruku do que a distância de contextos etnográficos poderia de partida nos fazer pensar, os Tupinambá da Serra do Padeiro (no sul da Bahia) têm buscado recobrar as suas terras – que se encontravam em posse de não-índios –, em processos chamados de *retomadas*. Estas, figuraram nos trabalhos de Patrícia Couto (2008) e Helen Ubinger (2012) e têm sido etnografados por Daniela Alarcon (2013a, 2013b, 2014), que as entende como formas de resistência à expropriação territorial e à violência histórica à qual os índios foram submetidos. Além disso, são uma via de garantir o efetivo *retorno da terra*: um processo de recuperação, ainda em curso, vivido pela Serra do Padeiro após uma séria enfermidade que acometeu a terra e os seus habitantes em 1947. Uma vez retomada – e sobretudo cuidada, protegida (com cultivo de roças, limpeza de riachos etc.), a terra passa a ter novamente a sua vida e ser habitada mais uma vez pelos seres que dela haviam recuado após as investidas dos invasores não-indígenas e a sua consequente degradação.

Embora tenham se generalizado de tal forma nas últimas décadas no Nordeste indígena que se tornaram algo como um epítome da mobilização indígena naquela região, as retomadas figuram como objeto de poucos trabalhos acadêmicos. É o que nos conta Alarcon (2013b: 102), criticando algumas noções correntes acerca dos princípios que animam essas formas de ação. Exemplos dessas noções são interpretações que tomam a pressão sobre o governo para a garantia de direitos territoriais como principal objetivo ou causa última das retomadas – quando, no caso da Serra do Padeiro (cuja TI, delimitada, ainda está em processo de regularização), a interface com o Estado é apenas *um* dos fatores que impulsionam essas ações, argumenta Alarcon. Há outros, historicamente constituídos, ligados à crescente degradação do território; às ameaças contra a vida dos índios e aos levantamentos contra a demarcação da TI; ao intuito de promover plantios coletivos e nutrir as comunidades, solucionando problemas de desnutrição; à perspectiva de receber parentes que retornariam à terra; e razões afetivas diversas, ligadas à memória de violências e injustiças (2013a: 57).

E destaca-se, sobretudo, a centralidade da participação dos *encantados* (ou *caboclos*) na vida cotidiana e na ação política da comunidade indígena. A Serra do Padeiro é nada menos do que a *morada dos encantados* (Couto 2008). Eles são “os verdadeiros donos da terra”, e por serem, tornaram-se “sujeitos centrais do processo de recuperação territorial” (Alarcon 2014:213): informam os índios acerca de sua história e da história de sua terra, convocando-os a recuperá-las; indicam as datas certas para a realização dessas ações; vão à frente, para “preparar o terreno” (Couto 2008: 65); intercedem a favor dos índios, manifestando-se corporalmente; dão orientações diversas sobre táticas, modos de afastar os inimigos e de proteger-se; indicam como cuidar de uma área retomada para liberá-la dos seres perturbados que a habitavam etc. As retomadas, Alarcon indica, só são realizadas com o consentimento dos *encantados*; é isso, inclusive, que levou Ubinger a entendê-las como um tipo de “ação político-religiosa” (2012: 30-ss) – uma caracterização, aliás, algo problemática, tendo em vista que a junção que promove parece supor uma separação anterior entre o que seriam domínios distintos da experiência humana, ou algo nessa linha. Ora, a etnografia tupinambá parece justamente desautorizar divisões desse tipo, ao mesmo tempo em que nos convida a ampliar o nosso entendimento do que seriam esses diferentes “domínios”. O conceito de cosmopolítica, ao produzir justamente essa ampliação – na medida em que “o ‘cosmos’ evita os limites estreitos da política, enquanto a ‘política’ evita o fechamento estreito de um cosmos” (como vimos em Latour, *apud* por Sztutman 2012: 100-101, nº59) – parece-me não só mais apropriado, mas sobretudo mais profícuo para pensar o material tupinambá.

Antes de os processos de recuperação territorial se iniciarem, os Tupinambá viviam em fazendas, em pequenos sítios, ou em cidades. Nas fazendas, trabalhavam para os pretensos proprietários como meeiros ou assalariados, e nas cidades, viviam em periferias, onde a organização indígena era dificultada e de onde precisavam ser “resgatados” pelos seus parentes (Alarcon 2013a: 208). Esses resgates, e o movimento mais amplo de retorno efetivo dos índios às suas terras, só foi possível uma vez que as retomadas se iniciaram, mostra Alarcon, indicando, também, como elas permitiram o encontro de parentes que ainda não se conheciam (id: 212). As retomadas, portanto, agem sobre o próprio coletivo tupinambá, que não apenas abarca parentes, compadres e vizinhos, mas também não-índios (afins ou consanguíneos distantes), além de seres não-humanos, como os *encantados*. Mas seria equivocado reduzir essa ação sobre o coletivo somente à (re)constituição de identidades ou de laços sociais (num sentido que reificaria a sociedade ao projetar-se num determinado modo de conceber as relações), sobretudo quando a etnografia tupinambá nos permite vislumbrar que há muito mais em jogo ali. A própria noção de “retorno da terra” – depois que adoeceram, simultaneamente, a terra e os índios (Alarcon 2013a: 109) – desautoriza, a meu ver, uma redução desse tipo.

Sobreviver não é suficiente: falávamos há pouco, a respeito da tenacidade dos Mundurucu e da nitidez com a qual eles nos mostram que Daje Kapap Eypi não é qualquer terra. Do mesmo modo, os Tupinambá não deixam dúvidas da mútua implicação entre a terra, os encantados e os índios. “Sabemos que a ligação direta para a existência do ser Tupinambá é a garantia do território, do território livre”, afirmou a Ubinger o cacique Babau (2012: 59), que em outro momento disse a Alarcon: “nós vivemos em um altar sagrado, no templo dos encantados, não temos o que temer” (2013b: 116). Essa autora ouviu ainda, de outra liderança, que a força dos índios, nascidos e criados na Serra do Padeiro, vem dos

encantados – “dos guias da mata, dos caboclos da mata mesmo” (id.:ibid.). Parece mesmo haver uma continuidade entre os corpos humanos e o corpo da terra na ontologia tupinambá. Vê-se, por exemplo, o que Ubinger fala do “destino pós-morte”, e de uma teoria tupinambá do corpo/espírito: trata-se de algo eminentemente “terreno”; pois, conforme explica a autora, “o espírito depende da agência da terra”. “Se os bichos ou a terra não te comem, não te aceitam”, diz Célia, uma especialista ritual tupinambá, a Ubinger (:57). Célia também explica como a recuperação territorial segue, inclusive, o propósito de garantir àqueles mortos que tiveram as suas terras roubadas um descanso apropriado. A esse respeito, ela diz:

Nós acreditamos que essa terra está saindo não pelos esforços nossos, é porque os encantados querem. Porque o tanto que a gente sofreu, o que a gente apanhou, que a gente foi massacrado, qualquer pessoa em sã consciência nem pensava, nem sonhava em se identificar como Tupinambá.¹⁵ (...) Eu não luto por pessoa, *eu luto por uma coisa maior*. Eu luto pelos encantados, eu luto por aquele povo, os nossos povos, nossos antepassados, que foram assassinados; (...) *hoje, precisam de uma terra, para poder descansar seu espírito. Porque quando as pessoas morrem, a pessoa não vai pra outro plano, não vai pro infinito, não vai lá pro horizonte, lá pra cima do céu, não existe isso* (2012: 59. Ênfases acrescentadas).

Para Susana Viegas, a luta dos Tupinambá “assemelha-se mais a um jardim japonês *que é persistentemente cuidado* do que à capacidade de rejuvenescimento exuberante e abrupto da floresta amazônica”. Isto é: trata-se mais de uma história que se estende ao longo do tempo, continuamente, “do que um fenômeno recente” (2006:764. Ênfases acrescentadas). A meu ver, a aproximação que essa autora faz da luta com o cuidado é especialmente sensível ao que os índios a mostraram em campo, e que se vê extensamente na tese de doutorado de Viegas (2007): que o significado da terra e os sentidos de habitá-la estão, para eles, profundamente ligados à produção da socialidade, processo no qual se destacam o costume de visitar regularmente os parentes e de abrigá-los, de nutri-los e de curá-los (: 99). A discussão da autora acerca da produção da socialidade também parece iluminar aspectos interessantes da continuidade de corpos evocada acima, uma vez que Viegas marca, recorrentemente, a íntima relação entre disposições afetivas, práticas alimentares e vivência nos lugares como elementos centrais do conceito de terra entre os Tupinambá (2007: 98-101). Talvez não se trate apenas de uma continuidade de corpos físicos, pois estes – indago, ao ler as etnografias feitas na Serra do Padeiro – parecem constituir algo como um *momento* pontual de um contínuo viver-na-terra, que não se rompe com o evento da morte do corpo. Talvez a continuidade seja mesmo de *potências*: da terra, dos humanos, dos *encantados* e dos demais seres que habitam os territórios tupinambá. E essa continuidade se expressa na articulação, tão marcada pelos índios, entre luta, vida e terra: “se você não tem onde enterre o seu corpo, você não tem o que lutar”, diz também o cacique Babau, que ainda em um outro depoimento a Ubinger, acerca do processo de colonização da região e a violência nele implicado, afirma:

Nós, indígenas, somos altamente religiosos e acreditamos não muito no acaso das coisas mas, sim, em *alguma mudança* que a gente não sabe bem explicar. Pois aqui chegaram pessoas estrangeiras. *Não sabemos por que a eles foi dado o poder de conseguir, naquele momento, matar o nosso corpo. Mas não mataram a nossa alma, que é mais importante para nós, Tupinambá.* Acreditamos que somos oitenta por cento espírito, só vinte por cento matéria. Então o corpo não tem tanta importância. A gente não teme a morte, então; mas é importante perceber que *nós continuamos vivos* (Ubinger 2012:68. ênfases acrescentadas).

Lutar-habitar a terra

“Tem que pisar na terra para ter direito”, disse uma mulher tupinambá a Alarcon, enquanto ambas olhavam fotos da primeira área retomada pelos índios da Serra do Padeiro. Contrariando nesse ponto a sua própria preocupação em observar outros sentidos da luta que não a pressão sobre o governo, a antropóloga interpretou a frase (que já havia ouvido de indigenistas atuantes na região) nesse registro, justamente: as retomadas, como os movimentos de ocupação que nos últimos cinco anos floresceram ou se intensificaram em diversos lugares do Brasil e do mundo, apareceriam, nesse registro, eminentemente como *ação direta* (Cf. Saraiva, 2017); retomar para “impulsionar as engrenagens do sistema de reconhecimento de direitos, que, do contrário, mover-se-iam muito lentamente, ou não se moveriam de todo” (2013a: 54). A frase da mulher tupinambá, e as etnografias de Alarcon, Couto e Ubinger, no entanto, parecem dizer mais e apontar para a possibilidade de recolocar a questão, de modo a fazer com que ela ilumine os tantos elementos que estão em jogo em “pisar na terra para ter direito”.

O esforço de traçar uma fronteira entre uma dimensão própria da pressão sobre o governo, por um lado, e outras dimensões ou âmbitos da realização das retomadas (cosmológicas, de parentesco etc.), por outro, só me parece interessante na medida em que nos permite entender que a interface com a política governamental é apenas *um* dos problemas com os quais os Tupinambá estão lidando, apenas um dos vetores de sua política. Do mesmo modo, as autodemarcações não se encerram no caráter de pressão sobre o governo, e estão longe de reduzir-se à dimensão técnica e a um momento pontual de um processo que, ele mesmo, não é apenas legal ou administrativo, mas também político – como a literatura antropológica não cansa de frisar há pelo menos três décadas. A “dissonância de mão dupla” que a autodemarcação como forma política promove, como já indiquei, parece se dar não apenas no plano dos procedimentos, mas também, ou principalmente, no dos conceitos – entre distintos conceitos de terra (Molina 2017). Ou seja: tem que pisar na terra tanto para ter direito, como para fazer política.

Penso que um direito vinculado ao pisar na terra não é qualquer sorte de direito; parece haver outro sentido sendo assinalado aí. Do mesmo modo, a luta pela terra – e por um direito que, como Alarcon mesma lembra, “repousa nas determinações dos encantados” (2013b: 121) –, não é qualquer sorte de luta. Como tem um significado específico ser Karosakaybu (que criou os Munduruku e deu a eles a terra, para que dela cuidassem) quem

hoje chama para a luta os *guerreiros* munduruku. A luta como forma de habitar a terra, habitar a terra como forma de luta: tanto o material munduruku como o tupinambá chamam a atenção para o caráter indissociável de existir/resistir nas terras – ocupando-a, percorrendo-a, plantando, nutrindo parentes, constituindo e reconstruindo laços de parentesco, construindo vínculos corporais com a terra (por práticas diversas, como enterrar os umbigos dos recém-nascidos), “emendando” um território então profundamente cindido e marcado pela expropriação e pela exploração dos não-índios (Alarcon 2013a: 169). E fazendo com que a terra *retorne*, restabeleça o seu vigor e volte a ser morada dos índios até então dispersos (os vivos e os mortos) e dos *encantados*, tornando-se “a fundação das bases de um futuro imaginado” (id.:ibid.).

Ou, ainda, zelando pela terra, protegendo-a, como se vê na última carta da autodemarcação munduruku, e a sua explicação acerca dos motivos para preservar Daje Kapap Eypi/Sawré Muybu: “porque esse patrimônio foi dado a nós por nosso guerreiro Karosakaybu, a terra é a nossa mãe de onde tiramos nossa sobrevivência e onde podemos viver de acordo com a nossa cultura”. Menos (ou melhor, muito mais) do que espelhar uma atitude propriamente preservacionista, ou de expressar um ‘ambientalismo indígena’, essa afirmação e a atitude que ela comunica dizem respeito justamente ao habitar-cuidar, isto é, a uma *relação com a terra*. Do mesmo modo, o zelo dos Tupinambá pela Serra do Padeiro – uma terra “para se viver bem” e viver também segundo a cultura tupinambá –, segue um modo específico de relacionar-se com a terra e com os seus frutos: mantendo em mente, a todo momento, que ela *pertence aos encantados*, e não é um meio para acumular riquezas. Perder de vista essa máxima, conta-nos Alarcon, pode levar alguém a transformar-se, “tornar-se fazendeiro” (2013a: 159).

Cuidar da terra também está diretamente ligado à garantia de futuro para a comunidade. Esse é um ponto especialmente sensível no caso dos Munduruku, que o marcam em seus discursos e publicações; pois Daje Kapap Eypi e o rio Tapajós – em suma, a sua vida – está direta e absolutamente ameaçada pelo projeto de barragem. Nesse sentido, penso que a autodemarcação também busca construir as bases para um futuro – como vimos Alarcon concluir acima, acerca das ações na Serra do Padeiro. Considero especialmente potente essa formulação da autora, e aquilo que a sua etnografia nos permite ver sobre a constituição de uma vida presente a partir das retomadas: trata-se de *afirmar a terra* construindo uma aldeia para que os mortos descansem (2013a: 167), os vivos, dispersos, retornem, e o coletivo se fortaleça como tal. “A restituição das possibilidades de [os Tupinambá] desenvolverem sua trajetória como povo repousariam, necessariamente, na recuperação do território”, comenta Alarcon (id.: ibid.), que embora não se estenda nesse ponto, entende os processos de retomadas e a organização coletiva que a partir delas se dá como *sistemas de vida* (id: 168). Em outro lugar, aliás, a autora pontua:

(...) os indígenas entendem que é preciso “aprender a viver” no território retomado, em conformidade com a “cultura” – e os encantados, nesse cenário, ensinam-nos a “construir a aldeia”. Ademais – o que me parece fundamental no contexto das retomadas –, informam os indígenas sobre sua história como povo e, o que é inseparável, sobre a história do território (2014:235. Ênfases acrescentadas).

Creio que podemos ver na experiência tupinambá um exemplo daquilo que argumentei com maior fôlego alhures (Molina 2017) acerca das lutas indígenas pelo amplo reconhecimento de direitos como algo que está longe de restringir-se à demarcação das terras, propriamente: trata-se, antes, de garantir as condições para que a vida se faça possível, e de construir *possibilidades de vida* – algo que não se dá senão *nas* terras. As autodemarcações e as retomadas de terras promovem, assim, um mesmo movimento: voltam-se, antes, para as terras; agem sobre e com elas – com seus seres, sua história, seus lugares e potências. E buscam garantir o reconhecimento dessas áreas pelo Estado para que a vida presente e futura se faça possível. Esses movimentos parecem apontar para sentidos específicos de insubordinação e autodeterminação que subjazem às lutas munduruku e tupinambá: afirmações *radicais* de diferença, isto é, de vida, de mundos que são e que se desejam outros, múltiplos – e possíveis. Em sua *resistência* ao avanço das forças de sujeição e eliminação/ neutralização da diferença (resistência ao cerco sistemático contra aquilo sobre o qual essa diferença repousa: a terra, o cosmos, os corpos), as *lutas* indígenas constituem-se como uma força outra, como movimentos de ampliação e de criação de possíveis, movimentos para-a-diferença. Os ameríndios, em suma, nunca deixaram de *multiplicar o múltiplo*¹⁶.

A antropologia diante do impensado: retomando Clastres

Atentar para a criatividade da política indígena, seus mecanismos imprevisíveis, seus vetores próprios – esse é o desafio que Renato Sztutman apresenta ao propor uma retomada das ideias de Pierre Clastres que volte “a pensar a relação entre povos indígenas e o Estado menos como uma contradição sem qualquer chance de resolução, do que como uma tensão inelutável que faz, no entanto, brotar outras formas de resistência, outros ‘contras’” (2013: 13). Pensar a partir (e não apesar) dessa tensão, permitir que dela se expressem a agência e a potência desconcertantes da grande face da América indígena – para usar uma frase célebre do etnólogo francês. Em suma, assumir as consequências de levar a sério a ideia de uma *política selvagem* (Sztutman 2013: 4, Barbosa 2004: 543), e deixar que ela confronte o pensamento antropológico com o que possui de vivo e perturbador.

Uma política selvagem: uma política irreduzível e anterior, além e aquém do Estado. A operação de um poder não coercitivo que se multiplica nas mais diversas formas de organização e de ação política. A atualização de uma força exterior ao Estado que recusa a unificação e a concentração do poder, inclusive em meio aos paradoxos e demais tensões próprias da coexistência com este – como se vê nos trabalhos de Marina Vanzolini Figueiredo (2011) sobre a participação de chefes alto-xinguanos na política partidária local, e Salvador Schavelzon (2011), sobre o processo constituinte boliviano em 2009, para citar alguns exemplos. Uma política que não é exclusividade dos coletivos ameríndios, uma vez que os sistemas políticos ocidentais também a atualizam, ao resistir a “colaborar para o sucesso dos mecanismos de centralização do poder” e ao rejeitar a “introjeção de mecanismos de hierarquização” (Goldman 2011:581). E tampouco restrita às interações entre humanos, como as etnografias entre povos ameríndios têm mostrado largamente, e a exemplo dos casos vistos aqui.

“Em que condições o poder político é pensável?” – a indagação de Clastres em “Copérnico e os selvagens” (2003: 38) permanece, portanto, bastante profícua. Se as políticas indígenas se multiplicam em distintas formas e âmbitos (no interior das aldeias ou fora delas, em associações, em partidos, etc.), perseguir os seus vetores pode revelar muito sobre a interação de diferentes forças ainda hoje. “[T]alvez misteriosamente, alguma coisa existe na ausência” (id.: 41): misteriosamente, algo persiste em um espaço distinto daquele onde impera a identidade e a obediência; ali onde surgem movimentos contrários à ordem e à coerção, e onde o coletivo não se reduz à unidade sob os signos da civilização. Se o poder e a sociedade devem ser pensados em relação, permitindo que um ilumine faces imprevistas do outro, assumir a hipótese de uma intencionalidade coletiva dotada de endoconsistência e autodeterminação política permite que se revelem coletivos e poderes em funcionamento que escapam dos contornos da sociedade envolvente e da forma-Estado.

Trata-se, portanto, de reconhecer que hoje a “grande face” da sociedade primitiva sobre a qual falava Clastres não cessa de perturbar (desarranjar, desnortear – enfim: *desconcertar*), de tempos em tempos, o cenário da economia e da política. Como o etnólogo francês, os “selvagens” seriam mesmo intempestivos (Lima & Goldman 2003: 11), e a “sociedade primitiva”, um “exterior imanente do Estado, força de antiprodução sempre a ameaçar as forças produtivas” (Viveiros de Castro 2011a: 304). Com efeito, seguindo os argumentos de Gilles Deleuze e Félix Guattari, a relação do Estado com o seu exterior é uma condição para pensá-lo. E aquilo que lhe escapa e que se erige contra ele, a máquina de guerra, só existe nas metamorfoses nas quais se multiplica.

A lei do Estado não é a do Tudo ou Nada (sociedade com Estado ou sociedade contra o Estado), mas a do interior e do exterior. O fora aparece (...) também [em] mecanismos locais de bandos, margens, minorias, que continuam a afirmar os direitos de sociedades segmentárias contra os órgãos de poder do Estado. (...) Não é em termos de independência, mas de coexistência e de concorrência, num campo perpétuo de interação, que é preciso pensar a exterioridade e a interioridade, as máquinas de guerra de metamorfose e os aparelhos identitários de Estado (Deleuze & Guattari 2008: 23).

Sempre haverá um exterior, “um contra que não cessa de se metamorfosear” (Sztutman 2013: 15). Experimentar as potencialidades dessa proposição pode render consequências no mínimo interessantes para uma abordagem das políticas indígenas. Especialmente porque significa levar a sério o que ela supõe: que ao relacionarem-se com a política representativa feita por não indígenas, com o Estado e os órgãos de governo, e com os demais agentes que orbitam nesse universo, os índios não estão necessariamente perdendo autenticidade, dissolvendo-se no mundo do branco ou algo semelhante. Antes, suas ações e estratégias políticas (e o pensamento que persiste nelas) indicam que ainda hoje há mais possibilidades de atualizar *contras*, *máquinas de guerra* e suas *metamorfoses* do que sonha nossa “ontologia política gerada no século XVII” (Carneiro da Cunha *apud* Sztutman 2013: 12). Inclusive – é importante frisar – quando os ameríndios mobilizam recursos políticos do *nosso* mundo.

A diferença entre as ontologias modernas e as indígenas não seria tão pequena a ponto de imaginarmos que eles possam ter uma política idêntica à nossa. É preciso levar a sério essas diferenças – e suas escolhas particulares – quando perseguimos as políticas indígenas (...). A reflexão de Carneiro da Cunha sobre as associações indígenas, que se insere num movimento maior de auto-representação diante da interface com o mundo moderno, atenta para a vigência de mecanismos de organização, ação e segmentaridade irreduzíveis ao modelo moderno de política e de representação, mecanismos que revelam não formas fixas, mas *uma criatividade política propriamente indígena* (Sztutman 2013: 12-13. Ênfases acrescentadas).

Como formas potentes dessa criatividade política, as experiências indígenas de auto-demarcação e retomada nos convidam a adotar uma atitude outra em relação à (aparente) contradição entre a existência de coletivos indígenas e o Estado-nação – seu território, seu ordenamento jurídico, seu idioma de direitos, normas e regulações.¹⁷ Trata-se de um deslocamento semelhante àquele do espelho que não nos devolve a nossa própria imagem, como vemos em Clastres, ou que devolva uma imagem na qual não nos reconhecemos (Viveiros de Castro 2011a:304). Pois o movimento necessário aqui é mesmo um deslocamento – para o qual o espelho só se mostra realmente interessante na medida em que deixa de ser apenas reflexo, para ser um lugar onde perspectivas se confrontam. Em outras palavras, para que as múltiplas imagens dos outros nos façam multiplicar a nossa ideia do pensável (Viveiros de Castro 2015a: 115); e para que as perguntas que lancemos aos outros nos devolvam as nossas incompletudes e ausências, nossas falhas e lacunas. Abdiquemos, portanto, da prerrogativa de determinar formas políticas outras ou de traçar, de antemão, os modos de compreensão dessas formas; levemos a sério os seus modos próprios de autodeterminação ontológica e política, deixando de lado o imperativo de decifrar a “grande face” da América indígena para que a *política da multiplicidade* (Viveiros de Castro 2011a: 343) nos desconcerte a todo momento. E nos desconcerte não para que voltemos ao espelho nos debatendo sobre a nossa própria imagem (repito: saíamos do centro), mas que possamos, com esses deslocamentos, nos *transformarmos*.

Políticas radicais

A que esforço imaginativo as políticas indígenas nos convidam? É com essa questão em mente – inspirada na discussão que traçamos até aqui e nas preocupações mesmas de Clastres acerca das condições para pensar o poder e a política –, que confronto outra, feita por Ghassam Hage em um artigo recente. Diz o autor: “que tipo de imaginário inspira políticas radicais hoje, e que papel o pensamento antropológico crítico pode ter na formação desse imaginário?” (2012: 285)¹⁸. Penso que uma sutil inversão da questão pode ser mais interessante para colocar a antropologia em outro lugar – um lugar de menos poder, quiçá: como as políticas radicais de hoje, e o imaginário político no qual elas estão implicadas podem inspirar o pensamento antropológico? A inversão dos termos busca deslocar a centralidade da antropologia nessa questão, num esforço deliberado para que o desconcerto diante da imagem que o espelho nos devolve (aquela na qual não nos reconhecemos) não seja um ponto

de parada, mas de *partida*. Isto é: que o nosso aparato conceitual seja posto em cheque e seja modificado pelos aparatos dos outros – em síntese, a equivocidade como método, seguindo a proposta de Viveiros de Castro (2004) –, e que isso gere um movimento para fora de nós mesmos, mais do que uma busca pela nossa face perdida no outro lado do espelho.

Essa inversão, no entanto, não trai (fundamentalmente, ao menos) o rumo da discussão de Hage, que busca mostrar como os problemas principais da política radical (a constituição de uma política “alter”, e não apenas ou predominantemente “anti”) têm se aproximado paulatinamente do pensamento antropológico crítico – em especial pela capacidade deste de mobilizar; a todo momento, o devir-Outro que o constitui e que faz dele “um complemento para a busca, por parte do pensamento sociológico crítico, de políticas eficientes de oposição” (: 293). É a ênfase na constituição de realidades alternativas (algo próximo ao famoso “um outro mundo é possível”) que tem aberto caminho para “um crescimento relativo da importância do pensamento antropológico crítico”, afirma Hage. O autor explica que enquanto “radical” se refere a um predicado de certa política, “crítico” é uma propriedade intelectual do pensamento – de um modo de pensar (um “critical thinking”) que, no entanto, inevitavelmente implicará no envolvimento daqueles que por ele optam com “uma política que rompe com adesões imediatas (‘routinized’) a uma dada ordem social”. Assim, Hage mostrará que essa aproximação se dá em um movimento recíproco, que se torna ainda mais pronunciado onde a antropologia crítica também busca se afinizar com as políticas radicais (: 295) – a exemplo do que se observa na obra de Eduardo Viveiros de Castro, diz Hage, que se posiciona num espaço onde o outro “é ao mesmo tempo radicalmente outro, mas ainda tem algo a dizer para nós” (: 297). Essa antropologia “tem mais afinidade com o ato xamânico de induzir e assombrar” diz ainda Hage, uma vez que “ela de fato nos encoraja a sentir assombrados a todo momento de nossas vidas pelo que nós somos/poderíamos ser, mas não somos” (: 290).

Não estou certa do sentido dessa afirmação (acerca do que somos/ poderíamos ser), ou do que ela se refere, exatamente. Em uma primeira leitura, parece prevalecer ali um movimento de volta da imagem do espelho para nós mesmos, para que ela diga algo sobre nós – a exemplo do que o autor argumenta acerca das possibilidades que o multinaturalismo (mobilizado por Hage em sua discussão acerca da obra de Viveiros de Castro, evidentemente) nos apresenta: de que nós também podemos viver em realidades múltiplas (: 299). Essas possibilidades estão inscritas na própria definição dos argumentos críticos – sendo o multinaturalismo um deles – pois, como explica o autor, os deslocamentos promovidos pelo pensamento crítico fazem com que reflitamos (sobre nós mesmos, nossa cultura ou nossa sociedade) *de modos antes impensados* (: 287).

É essa ênfase no impensado que me inspira a apostar em uma segunda leitura do argumento de Hage: uma que faz da reflexividade própria da crítica – sua capacidade de nos mover *para fora de nós mesmos* (idem) – um movimento mesmo de abertura para o outro, para o mundo possível que repousa em cada realidade. O imaginário político radical é entendido pelo autor como “uma estrutura cognitiva e afetiva geral”, que menos do que descrever os numerosos aspectos da mudança política radical, busca arranjar e retratar essa mudança “de acordo com os investimentos estratégicos e emocionais” contidos nela (: 291). São esses investimentos que determinarão a importância de um inimigo particular (o Estado, o capitalismo, a mídia etc.) – esta figura que está sempre em jogo no imaginário político radical. Parafraseando Bourdieu, Hage conclui que se trata de um produto de uma *illusio* radical específica: “não apenas uma concepção do mundo, mas um investi-

mento nela”, no que a sociedade deveria ser (: *ibid.*). Hoje há uma convergência entre perspectivas de oposição política com outras, de alternativas políticas, no imaginário político radical, argumenta Hage, apoiando-se nos exemplos (que expõe apenas sinteticamente) de movimentos como os *indignados* espanhóis ou nos *occupy* mundo afora.

Dois imperativos convergem hoje no imaginário radical, argumenta finalmente Hage: pensar os espaços sociais emergentes (externos à ordem de “governamentalidade” [*governmentality*] e inteligibilidade) *em suas diferenças* – i.e., levar a sério as novas realidades que têm emergido fora da racionalidade capitalista; e pensar políticas oriundas de fora do espaço de possibilidades políticas convencionais. O exemplo que Hage então apresenta, a partir do seu próprio trabalho com imigrantes oriundos de contextos islâmicos (e os espaços “ingovernáveis” que emergem no encontro da governança ocidental com esses imigrantes) é inspirador. Esses espaços, diz o autor:

Não podem ser entendidos ou governados facilmente nem por uma lógica multiculturalista, nem por uma lógica da assimilação. Isso nos convida a pensar fora dos parâmetros governamentais existentes para conceber relações interculturais. (...) O ingovernável, pela sua própria natureza, é aquilo que se torna imune à possibilidade de captura por qualquer agregado político existente, e sendo assim, *requer que se repense radicalmente a natureza da política*, ela mesma, em seu interior. *O ingovernável esgota a imaginação política convencional que é parte de uma forma particular de governamentalidade e, sendo assim, demanda uma política radical que venha de lugar nenhum*, por assim dizer. Ele [o ingovernável] pode fazer da busca por uma alter-política não apenas uma mera possibilidade, mas um imperativo (: 294. Tradução minha. Ênfases acrescentadas).

Como sugeri acima, a inversão da pergunta inicial do autor não nos distancia do seu argumento: só nos faz chegar a ele por um caminho talvez menos tortuoso. Pois creio que é justamente esse movimento – de buscar o impensado a partir do que os outros nos dizem e mostram – que Hage faz, a partir da sua etnografia, ao abrir-se para a possibilidade mesma do ingovernável, de algo além da imaginação política convencional (e além dos usuais aparatos conceituais, como não poderia deixar de ser). Nesse sentido, Hage encontra-se com Clastres (e, quem sabe, os imigrantes islâmicos se encontram com os ameríndios): pois, como poucos, o autor francês buscou fazer uma antropologia diante do impensado.¹⁹ E é nesse sentido também que as ideias de Hage e Clastres, destacadas aqui, me parecem especialmente profícuas para pensar o convite que as autodemarcações e retomadas de terras, como formas das políticas indígenas, nos fazem. Pois mesmo que hoje o Estado (como e com o Mercado) pareça estar em todo lugar, e que o capitalismo figure como aparentemente inescapável, alguma coisa persiste na aparente ausência de alternativas e de modos – mais do que de soluções, pois não creio que seja o caso de buscar soluções – para pensar as (também aparentes) contradições próprias, por exemplo, do uso (pelos índios) de um aparato estatal para garantir a consolidação de uma TI, uma categoria tão distante das concepções nativas de terra. Ou mesmo da expressão de uma retomada de terra (com seus múltiplos âmbitos e aspectos) como ação direta e como pressão sobre o Estado.

Referências

- ALARCON, Daniela F. 2013a. *O retorno da terra: as retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia. Dissertação (Mestrado)*. Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados Sobre as Américas. Brasília: Universidade de Brasília.
- _____. 2013b. *A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro*. In: RURIS - Revista do Centro de Estudos Rurais, v. 7, n. 1. pp. 99-124.
- _____. 2014. *"A luta está no sangue e, além disso, os caboclos empurram": participação de seres não humanos nas retomadas de terras na aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia*. In: Pós - Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais. v. 13, n. 1. pp. 212-246.
- ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) 2016. *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil
- BARBOSA, Gustavo. 2004. *A socialidade contra o Estado*. In: Revista de Antropologia, n. 47, v. 2, São Paulo: USP.
- BOAVENTURA, Luis de Camões. 2016. *Usina hidrelétrica de São Luiz do Tapajós: o alagamento da Terra Indígena Munduruku Daje Kapap E'Ipi e o soterramento da Constituição Federal de 1988*. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil
- BRUM, Eliane. 2014. "Como rasgar a Constituição e massacrar índios, segundo o governo Dilma Rousseff". In: *Desacontecimentos*. São Paulo, 27 nov. Disponível em: <<http://desacontecimentos.com/desacontecimentos/como-rasgar--a-constituicao-e-massacrar-indios-segundo-o-governo-dilma--rousseff/>>
- CLASTRES, Pierre. 2003. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2011. "Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas". In: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify
- COUTO, Patrícia N. A. 2008. *Morada dos encantados: Identidade e religiosidade entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Buerarema, BA*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. 2008. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v. 5. São Paulo, Ed. 34, 2008.
- FEARNSIDE, Philipe. 2016. Os planos para usinas hidrelétricas e hidrovias na bacia do Tapajós: uma combinação que implica a concretização dos piores impactos. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) *Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil
- GOLDMAN, Márcio. 2011. *Pierre Clastres ou uma antropologia contra o Estado*. In: Revista de Antropologia, n. 54, v. 2.

- HAGE, Ghassan. 2012. "Critical anthropological thought and the radical political imaginary today", In: Critique of anthropology [Online]. 2012 | 32, DOI: 10.1177/0308275X12449105; URL: <http://coa.sagepub.com/content/32/3/285>.
- LIMA, Tânia S. & GOLDMAN, Márcio. 2003. *Prefácio*, in: CLASTRES, Pierre, A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política, São Paulo, Cosac Naify
- MIRAS, Julia T. 2015. *De terra(s) indígena(s) à Terra Indígena. O caso da demarcação Krikati*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília.
- MOLINA, Luísa Pontes. 2017 *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília.
- POLLAK, Michael. 1989. *Memória, esquecimento, silêncio*. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v.2, n.º3, pp. 3-15.
- SARAIVA, Leila. 2017. *Não Leve Flores: Crônicas Etnográficas junto ao Movimento Passe Livre-DF*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília: Universidade de Brasília.
- SCHAVELZON, Salvador. 2011. "Terras altas e baixas na América do Sul: a criação de uma política ameríndia de multiplicidade", In: Cadernos de Subjetividade, v. 8. São Paulo, PUCSP.
- SZTUTMAN, Renato. 2013. "Metamorfoses do Contra-Estado: Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias", In: Ponto Urbe[Online], 13 | 2013. URL: <http://pontourbe.revues.org/893>; DOI: 10.4000/pontourbe.893, 2013.
- _____. 2012. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp/Fapesp.
- UBINGER, Helen C. 2012. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: Religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de mestrado (Antropologia). Salvador, Universidade Federal da Bahia.
- VIEGAS, Susana. 2007. *Terra calada: Os Tupinambá na Mata Atlântica do sul da Bahia*. Rio de Janeiro, Editora 7Letras.

Notas

- 1 Disponível em <<http://www.xinguvivo.org.br/2014/11/04/munduruku-do-tapajos-denunciam-ma-fe-em-negociacao-sobre-consulta-governo-volta-a-recuar/>>. Acesso em 19/01/2017.
- 2 A frase de Maldos, proferida em 06 de junho de 2013, durante uma entrevista à Rádio Nacional da Amazônia, foi discutida pelos índios que ocuparam Belo Monte em uma carta publicada no dia 11 daquele mesmo mês. Ali, eles expõem alguns dos sentidos e das implicações da posição expressa pela SGPR: de que as barragens seriam construídas a despeito de qualquer opinião contrária, com ou sem consulta pública. Há um extenso debate acerca do caráter da consulta – se ela tem ou não poder vinculante, ainda que não tenha poder de veto. E é justamente ambiguidade, parece-me, que está o centro da tensão com a posição de Maldos. A carta indígena, mencionada anteriormente, está

disponível em <<https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/06/11/carta-10-o-governo-nao-quer-nos-ouvir/>>, acesso em 20/05/2017.

3 O RCID foi oficialmente publicado e encaminhado para as etapas seguintes – contestação (etapa atual), declaração de limites, demarcação física, homologação e registro – em 19 de abril de 2016. Já o processo de São Luiz do Tapajós encontra-se interrompido justamente por não apresentar uma análise consistente de viabilidade socioambiental – na qual figura, com destaque, o chamado “componente indígena” –, o Ibama arquivou, em 4 de agosto de 2016, o processo de licenciamento dessa UHE.

4 Para uma apresentação detalhada dos múltiplos aspectos e dos diversos problemas implicados no projeto do Complexo Hidrelétrico do Tapajós, ver Alarcon et. al., 2016.

5 Andressa Lewandowski, comunicação pessoal.

6 Em minha dissertação de mestrado – a partir da qual elaborei este artigo –, parto de determinada crítica munduruku aos modos pelos quais o governo tem promovido jogos de improviso e ocultamento no contexto do conflito no Tapajós, para discutir o “faz de conta” do qual os índios falam como um determinado modo pelo qual o Estado-nação brasileiro lida, historicamente, com os direitos territoriais indígenas (cf. Molina 2017).

7 Há uma cartilha, produzida pelos Munduruku e alguns de seus apoiadores, na qual se encontram descritas as etapas da autodemarcação. Disponível para download no sítio da associação munduruku Pariri: <http://media.wix.com/ugd/c99e01_7dcfb3cedf6546869a9d9ac542ec73da.pdf>, acesso em 25/01/2017.

8 Disponível para download em <<http://fase.org.br/pt/acervo/biblioteca/protocolo-de-consulta-munduruku/>>. Acesso em 25/01/2017.

9 Daje Kapap Eypi é o nome da área onde se situa a TI Sawré Muybu – mas não sei dizer em que medida há uma total coincidência entre as duas, uma vez que uma terra pode extrapolar, em muitos sentidos, a TI delimitada no processo de regularização fundiária. Utilizo “Sawré Muybu” apenas quando me refiro à área estudada pela Funai e posteriormente autodemarcada pelos Munduruku.

10 As Cartas da autodemarcação de Daje Kapap Eypi estão disponíveis, integralmente, em <<http://autodemarcaoatapajos.wordpress.com/cartas>>, acesso em 19/01/2017. Ênfases acrescentadas.

11 Disponível em <<http://www.cartacapital.com.br/blogs/blog-do-milanez/munduruku-escreve-a-sociedade-brasileira-9298.html>>, acesso em 19/01/2017.

12 Tomo o conceito de cosmopolítica aqui seguindo a leitura que Renato Sztutman faz de Bruno Latour: “na palavra ‘cosmopolítica’, o ‘cosmos’ sinaliza que toda política que se fecha em si mesma para definir um mundo comum como consenso de alguns humanos deve ser vista como uma impostura, enquanto a ‘política’ sinaliza que a definição de um mundo comum que se imaginaria como acabado ou completo, sem ter sido composto artificialmente, deve ser tido, simetricamente, como uma impostura. Em outras palavras, o ‘cosmos’ evita os limites estreitos da política, enquanto a ‘política’ evita o fechamento estreito de um cosmos em um número finito de entidades. (...) O cosmos também permite à natureza entrar na política, e a política proíbe a natureza de naturalizar o cosmos”. Sztutman então sintetiza: “a noção de ‘cosmopolítica’ permitiria estender a política ao domínio das relações entre humanos e não humanos e, ao mesmo tempo, alargar a noção de cosmos, tendo-o

como algo que resulta dessas relações” (Sztutman 2012: 100-101, nº59).

13 Cf. “Carta dos Munduruku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas”, disponível em < <http://cimi.org.br/site/pt-br/index.php?system=news&action=read&id=6962#>>. Acesso em 19/01/2017.

14 “IV carta da autodemarcação”, disponível em <<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2015/07/14/iii-carta-da-autodemarcacao-3/>> , acessado em 26 de novembro de 2014.

15 A articulação que Alarcon (2013a: 107) faz entre o seu material etnográfico e o conceito de “memórias subterrâneas”, de Pollak (1998) – na qual destaca-se, entre outros elementos, os “índigenas-que-lembraram” no quadro mais amplo da histórica resistência desses índios – é especialmente instigante e vale ser conferida.

16 Relembramos Clastres: “a lógica da sociedade primitiva é uma lógica do centrífugo, uma lógica do múltiplo. Os selvagens querem a multiplicação do múltiplo. E qual é o efeito principal exercido pelo desenvolvimento da força centrífuga? Ela opõe uma barreira intransponível, o mais poderoso obstáculo sociológico, à força inversa, à força centrípeta, à lógica da unificação, à lógica do Um” (2011: 248).

17 Essa contradição (quando lida sob uma perspectiva que enfatiza um ‘viés fatalista’ no pensamento clastreano) seria, segundo Sztutman (2013:7-11), um dos principais motivos pelos quais muitos antropólogos tenderam a afastar-se da obra de Clastres. A posição de Sztutman a esse respeito – que inspirou profundamente os apontamentos que faço aqui – toma a contradição em sua positividade, isto é: faz da aparente ausência (de soluções para a contradição) um ponto de partida para a reflexão, e não um obstáculo intransponível – uma escolha, digamos assim, bem clastreana.

18 Traduzi por minha própria conta e risco as citações diretas de Hage, para garantir uma maior fluidez na leitura destas páginas – ainda que a tradução não seja isenta de problemas, como inevitavelmente seria.

19 Cf. Saraiva (2017) para uma discussão de fôlego acerca da ampliação do possível e políticas da multiplicidade.

Recebido em 24 mar. 2017.

Aceito em 6 jul. 2017.

Caminhos e malocas: Conjuntos na Amazônia Ocidental^I

Beatriz Matos

Professora Adjunta Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Federal do Pará (IFCH/UFGPA)

Coordenadora do Laboratório de Antropologia Arthur Napoleão Figueiredo (LAANF/UFGPA)

beamatos@yahoo.com.br

Chido tantiaquimbi nuqui dëchëshaid tantiaquidio

(Devemos pensar nas mulheres quando pensamos na flecha que afiamos).²

Resumo

O artigo aborda as relações entre povos indígenas na bacia do Javari (Amazônia Ocidental). Pelo menos nos últimos dois séculos ocorreram na região inúmeros episódios de guerras, cujas narrativas serão a fonte principal para tratarmos das diferenças que definem e redefinem os coletivos, tal como os indígenas os concebem. Para tanto, seguiremos Gow (2014) em sua proposta de produzir uma comparação alternativa àquela feita entre totalidades sociais delimitadas *a priori* por fronteiras “culturais” ou “linguísticas”, procurando delimitar “conjuntos” compostos por relações que ultrapassam tais fronteiras, mas sem dissolvê-las.

Palavras-chave: etnologia, povos Pano, Amazônia Ocidental, conjuntos

Abstract

The article approaches relations between indigenous groups living in the Javari basin, Western Amazon. It analyzes narratives on the multiple war episodes that took place in the region during the last two centuries in order to reflect about the differences that define and redefine indigenous collectives, as they understand them. I follow Gow's (2014) proposal for crafting a kind of comparison alternative to that between two social totalities bounded by “cultural” or “linguistic” thresholds. It seeks, rather, to delimit “larger entities” (*ensembles*) composed by relations that go beyond these thresholds, without however dissolving them.

Keywords: ethnology, speakers of Pano language, Western Amazon, “larger entities” (*ensembles*)

Nesse ensaio trato de relações entre povos indígenas que viveram e vivem na bacia do Vale do Javari (Amazônia Ocidental). Em sua maioria são falantes de línguas pertencentes ao ramo setentrional da família Pano, tal como os atualmente nomeados Matses, Matis, Korubo, Kulina-Pano³. Há também alguns falantes de línguas não Pano como os *mayu*, de língua provavelmente arawak⁴, e os Kanamari e Tsohon-Djapa de língua katukina, além dos chamados grupos “isolados” cujas línguas não são até então conhecidas⁵.

Pelo menos nos últimos dois séculos ocorreram na região inúmeros episódios de guerras cujas histórias são contadas hoje em dia com gosto, especialmente pelos homens e mulheres mais velhos. Estas histórias nos transmitem muito da forma como os próprios indígenas conceitualizam as diferenças entre os povos, e como os definem. Os conflitos ocorridos no passado podem ser abordados como eventos que atualizam relações que incessantemente fazem e desfazem coletivos. No presente, tais relações articulam-se àquelas com as quais o Estado se engaja com os povos indígenas, marcadas pela gestão de um território com limites físicos definidos por lei, pela conformação de “identidades étnicas”, pelas relações de produção capitalistas. Se as guerras contadas por essas histórias não podem mais ser realizadas, outras formas de ação política indígena continuam o seu trabalho de multiplicar as diferenças. Mesmo se atualmente encontra-se em curso a conformação de identidades coletivas enquanto “etnias”, articulada ao multiculturalismo do Estado, estão também em operação mecanismos de diferenciação que conspiram contra a cristalização de fronteiras “étnicas”, “culturais” ou “linguísticas” com as quais insistimos em definir grupos.

Antes de mostrar mais de perto a cartografia das relações que essas narrativas de guerra projetam, gostaria de deixar claro porque uso a noção de “conjunto” no título, e como através dela procuro constituir o objeto deste estudo. Peter Gow, em um texto recente (2014), se contrapõe ao método de comparação tal como estabelecido pela antropologia estrutural-funcionalista, que define seus objetos por fronteiras culturais e linguísticas tomadas como tal *a priori*. A proposta de Gow é justamente estudar o que se passa nesses limiares: “social anthropologists could abandon the concept that linguistic and cultural thresholds are merely the boundary conditions of discrete objects, and see them as the *loci* of specific kinds of social relations.”

Evocando o caso do baixo Urubamba (Peru) onde populações ashaninka e piro convivem há centenas de anos, o autor argumenta que entre elas são efetuados laços de parentesco e compadrio a despeito do fato de que seus respectivos sistemas de parentesco apresentam diferenças em aspectos importantes. Frequentemente homens e mulheres piro e ashaninka deparam-se com questões de tradução entre terminologias de parentesco estruturadas distintamente em cada sistema. No entanto, os indígenas concebem essas diferenças não como o que se passa entre dois “sistemas”. Piro e Ashaninka, para os indígenas, denominam populações com modos distintos de ser e fazer as coisas, com línguas, cosmologias, trajetórias históricas distintas, mas não “sociedades” enquanto totalidades delimitadas. “Social relations, for local people, are about how particular people choose to act towards others.” (Idem).

No exemplo que traz, o autor explica que entre os Piro os termos usados por ego para chamar siblings de mesma geração diferenciam-se por idade relativa (do falante e do re-

ferido), enquanto que entre os Ashaninka estes termos diferenciam-se pelo sexo do falante e do parente a que se refere. Algumas pessoas que têm parentes piro e ashaninka são chamadas alternadamente pelos dois tipos de termos, e na convivência cotidiana tais diferenças são obliteradas, pois o que importa é como se desenrolam as relações que entretêm entre si. As pessoas passam de um sistema a outro sem apagar as distinções entre eles e assim, ao longo do tempo, os sistemas terminológicos convivem mas não se fundem. Gow propõe então que a paisagem social do baixo Urubamba pode ser estudada como um “conjunto” (*ensemble*), conceito que recupera de Lévi-Strauss (1979). Assim, o objeto da comparação etnológica deixa de ser definido necessariamente por fronteiras culturais ou linguísticas dadas *a priori*, ou por limites geográficos ou regionais, pois os conjuntos são descritos como coextensivos a relações sociais entre pessoas e coletivos. Relações sociais que são relações de transformação, pois ultrapassam e compõem fronteiras (nós-outros, parentes-inimigos, vivos-mortos...) no lugar de dissolvê-las.

Nesses termos é que a pesquisa que venho desenvolvendo pode ser entendida como o estudo de “conjuntos”. Essa aposta parte da vontade de explorar as diferenças explicitamente marcadas pelos sujeitos em questão e estudar as relações de transformação que definem e redefinem os coletivos tal como os indígenas os concebem. O objeto desse estudo será, portanto, conjuntos compostos de relações e não de indivíduos, e os nomes de coletivos dados pelos indígenas (muitas vezes entendidos como “entônimos” ou nomes de “grupos”) serão tomados como referências a conjuntos de relações. A bacia do Javari se configura aqui como o ponto de partida por ser onde iniciei minha pesquisa (entre os Matses), mas é um lugar arbitrário de começo, um pouco como o M1 de Lévi-Strauss.

A seguir apresentarei algumas histórias de guerras ocorridas na bacia do Javari⁶ e então irei destacar alguns de seus elementos que nos permitem enxergar relações que vão compondo conjuntos. Assim, espero contribuir para a elaboração de uma teoria etnográfica sobre como se constituem e se diferenciam os coletivos indígenas na Amazônia Ocidental.

dēmushbo x camumbo

Alguns Matses consideram-se hoje descendentes de um grupo do qual a característica que mais destacam é a de que seus homens e mulheres usavam pequenos espinhos nas aletas nasais como adorno. Estes enfeites eram chamados *dēmush*, e o grupo denominado *dēmushbo* (*_bo* = coletivizador). Os Matses contam que os *dēmushbo* deixaram de usar esses enfeites depois de sua convivência com os chamados *camumbo* (*camun* = onça). Os *camumbo* conviveram com os *dēmushbo* por alguns anos, trocando visitas entre suas malocas e casando entre si. As línguas que falavam eram muito parecidas, eles se entendiam perfeitamente. Foi também a partir da convivência com os *camumbo* que os *dēmushbo* abandonaram o uso da zarabatana como arma privilegiada na caça, substituindo-a pelo arco e flecha. A tatuagem facial que é atualmente característica dos Matses também foi “ensinada” pelos *camumbo*. No livro de histórias narradas por Manoel Tumi, temos a informação de que os *camumbo*, assim como os Matses, realizavam os rituais dos espíritos cantores (*cuëdênquido*) e faziam a festa *macun aquec* (Jiménez et al., 2014:83).⁷ Manoel Tumi conta assim uma visita dos *camumbo* aos *dēmushbo*:

Mientras los Camumbos estaban sentados hablando así con sus paisanos, los Dēmushbos sirvieron carne de sajino a los Camumbos para que coman. Pensando que comerían de la misma manera que ellos, dejando partes de la pierna para comer luego, los Dēmushbos les sirvieron todo el sajino. Cuando les sirvieron la comida de esa forma, los Camumbos comieron todo, hasta dejar solamente los huesos. Mientras estaban comiendo de esa manera los Camumbos, un Dēmushbo dijo: “¿ya? ¿A qué hora van a terminar de comer?” Cuando estaban esperando diciendo: “¿ya?”, los Camumbos dijeron: “aquí está lo que ustedes sirvieron. Vengan a llevarse lo que ustedes sirvieron, porque ya hemos comido. Aquí están los huesos”. Al ir donde estaban diciendo: “aquí están los huesos”, vieron que los Camumbos habían solamente los huesos de lo que los Camumbos habían comido completamente. Al ver que habían comido dejando solamente los huesos, un Dēmushbo dijo: “así no se come. Se come dejando un pedazo”. Después de comer de esa manera y dormir ahí, los Camumbos se fueron a su casa. Los Camumbos y los Dēmushbos vivían visitándose después de que se habían ido a sus casas. Así contaron sobre cómo se encontraron los Dēmushbos con los Camumbos. (Jimenez et al., 2014:25-26).

Também segundo Manoel Tumi, depois de conviverem por um tempo, os *dēmushbo* brigaram com os *camumbo* quando um *xamã* enfeitiçou um homem *camumbo*³:

Contaban que aunque el Camumbo les había enseñado a usar flechas, un Dēmushbo había embrujado a un paisano del que les había enseñado. Ya que le había embrujado a su paisano, de venganza los Camumbos habían picado con flecha a otro Dēmushbo. Después de ver que flecharon al Dēmushbo, uno de los Camumbos vino a avisarle a su paisano, diciendo: “flecharon al que intercambiaba su esposa contigo”. Cuando vino a contarle eso, su paisano Camumbo le dijo lo siguiente: “¿Dónde está la mujer que tú deberías haber agarrado cuando ustedes mataron a su marido? Debemos pensar en las mujeres cuando pensamos en la flecha que afilamos. ¿Dónde está la mujer que durmió conmigo, la que tú deberías haber agarrado cuando ustedes mataron a su marido?” Contaban que después de que se pelearon picándose con flechas, se separaron los Dēmushbos, sin visitarse más con los Camumbos. (Jiménez et al. 2014:67)

Apesar da separação após esse conflito, homens e mulheres *dēmushbo* e *camumbo* tiveram filhos, e entre os Matses atuais há pessoas que em alguns contextos se identificam como descendentes de um ou outro povo.

mayu x taëmido

Em determinada época, antes do contato com os missionários do Summer Institute of Linguistics, os responsáveis pela chamada “pacificação” (Matos, 2014), os Matses viviam entre os rios Jaquirana e Curuçá. Ali chegaram os *taëmido* (“os de águas abaixo”) subindo o Jaquirana⁹. Mateus Mayoruna narrou para mim a história dos *taëmido* dessa forma:

Dashe era de um povo que vivia a jusante de onde viviam os Matses na época. (...). Seu povo era chamado taëmido (...), ou camumbo (...). Eram chamados camumbo por seu hábito de comerem carne de onça. Como eles tinham o conhecimento das plantas medicinais que os protegiam dos mayan (espíritos) de todos os animais, eles podiam comer até mesmo carne de onça.

Dashe foi viver entre os Matses com sua mulher Bëso – uma mulher já velha – e seus dois filhos. No tempo em que esteve com os Matses ele ensinou como usar as plantas medicinais [neste], para que pudessem comer vários animais: onça, anta, macaco barrigudo, macaco preto, paca, e vários outros. Ele também ensinou os Matses a usar plantas medicinais para fazer mal aos outros. Por isso, os Matses não permitiam que ele fosse embora, pois tinham medo que longe deles ele pudesse fazer feitiços contra os Matses.

Certo dia Dashe foi pegar ovo de tracajá com sua mulher e seus dois filhos. Quando ela cozinhava na praia, ela foi atacada por um homem de outro povo, um povo desconhecido dos matses, um mayu. O mayu matou a mulher e um dos filhos de Dashe. Dashe tentou protegê-los, mas também foi morto pelo mayu. O mayu levou a cabeça de Dashe, pois eram índios que usavam dentes de matses para fazer o raspador de cipó. O filho de Dashe que conseguiu sobreviver ao ataque foi viver novamente com seus parentes rio abaixo, deixou os Matses. Nacua, o homem matses que havia levado Dashe para viver entre seus parentes, e que mais aprendeu com Dashe sobre as plantas medicinais, foi atrás desses mayu para se vingar da morte de Dashe.¹⁰

Os *taëmido* são chamados também de *camumbo*, mas os Matses afirmam que estes não são os mesmos *camumbo* que guerrearam contra os *dëmushbo* no episódio relatado acima. Os *taëmido* também falavam uma língua inteligível para os Matses.

Matses x mayu

Como vimos na narrativa acima, os Matses se referem a muitos povos com os quais tiveram contatos ao longo da história como *mayu*. Em sua acepção mais geral podemos traduzir *mayu* por “inimigos”. Tal termo é mais propriamente usado para designar povos cuja a fala não é inteligível para os Matses. Há, no entanto, um grupo específico que os Matses chamam de *mayu*, que seriam aqueles dos quais se derivou essa denominação para os outros povos inimigos.

No início do século XX, vários coletivos que os Matses de hoje identificam como seus antepassados viviam em igarapés próximos às margens do Jaquirana, quando caucheiros e seringueiros não indígenas alcançaram essa região. Devido aos conflitos que passaram a ocorrer (as famosas “correrias” realizadas pelos brancos), esses grupos Matses migraram para a região do interflúvio do alto Galvez e alto Choba, encontrando lá malocas e habitações *mayu*.¹¹

Manoel Tumi (Jiménez et al, 2014:112) conta que os Matses passaram algum tempo roubando as macaxeiras nas roças dos *mayu*, pois não possuíam roças por estarem fugindo dos não indígenas. Em uma dessas empreitadas, os *mayu* mataram duas mulheres matses e deixaram apenas seus corpos sem suas cabeças.¹² Esse episódio desencadeou um conflito que resultou no extermínio quase completo dos *mayu*, restando apenas algumas mulheres que foram tomadas como esposas pelos guerreiros matses. Muitos homens e mulheres matses dizem hoje serem descendentes de *mayu* e em muitos contextos se identificam como *mayu*. Alguns afirmam até que o etnônimo Mayoruna, usado por alguns brancos e algumas vezes por órgãos estatais para identificar os Matses, advém do fato de terem “se misturado” com os *mayu*.¹³ Os *mayu* não usavam arcos e flechas, somente lanças para caçar, e ensinaram aos Matses como fazer e usar as lanças feitas de tronco de paxiúba que estes últimos usam atualmente.

O linguista David Fleck, que pesquisou as línguas faladas por cativos entre os Matses mostra que os *mayu* eram muito provavelmente falantes de uma língua da família Arawak e certamente não Pano (Fleck, 2007b).

Matses x Kulina-Pano

Atualmente há um povo conhecido como “Kulina-Pano” ou “Kulina do Curuçá”, também falante de uma língua Pano Setentrional. Como vem demonstrando a pesquisa de mestrado de D’Ávila (2017), a denominação Kulina-Pano é usada como etnônimo por pessoas que se diferenciam em pelo menos dois conjuntos distintos, os *mawi* e os *kapishtana*. *Mawi* e *Kapishtana* são os nomes próprios dos homens mais velhos de cada um destes coletivos composto por seus familiares. Por volta da década de 1940, os Matses atacaram as malocas dos *mawi* e dos *kapishtana* e capturaram várias de suas mulheres. Antes de serem massacrados pelos Matses, os *mawi* viviam no igarapé São Salvador e os *kapishtana* viviam no igarapé Pedro Lopes. Segundo D’Ávila, entre os dois conjuntos havia casamentos e realização de rituais em comum (os “rituais de visita” dos quais trataremos adiante), porém eles se identificavam como coletivos distintos, entre muitas outras coisas, pela forma como se adornavam. Ainda de acordo com D’Ávila, os *mawi* e os *kapishtana* se diferenciavam em termos do dualismo *ayacobo* e *tsasibo* (sobre o qual falaremos mais adiante). Os *mawi* seriam *ayacobo* e os *kapishtana* *tsasibo*.

Fleck (2007a) realizou comparações entre listas de palavras colhidas com mulheres capturadas pelos Matses e seus descendentes, e concluiu que no escopo da língua Kulina-Pano há pelo menos três dialetos, aos quais denomina “*Mawi*”, “*Chema*” e “*Kapishtana*”. Segundo o linguista, que considera cada dialeto como sendo de um subgrupo distinto, os *Mawi* teriam se separado dos *Kapishtana* entre 1920 e 1930. As pessoas vindas do grupo

Chema, ainda segundo Fleck, não conheciam os Mawi nem os Kapishtana antes de se encontrarem nas malocas dos Matses levadas como cativas. Os Chema tampouco sabiam da existência dos outros dois grupos Kulina-Pano. Assim mesmo, Fleck considera os Chema como subgrupo Kulina-Pano pelo fato de que as cativas vindas dos três grupos, ao se conhecerem, consideraram que falavam “a mesma língua”, com poucas diferenças entre si, e as comparações lexicais realizadas por Fleck o confirmam. Ou seja, o critério de Fleck para considerar os Chema, Mawi e Kapishtana como subgrupos Kulina-Pano é linguístico. Do ponto de vista de como os cativos narram suas histórias, antes de sua captura pelos Matses, os *chema* (chamados pelos Matses de *dēmushbo*, ver mais adiante) não possuíam relações com os *mawi* ou os *kapishtana*, enquanto que estes dois últimos realizavam entre si uniões matrimoniais e rituais em comum.

Matses x *dēmushbo*

Aproximadamente no início da década de 1940, um grupo Matses que vivia entre o Rio Negro e o igarapé Lobo atacou uma maloca de um povo que foi chamado por eles de *dēmushbo*. Segundo os próprios Matses, estes *dēmushbo* não eram os mesmos que lutaram contra os *camumbo* (conflito do qual tratamos mais acima) e destes últimos “aprenderam” a usar a tatuagem característica dos Matses atualmente. A guerra entre *dēmushbo* e *camumbo* contada na primeira história foi muito anterior ao ataque matses aos *dēmushbo* dos quais tratamos agora.

Este grupo era também chamado de *dēmushbo* por possuírem os *dēmush* e muito provavelmente seria aquele denominado “Chema” por Fleck. Eles viviam em uma maloca entre os rios Curuçá e Pardo quando foram atacados pelos Matses na década de 1940. O conflito se deu quando um grupo de Matses saiu para caçar e encontrou um tapiri feito por outros índios. Depois de procurar os donos do tapiri e não os encontrar, esses matses decidiram fazer uma roça no local, que já era conhecido por eles, pois já haviam ocupado no passado. A intenção era achar os donos do tapiri e roubar suas mulheres.

Vivendo por um tempo ali, os Matses encontraram uma maloca do grupo que procuravam, em um igarapé afluente do rio Pardo. Lá mataram muitos homens e roubaram mulheres. Depois de outros conflitos com os sobreviventes, os Matses acabaram por matar quase todos eles, ficando com algumas de suas mulheres.

Um homem *dēmushbo* foi poupado e passou a viver com os Matses, segundo me contou Raimundo Mëan (pesquisador e professor matses). Ele era pajé. Um homem matses – pai de um cacique vivo hoje, chamado Pëmën – queria adquirir o conhecimento xamânico que possuía o *dēmushbo*, e passou a aprender suas técnicas. Outro matses decidiu então matar o velho *dēmushbo* para impedir o pai de Pëmën de se tornar xamã.

Uma senhora *dēmushbo* que era menina na época em que os Matses os atacaram e foi capturada por um guerreiro matses me contou que seu povo também se dividia entre *macubo* e *tsasibo*, e que ela era *macubo* (aqui novamente trata-se do dualismo característico dos povos da região, que será abordado mais adiante). Seus parentes usavam cabelos compridos, e além dos *dēmush*, o *paud*, adorno de orelha feito de conchas, tal como usam os Matis atualmente.

dëshan nikitbo x tsawesbo

A história a seguir me foi contada por Tuman, uma senhora matis que se diz *tsawesbo*, segundo ela porque a avó materna de sua mãe era *tsawesbo*. *Dëshan nikitbo* (“os de águas acima”) é uma forma de os Matis referirem-se a si mesmos (Erikson, 1996). *Tsawesbo* pode ser traduzido como “povo-tatu”.

Segundo me contou Tuman, um homem *tsawesbo* vivia entre os *dëshan nikitbo* na cabeceira do Coari (margem direita). Ele se chamava Punu Punu. Certa vez houve um desencontro entre ele e os *dëshan nikitbo*, que o mataram. Um de seus filhos e sua mulher (também *tsawesbo*) sobreviveram. Sua mulher se chamava Unan. Depois da morte de seu marido, Unan foi andando até a maloca de seus parentes, os *tsawesbo*, e lhes contou o que havia acontecido. Vários homens *tsawesbo* foram até a maloca dos *dëshan nikitbo* para vingarem a morte de Punu Punu. Quando os *tsawesbo* chegaram, os homens *dëshan nikitbo* haviam ido caçar, e na maloca havia poucos homens e muitas mulheres. Os *tsawesbo* mataram então muitas mulheres *dëshan nikitbo*, apenas quatro sobreviveram ao ataque.

Durante a pesquisa nas aldeias matis não consegui informações precisas sobre onde se localizava a maloca dos *tsawesbo*, soube apenas que ficava próxima ao rio Ituí. Arisi (2007: 220 e 221) afirma que os *tsawesbo* seriam os Matses ou uma “parcela desses que vivia há cerca de 80 anos atrás pelo lado oeste do Ituí”.

Também me foi dito por Tuman e Xaua (a jovem matis que me ajudou a traduzir a narrativa acima) que os *tsawesbo* seriam antepassados dos atuais Matses. A identificação que os Matis fazem entre os *tsawesbo* e os Matses atuais foi justificada por elas pelo fato de que os nomes das mulheres *tsawesbo* que se casaram com os *dëshan nikitbo* eram semelhantes aos nomes das mulheres matses atuais (citaram os nomes como Unan, Uasa).

Procurei confirmar com alguns informantes matses se esses *tsawesbo* dos quais falavam os Matis poderiam ter sido parte de alguns dos povos capturados pelos Matses. Em uma conversa com Raimundo Mëan, ele apresentou sua hipótese de que o grupo chamado *tsawesbo* pelos Matis seria os Kulina-Pano que viviam no igarapé São Salvador quando sofreram um ataque dos Matses na década de 1940, os *mawi*.

Os *mawi* falam uma língua muito próxima a dos Matis, e possuem adornos corporais semelhantes aos dos Matis (usavam *piskare*, *zarabatanas*, etc.). O fato de hoje em dia os Matis identificarem os *tsawesbo* com os Matses atuais provavelmente tem relação com a captura dos Kulina-Pano pelos Matses, e também por esses Kulina-Pano viverem quase todos juntos aos Matses atualmente.

Matis x Korubo

Segundo Erikson (1996:61), os Korubo e os Matis se enfrentavam frequentemente no começo do século XX, mas, depois de cerca de cinquenta anos, os últimos renunciaram às hostilidades e foram progressivamente se dirigindo à região sul do território em que viviam (do médio para o alto rio Coari e rio Branco, o primeiro afluente do Ituí, o segundo do Itaquai). O único conflito contra os Korubo que me foi narrado pelos Matis teria ocorrido nas primeiras décadas do século XX. Durante esse ataque os Matis capturaram duas me-

ninas korubo que depois se casaram entre seus captores, e das quais descendem muitos Matis.¹⁴ Atualmente, os descendentes matis dessas meninas korubo também se declaram korubo em certos contextos.

Ainda segundo Erikson (1996:83), os Matis usariam a autodenominação *dëxan nikitbo* (“os de águas acima”) justamente para diferenciarem-se dos Korubo, pois nas concepções matis, os Korubo estariam a jusante não só fisicamente, mas também de acordo com uma filosofia segundo a qual o rio acima seria a direção do porvir, de forma que os Matis teriam uma relação de senioridade para com os Korubo. Na aldeia matis Tawayá, um senhor chamado Txema contou como aconteceu o rapto de duas meninas korubo¹⁵.

Xapu Sibó [pai de Txema], outro Xapu Sibó, Makë Tsiken, Damë Ibi, Damë Kasi, Pixi Kata, Dani, Bëso foram os Matis que chegaram até o grande tapiri onde viviam os korubo, no encontro das cabeceiras dos rios Bukuak [afluente da margem esquerda do rio Branco] e Todawak [margem direita do Coari]. O grupo matis saiu de Ininua Siadbote Maë [segundo Tuman, essa roça ficava no igarapé ateya, afluente da margem esquerda do Coari].

Os Matis acharam o tapiri dos Korubo, eram dois tapiris, um encostado no outro [um perpendicular ao outro]. Um era menor e outro maior. O maior tinha duas portas laterais e uma porta dianteira e outra traseira, como a maloca matis.

*De manhã cedo os Matis cercaram o tapiri, nas quatro portas do tapiri. Então esperaram os Korubo sair. Nesse tapiri grande, os Matis só esperavam. Os Korubo não saíam, então outros Matis começaram a flechar em um tapiri pequeno. Eles começaram a flechar os korubo quando um dos korubo estava ralando o cipó *tatxik* para tomar. Um matis queria matar esse korubo que estava ralando cipó, o outro falou que não era pra matar naquela hora: “Espera ele fugir, a gente fez feitiço [xo] pra ele morrer sozinho.”*

Então os Matis começaram a atacar os korubo, flechando. O guerreiro começou a gritar “eheheh” e então os Matis que estavam no tapiri grande escutaram. Os korubo do tapiri grande começaram a gritar que estavam matando seus parentes. Aí teve um silêncio.

Os Matis que estavam cercando o tapiri grande estavam ainda esperando, quietos. Os Matis ficaram com medo, “Será que eles vão pegar a arma deles para atacar nós?” Estavam esperando. “Como será que esses korubo vão fazer?” Os Matis que estavam esperando na porta de trás começaram a flechar os korubo.

*(...) Depois uma menina fugiu e encontrou a matxo [mulher velha] matis. Ela pensou que era avó dela “Cun *txitxi* me pega, o matis tá me matando”. Ela tinha uns 9, 10 anos. Aí a matxo pegou. Ela veio sozinha pra encontrar a matxo. Os descendentes dela estão hoje em dia em Tawayá. (...)*

A outra menina era pequena tinha uns 4-5 anos. Ela andava mal, não tinha muita saúde, estava doente. O pajé matis depois de pegar ela curou,

deu remédio do mato, aí que ela cresceu. Os descendentes dessa mulher estão hoje no Bukuak. (...) Assim que meu pai contava. Assim que a gente matou os korubo e assim que a gente pegou as mulheres.

Caminhos e malocas

Essas histórias nos falam de uma variedade de coletivos cuja unidade temporária se definia pelo morar ou caminhar junto. Trocavam visitas, tecnologias de fabricação e uso de artefatos, de adornos corporais, de armas de guerra, de xamanismo. Efetuavam alianças e relações de parentesco, e depois hostilidades, agressões de feitiço, vingança, tornando-se inimigos entre si.

Esses eventos desenhavam uma paisagem de caminhos e trilhas na floresta, que eram feitos e refeitos de tempos em tempos. A ação de percorrer trilhas para caçar ou coletar é definida pelos narradores matses, matis, kulina-pano pelo verbo *capuec* (literalmente “caminhar”). *Capuec* abarca o sentido de viajar, andar, caçar, coletar e de vivência na floresta. Mesmo hoje com aldeias mais fixas, muitas famílias ou grupos de famílias realizam essas expedições durante semanas (ver Erikson, 1996, Matos, 2009 e 2014). Segundo Oliveira (2009:23), os Korubo contatados pela FUNAI em 1996¹⁶ também realizam expedições de caça desse tipo. Essa prática é definidora da vida social desses povos.

Durante as longas caminhadas, os tapiris são frequentemente erguidos em capoeiras antigas ou locais conhecidos que já foram habitados pelos antepassados. No passado, essas longas expedições podiam resultar na constituição de uma nova moradia (maloca ou tapiri) por aqueles que caminhavam, também em locais já conhecidos. Atualmente os conjuntos de caminhada costumam voltar mais frequentemente para a aldeia de origem já que, entre outros trabalhos, a inauguração de uma nova “aldeia” propriamente dita dependerá também da extração de benfeitorias dos órgãos públicos: rádio, escola, posto de saúde, etc.

A ocupação cíclica do espaço ao longo do tempo é marcada na toponímia. Os nomes dos lugares de passagem ou moradia tais como as roças, os canamãs¹⁷, os igarapés e rios são dados a partir de eventos que ali ocorreram na passagem do grupo. Como, por exemplo, o igarapé nomeado pelos Matis *Inkodotëkte*: “igarapé onde mataram o macaco com rabo torto”, ou a roça antiga *Kasi Usutkit*: “onde o cacique Damë Kasi foi enterrado” (Matos, 2015). Na medida em que as histórias de ocupação dos lugares são contadas e fazem parte da memória coletiva, esses nomes são também ensinados às gerações mais novas, mesmo se eles não conheceram pessoalmente aquele lugar. Quando vão deixando de andar em certos locais e deixando de conhecer os nomes dados por aqueles que andaram ali há muito tempo, esses nomes vão sendo trocados pelos que andam agora, marcando eventos mais recentes. Por exemplo, é o caso de *Joao Kulina Mëwë Txokit* “onde João Kulina achou um canamã”, igarapé nomeado assim pelos Matis na época do contato com a FUNAI (João Kulina é um funcionário da FUNAI que participou dos primeiros contatos da FUNAI com os Matis). Como relatou Makë “Grifo”, um ancião matis, quando perguntei os nomes de alguns igarapés perto da aldeia em que ele vive atualmente: “quem sabe esses nomes agora são os mais novos, eu não caço mais (...), são eles que sabem os nomes desses igarapés e

canamãs” (Matos, 2015). Vemos que os lugares considerados mais “antigos” vão trocando de nome de acordo com os eventos das novas andanças que são por lá realizadas. Essa toponímia que se renova de tempos em tempos acompanha a fluidez da constituição dos caminhos e dos lugares de parada ou de moradia.

Segundo os Matses, antes de se estabelecerem em aldeias a partir da convivência permanente com os não-índigenas, da década de 1970 em diante, seus antepassados andavam com muito mais frequência se mudando sempre e constituindo novas roças. No centro das roças, construía imensas malocas (*shubu*). Cada maloca era dividida longitudinalmente por um corredor, que começava com uma abertura frontal e terminava com uma abertura posterior. Havia também aberturas laterais, na altura da metade do comprimento da maloca, uma de frente para a outra. Nos dois lados separados pelo corredor longitudinal ficavam os compartimentos familiares, onde dormia cada homem com suas mulheres e filhos. Esses compartimentos eram chamados *quene*, o mesmo nome da esteira de palha trançada que separava os compartimentos uns dos outros, reservando de olhares alheios o espaço de cada família nuclear.

Geralmente cada maloca tinha um grupo de irmãos como seus “donos” (*icbo*) e com eles viviam suas mulheres, filhos, noras e filhas não casadas. Eram, portanto, preferencialmente patrilocais¹⁸. Quando se estabelecia uma aliança entre dois conjuntos de donos de maloca (*shubu icbo*) diferentes, e havia casamentos entre eles, suas malocas eram construídas próximas. Apesar dessa preferência patrilocal, era comum que um jovem homem que pretendia se casar passasse um tempo na maloca de seu sogro para “acostumar” a mulher a dormir com ele, antes de levá-la viver consigo. Também era comum um homem levar de outra maloca aliada a filha de um cunhado – portanto sua sobrinha uterina¹⁹ – ainda criança, para criá-la e “acostumá-la” (*queneua*). O termo *queneua* é geralmente traduzido pelos Matses para o português como “acostumar” ou “amansar”. Ele denomina o processo das mulheres acostumarem-se a viver com os familiares dos maridos (assim como das cativas a viverem entre os captores), e é relacionado ao termo *quene* que designa o lugar de dormir da maloca. Quando crescia, a menina levada para a maloca do sogro estava pronta para ser dada como esposa ao filho deste homem que a criou. Pelo que podemos apreender nas narrativas de guerra, os casamentos também aconteciam entre conjuntos que se nomeavam de forma distinta (como na história dos *tsawesbo*, contada pelos Matis, e dos *camumbo*, contada pelos Matses).

Atualmente entre os Matses, que vivem em casas do estilo regional (sobre palafitas e uma para cada família nuclear), os caciques das aldeias organizam a construção de malocas que muitas vezes não servem de moradia, mas de espaço comunitário para encontros diários, refeições coletivas, seções de aspiração de rapé. Nestas ocasiões, especialmente nas seções de rapé, os homens se sentam nos bancos paralelos feitos de troncos compridos de madeira maciça, roliços e bem polidos, que ficam dispostos perpendicularmente à direita e à esquerda da entrada, delimitando um corredor. Este espaço é chamado *nantan*, e é considerado eminentemente masculino. Lá comentam os acontecimentos do dia, planejam viagens às cidades ou expedições de caça, conversam sobre as decisões a serem tomadas em relação a diversos assuntos (por exemplo, a próxima eleição dos representantes para a organização indígena, as demandas que os caciques necessitam fazer em relação aos funcionários da Funai ou “da saúde”, etc.). São momentos de aprendizado para os homens mais novos. Eles aspiram rapé de seus parentes mais experientes e escutam re-

comendações, lições de como fazer bem seus trabalhos. Os velhos contam mitos e casos de antigamente, narrativas sobre os grandes homens do passado, os grandes guerreiros que percorreram enormes distâncias, mataram muitos e roubaram muitas mulheres. Enquanto há essa troca de experiências entre os homens mais velhos e mais novos no *nantan*, as mulheres conversam entre si na parte posterior da maloca, e da mesma forma trocam relatos de experiências pessoais e também narrativas de outros tempos. Assim, as malocas são ambientes que promovem o encontro entre os corresidentes e reforçam os laços afetivos, políticos, de parentesco.

Ao mesmo tempo, a maloca está aberta à ocupação provisória de estrangeiros: outros indígenas, espíritos, ou qualquer um que a visite. Tanto no passado como em encontros atuais entre povos e aldeias distintos é possível perceber a importância da etiqueta no recebimento de visitantes de uma maloca. Logo na chegada, aos visitantes são oferecidas vasilhas cheias de mingau de banana para matar sua sede e fome da viagem. Esse ato faz parte da etiqueta do anfitrião, e é também um ato de “adoçar” o visitante, enfraquecendo sua potência guerreira, já que bebidas doces enfraquecem as afecções predadoras de um corpo “amargo” (Matos, 2012, 2014). Um convidado mal-intencionado (com intenção de enfeitiçar alguém, por exemplo) já na chegada é assim dissuadido.

Os homens que chegam são convidados a se sentarem no *nantan* para serem servidos de bebidas doces e comida. Enquanto isso, as mulheres e crianças visitantes se juntam às mulheres e crianças anfitriãs, e fazem suas refeições sentadas em esteiras no chão, mais próximas da abertura posterior da maloca. É nesse espaço que as mulheres cozinham, comem, e é pela abertura posterior que elas entram e saem no dia-a-dia. A maloca possui, portanto, uma parte de trás feminina, e a parte da frente masculina. É interessante notar que também as carnes de caça são distribuídas assim: os membros superiores dos animais caçados (*podo*) são dados pelo caçador a seus parentes masculinos (pais, tios paralelos, tios maternos) enquanto os membros inferiores (*nidte*) são dados para as mulheres parentes do caçador – mãe, filhas. Já a cabeça (*mapi*) e o tronco (*dada*) ficam na casa do caçador. Vemos que há uma associação do feminino ao que é posterior em relação ao masculino.

Além ser dividida em uma espacialidade masculina e outra feminina em seu interior²⁰, as malocas da região têm uma estrutura análoga a do corpo das pessoas e animais. Por exemplo, entre os Matses, os quatro pilares principais, que ficam dois na parte anterior e dois na parte posterior, os chamados *buintad*, são os braços (*podo*) e pernas (*nidte*) da maloca. Sobre esses pilares estão sustentados os caibros laterais chamados *shitodo* (“costelas”). A cumeeira, *macano*, é sua espinha dorsal (*cacho*), a abertura frontal (*shëcuë*) é a boca, a abertura posterior é o ânus. As esquadrias frontais (acima da abertura frontal) são os ombros. A forma do corpo (*dada*) é reduplicada na arquitetura da maloca. Assim também são pensados os rios, os objetos, os animais. As cabeceiras e águas acima, *dëbiatemi*, remetem a *dëbi*, que significa “nariz”; *taëmi*, “águas abaixo” são nomeadas como a base do corpo, os pés: *taë*. O leito dos rios, os troncos das árvores, o tronco de pessoas e animais, a parte principal ou a base dos artefatos e objetos, são chamados *dada* (tronco, corpo). Os galhos das árvores, as asas das aves, os membros superiores dos animais e pessoas são chamados *podo*. O conjunto de conceitos nativos que traduzimos por “corpo” remete àquilo que dá forma aos seres viventes, humanos e não-humanos. É quase como se pudéssemos traduzir por “forma”, no sentido de que é o que particulariza, torna visível (Matos, 2014).

No caso da maloca, ela tem a forma-corpo e abriga corpos em seu interior. A reduplicação corpo-maloca, estudada por Cesarino (2011) entre os Marubo, está também pressuposta na cosmologia dos povos tratados aqui: tanto a maloca é um corpo coletivo, como todos os coletivos do cosmos têm suas próprias malocas. A maloca característica de cada coletivo, como seus adornos, sua culinária, sua língua, o diferencia em relação aos outros. A maloca é como um corpo que singulariza uma coletividade.

Nos mitos, a aquisição de outro *habitus* na convivência com estrangeiros é traduzida por uma mudança de habitação. Muitos mitos matses, matis, korubo e kulina-pano apresentam o tema de um herói cultural que é adotado ou capturado por povos-animais-espíritos e assim vai viver na maloca desses povos. Lá o personagem passa a morar com esses seres dos quais se torna parente, a comer o que eles comem e assim vai deixando de ser *matses* (gente). Geralmente os mitos contam o regresso desses heróis à maloca de origem, com poderes sobrenaturais ou novos hábitos adquiridos pela familiarização com os animais-espíritos em questão. É mesmo processo de *queneua*, “acostumar-se”, tratado mais acima.

A paisagem de caminhos e malocas é também a dos transe xamânicos, das expedições que realizam os espíritos auxiliares do xamã para buscarem os agentes patogênicos e recuperarem de volta as almas das vítimas de feitiços (Matos, 2014). É muitas vezes a mesma dos sonhos que prevêem a doença e a morte eminente. Como apontou Cesarino para os Marubo, os caminhos e malocas são os elementos principais de “cartografias do cosmos” (Cesarino, 2013) traçadas pelas imagens xamânicas. Vale reproduzir aqui um trecho da descrição feita por Cesarino, por sua analogia evidente com as imagens presentes nas narrativas de guerra:

Formado por diversos estratos celestes e terrestres (...) o cosmos é entrecortado por caminhos percorridos, seja pelos próprios duplos dos xamãs, seja pelos espíritos. A Morada Arbórea (*Tama Shavá*) é um panorama inesgotável de malocas e espíritos, todos eles distintos entre si, falantes de línguas próprias, portadores de padrões gráficos específicos, de atributos corporais e de conhecimentos diversificados. Na morada da Terra Morte (*Vei Mai Shavaya*, este nosso mundo) ou na Morada Subaquática (*Ene Mai, Shavaya*), onde vive, entre outras, a coletividade de espíritos das sucuris, os xamãs *romeya* (ou antes, seus duplos) estabelecem relações de parentesco, tomam esposas e têm filhos. (Cesarino, 2013:453).

Nas narrativas de guerra apresentadas sumariamente na primeira parte deste trabalho os encontros ou conflitos com povos distintos que resultam das andanças ou expedições de guerra são entremeadas por cenas de visitas à malocas estrangeiras. Como nos mitos, o narrador frequentemente destaca o estranhamento que sente os visitantes ou anfitriões no momento das visitas, especialmente no que diz respeito às diferenças nos “hábitos à mesa”. É o que nos traz o extrato da história da visita dos *camumbo* à maloca *dēmushbo* reproduzido no início, no qual o narrador fala do incômodo dos *dēmushbo* quando os *camumbo* comem tudo e não deixam o pedaço para os anfitriões, como mandaria a etiqueta. Essa passagem enfatiza a hostilidade e a diferença entre eles.

A maloca, portanto, é muito mais que um abrigo, ela dá forma a um coletivo particular perante os outros. Prova disso é o fato de que a construção das malocas entre os períodos de caminhadas era basicamente motivada pela realização de festas ou rituais voltados justamente para a recepção de estrangeiros. Entre os Matses, por exemplo, para a realização do ritual de visita dos espíritos cantores (Matos, 2014) era necessária a construção de uma nova maloca, pois os espíritos não chegariam em malocas feias e velhas. Mais que isso, a maloca tem parte na transformação que se dá entre os coletivos que se visitam. Nestes rituais que giram em torno da recepção de povos espíritos ou povos estrangeiros, o entrar e sair da maloca torna-se um jogo de fazer dos estrangeiros parentes e dos parentes estrangeiros.

Rituais de visita

A guerra não é o único modo de relação que ao mesmo tempo engendra, diferencia e conecta conjuntos. Há a alternativa diplomática, por assim dizer, que se realiza na troca de visitas, algo nada trivial para esses povos. Em toda Amazônia ocidental, e especialmente na região enfocada aqui, rituais de visita atualizam relações entre conjuntos que se consideram “parentes” entre si, ou mesmo entre considerados não-parentes e até mesmo que falam línguas distintas. O que denomino aqui “rituais de visita” são festins oferecidos para a recepção de visitantes onde se dá o consumo coletivo de bebidas vegetais fermentadas ou não, preparadas pelas mulheres, e de carnes de caças capturadas pelos homens. São ocasiões de troca de cantos, danças, desafios e brincadeiras sexuais. Essas visitas ritualizadas atualizam, ao mesmo tempo que utilizam como matéria prima, diferenças entre o masculino e o feminino e entre “parentes” e “estrangeiros”.

Uma das primeiras etnografias que destacaram e analisaram esses festins foi a de Siskind sobre os Sharanawa (Siskind, 1973). A clássica análise da “caçada especial” sharanawa colocou os rituais desse tipo no centro da discussão sobre a diferenciação de gênero²¹ na Amazônia. A caçada especial começa com as mulheres se pintando e desafiando os homens a irem caçar. Os homens saem em grupo para caçar, enquanto as mulheres ficam na aldeia preparando bebida de milho. Os homens voltam com largas quantidades de caça, e Siskind menciona que eles voltam cantando músicas kulina (Siskind, 1973:96). A autora conclui a respeito desse ritual que ele simboliza a estrutura econômica da sociedade sharanawa, baseada na “troca de carne de caça por sexo” entre homens e mulheres (Idem:103). Foge do nosso propósito a discussão dessa tese, já convincentemente contestada por Gow (1989).

Outra análise clássica de rituais de visita na região é a do *kachanaua* kaxinawa, realizada por Cecília McCallum (2001). Segundo a autora, os homens de uma das metades kaxinawa partem para uma caçada coletiva e depois retornam adornados, encarnando os *yuxin* (espíritos) das plantas cultivadas. Nas imediações da aldeia, mulheres da metade oposta se juntam aos homens também adornadas, ou seja, transformadas em espíritos estrangeiros. Os homens e mulheres da outra metade (a que recebe os visitantes na aldeia), cumprimentam estes últimos com a fórmula ancestral *aniwa chain*, ou “bem-vindo cunhado-primo cruzado”, o equivalente ao moderno *min ma juaí?* ‘você está chegando?’, na língua dos antigos, *xenipabu jancha*. (McCallum, 2001:140).

Os Kanamari, falantes de língua Katukina que vivem atualmente na Terra Indígena Vale do Javari (mas são originários da bacia do Juruá), realizam o ritual *hori*. No *hori* um “subgrupo” recebia outro com grandes quantidades de bebidas fermentadas de macaxeira e pupunha.²² Costa (2007:80) afirma que o encontro se dava principalmente entre dois chefes que, segundo o esquema sociocosmológico kanamari, englobavam os subgrupos como seu *_warah* (“corpo-dono”). Os visitantes e os anfitriões se referiam uns aos outros como *_tawari*. Afirma Costa (Idem: 81): “[a] relação *_tawari*, como a aquela entre cunhados, é caracterizada pela brincadeira (...)”. Também nesse ritual os conjuntos de visitantes e anfitriões de sexo oposto se engajavam em brincadeiras de cunho sexual e aconteciam relações sexuais entre pessoas de subgrupos diferentes. No entanto, ainda segundo Costa, o ritual não gerava casamentos pois os subgrupos eram endogâmicos. Costa afirma que “[o] propósito principal do *hori* era ver os *_tawari*, visitar suas aldeias e apaziguar possíveis ressentimentos: mas era também uma oportunidade de estabelecer novas relações” (Idem:79).

Erikson (2007) chama atenção para o termo *tawari* que é usado como um vocativo pelos Matis para seus espíritos *mariwin* e, reciprocamente, é o termo pelo qual os *mariwin* se dirigem aos Matis. Como demonstra o autor nesse artigo, os *mariwin* são ao mesmo tempo espíritos da ancestralidade e afinidade. Os *mariwin* são espíritos de mortos mais velhos vindos do mundo subterrâneo, que visitam a maloca Matis para fazer os jovens crescerem, açoitando-os. Na hipótese de Erikson (Idem) o termo *tawari* usado pelos Matis é de origem estrangeira, da língua katukina falada por grupos *dyapa* da região do Jandiatuba e Jutaí, que fica a leste da região tradicionalmente habitada pelos Matis. O rio Jutaí e o rio Jandiatuba ainda hoje abrigam grupos *dyapa* isolados, dos quais os Kanamari que hoje habitam a bacia do Itacoáí (rio que fica imediatamente a oeste desses dois rios citados) reconhecem a língua, adornos, malocas, como sendo destes subgrupos que compunham os conjuntos com a mesma estrutura *_warah* (corpo-dono-chefe), antes do contato permanente com os brancos.

Em 2015 recolhi depoimentos de homens e mulheres Matis afirmando que realizavam um ritual no qual as malocas recebiam espíritos cobertos por capas de envira que chegavam para cantar com as mulheres. Os Matis denominam esses espíritos *koxana*, claramente um cognato do *kohana*, nome pelo qual os Kanamari se referem a “seres celestiais vinculados ao destino post-mortem da alma” (Costa, 2007:270), que também visitam os vivos em suas aldeias (Idem:400). Segundo D’Avila (2017) os Kulina-Pano realizavam um ritual denominado *kuxana*, de visita de espíritos cantores cobertos de envira recepcionados pelas mulheres da maloca. No ritual dos espíritos cantores matses (os *cuedênquido*), estudado em detalhes em minha tese de doutorado (Matos, 2014), os homens *matses* são chamados pelos espíritos de *noshman*, termo que também não é de origem pano e tem um cognato na língua dos Kanamari: *nohman*, denominação que se dá aos principais cantadores dos rituais (Costa, 2007: 337).

Essas são algumas indicações de possíveis trocas que transpassam fronteiras linguísticas. Além disso, os exemplos aqui sumariamente descritos são ilustrativos das diversas maneiras de como a diferenciação nós-outros e entre gêneros se articulam nos rituais de visita. A análise de Siskind da caça especial sharanawa não explicita como a separação entre homens e mulheres no ritual produziria uma diferenciação sociocosmológica, segundo a qual conjuntos formados por mulheres e homens estariam se opondo também como

dois “povos” distintos. No entanto, o detalhe mencionado pela autora de que os homens voltam da caçada cantando músicas estrangeiras (músicas kulina) indica que a saída dos homens da aldeia para caçar durante vários dias produz também sua “estrangeirização”, tal como acontece na festa dos espíritos cantores matses e *mariwin* Matis, bem como no *kachanawa* Kaxinawa, no qual uma das metades encarna espíritos estrangeiros.

Esses rituais, tal como a guerra de captura de mulheres, parecem ser um eixo pelo qual configuram-se e reconfiguram-se conjuntos através de proximidades e afastamentos. Em alguns deles, através da comensalidade, da troca de alimentos em abundância e por vezes da consumação de atos sexuais entre anfitriões e visitantes, relações com estrangeiros eram atualizadas em parentesco. A potencial inimizade era “obviada” (Wagner, 1981: xv) em favor da afinidade. As “brincadeiras” parecem ser importantes aqui como método de transformar relações de potencial inimizade em relações jocosas, características do cunhadio ameríndio. Já nos rituais de visita em que não eram convidados conjuntos de parentesco distintos (como a caçada especial sharanawa, o *kachanawa* kaxinawa ou o ritual dos *cuëdênquido* matses), homens e mulheres encarnam conjuntos em oposição, diferenciam-se entre anfitriões e visitantes, afins são transformados em estrangeiros-espíritos.

Em suma, podemos dizer que esses rituais fazem parte da experimentação dos limites e ao mesmo tempo estabelecem ou atualizam as diferenciações homens-mulheres, nós-outros²³. Vemos a diferenciação entre gêneros se articulando à diferenciação parentes-estrangeiros na ação ritual, quando as passagens do parente ao estrangeiro, e vice e versa, se dão mediadas por ações e relações definidoras da afinidade entre os sexos como a jocosidade e as provocações sexuais, além da troca da carne de caça, que é fruto do fazer-ser masculino, pela bebida vegetal, fruto do fazer-ser feminino.

De parentes a inimigos, de inimigos a parentes

Mais acima afirmou-se que as malocas tinham como *icbo* (“donos”) quase sempre um grupo de irmãos. Suas esposas vinham muitas vezes de malocas aliadas, e os rituais de visita eram momentos propícios para a afirmação dessas alianças. A união matrimonial também se dava entre inimigos, pelo menos desde meados do século XIX, quando se tornou comum a prática de se raptar mulheres.

Conjuntos de parentesco podiam ser formados também entre malocas separadas (mas próximas). Entre os Matses, os parentes que viviam na mesma maloca ou em malocas próximas eram chamados pelo coletivo de referência como *cun matses* (“minha gente”). Outros conjuntos, de malocas que não eram considerados parentes eram considerados “outra gente” *matses utsi*. Já os “outros genéricos”, dos quais eram conhecidos apenas os indícios da existência ou dela apenas se suspeitava e, portanto, não era possível nomeá-los segundo alguma característica específica – tal como foram nomeados os *dëmushbo*, os *tsawesbo*, etc. – eram chamados *dada* pelos Matses e *nawa* pelos Matis. Atualmente os não-indígenas são também denominados *nawa* ou *dada*. Notemos que *dada* é cognato do termo evocado mais acima, que designa “tronco”, “leito de rio”, etc. Designa também “homem”, por oposição à mulher, *chido*. Aqui também ele guarda esse sentido do que dá a forma principal ou basilar dos seres e das coisas.

Dentro do espectro dos considerados *matses utsi* (os outros com os quais possuo relação de aliança ou guerra) pode ser ativado um dualismo que se replica a cada relação estabelecida entre dois conjuntos. Como fica claro em algumas passagens das histórias de guerra apresentadas acima, interlocutores Matses, Matis, Kulina-Pano e Chema afirmam que seus povos estão divididos entre *tsasibo* e *ayacabo* (ou *macubo*). Vimos que os conjuntos *mawi* e *kapishtana*, que hoje formam o conjunto Kulina-Pano, dizem ser, respectivamente, *ayacabo* e *tsasibo* (os *mawi* são os *ayacabo* dos *kapishtana*, e os *kapishtana* são os *tsasibo* dos *mawi*).

Segundo Erikson (1996:93) entre os Matis há uma divisão geral dos viventes em duas categorias, *ayacabo* e *tsasibo*. Os *ayacabo* se associam aos padrões gráficos losangulares, ao doce, claro, novo, fermentado, feminino. Os *tsasibo* estão associados aos padrões gráficos do círculo, ao amargo, escuro, velho, seco, masculino. A denominação *ayakabo* serviria para designar os estrangeiros e descendentes de estrangeiros – ou seja, de mulheres de outros povos capturadas pelos Matis em guerras históricas – notadamente, os descendentes das mulheres Korubo capturadas no início do século XX e os descendentes dos *tsawesbo* citados acima. Assim os *ayakabo* encarnariam os “estrangeiros do interior”, um conceito importante na sociocosmologia de diversos grupos Pano. Afirma Erikson:

Poderíamos pensar que a presença dos *ayakabo* no interior resultaria de acidentes históricos, a saber a captura de estrangeiros que a assimilação precisaria de um certo tempo para se realizar totalmente. No entanto, seria melhor evocar a vontade tipicamente pano de dispor de estrangeiros entre si, portanto de se lembrar o maior tempo possível das origens estrangeiras de certos indivíduos. A recusa, ao menos simbólica, de integrar plenamente os descendentes de prisioneiros parece em todo caso mais remarcável já que os Matis perderam a memória da época que eles capturaram a mulher de origem *tsawesbo*, enquanto que o último ataque guerreiro contra os Korubo, segundo nossas estimativas necessariamente aproximativas, aconteceu em meados dos anos 20 desse século. (Erikson, 1996:98, tradução minha).

A classificação matis de todos os seres em *ayakabo* ou *tsasibo* corresponderia ao dualismo *macubo - tsasibo* presente na cosmologia matses. Entre os Matses os termos *macubo* e *tsasibo* conformam relações de oposição e complementaridade entre matses, animais e seres do cosmos. Atualmente denominam também dois conjuntos de parentes internos ao povo Matses.

Aqui não há espaço para tratar do dualismo *ayacabo-tsasibo* com profundidade, mas podemos vislumbrar que ele de certa forma difrata o triadismo *cun matses - matses utsi - dada* (ou *nawa*). Pois aqueles considerados parentes e/ou aqueles sobre os quais são contadas histórias de convivência ou guerra, e são nomeados de acordo com alguma característica que os particulariza, ou seja, os que passam a ser considerados *matses utsi* depois de conhecidos pelo grupo de referência, podem compor com este último a relação dualista na posição *ayacabo* ou *tsasibo*. Depois do estabelecimento de relações com os não indígenas e a etnicização dos coletivos, o dualismo *ayacabo-t-*

sasibo em seu aspecto sociológico tem se tornado “interno” às atuais “etnias” Matses, Matis, Kulina-Pano.

Já o espectro gradual de relações com a alteridade *matses – matses utsi – nawa* evoca o centrismo característico do modelo sociopolítico dos povos amazônicos proposto por Viveiros de Castro (2002). Ou ainda ressoa os sistemas de parentesco descritos como “dravidiano amazônico” (Viveiros de Castro, 1993) nos quais uma inflexão socioespacial concêntrica o distinguiria do dravidiano indiano, de estrutura diametral²⁴.

Overing (1975), em seu estudo pioneiro sobre o parentesco piaroa, postula que nos sistemas dravidianos amazônicos a relação de aliança simétrica engendra uma endogamia do núcleo de parentesco, que tende a tomar a aparência de uma consanguinidade fictícia, obtida pela obviação, graças a diversos procedimentos, dos laços de afinidade. A consubstancialidade engendrada na co-residência joga então um papel fundamental nessa equivalência entre convivência e consanguinidade.

Ao considerarmos as relações aqui tratadas diacronicamente podemos perceber diferenças estruturais – ou seja na forma que tomam as relações – entre este modelo e o que foi descrito acima. Vemos que os conjuntos de residência no Javari não eram endogâmicos e, do ponto de vista dos homens donos da maloca (irmãos de mesmo sexo), as relações de afinidade com as mulheres não eram englobadas pela consanguinidade, nem no “nível terminológico”, nem no “nível ideológico”. Mesmo vivendo junto, as mulheres que vinham de outras malocas eram *matses utsi* (por vezes *ayacabo* ou *tsasibo*). Aqui temos que separar cognação ou consanguinidade de convivialidade ou co-residência. Vemos que as relações de afinidade são aqui também equacionadas a relações de alteridade, no entanto, a cognação não é idealmente equivalente à convivialidade. Existem “estrangeiros”, “outros”, *matses utsi*, dentro do próprio conjunto de parentesco – assim como a maloca é feita para os visitantes. Do ponto de vista das mulheres cativas, por exemplo, seus “consangüíneos” viviam distantes.

A ênfase na afinidade e na origem estrangeira das mulheres corresponde à um possível aparentamento com estrangeiros, mesmo do ponto de vista dos homens, mas nas gerações futuras e pelas vias da afinidade. Atualmente, quando os descendentes das mulheres cativas encontram com pessoas de povos ou malocas das quais vieram suas mães ou avós eles conseguem retrazar seu parentesco com tais membros de outros “povos”, e estabelecer relações condizentes com esse parentesco. Como contou certa vez um jovem filho de uma mulher Kulina-Pano capturada quando criança por seu pai, um famoso chefe e guerreiro Matses: “eu sou Matses, mas tenho raiva dos meus pais (pai e irmãos do pai), pois eles mataram os parentes da minha mãe”. Os parentes da mãe desses descendentes de cativas são, portanto, inimigos dos parentes de seu pai, e a pessoa em questão pode se portar como parente ou inimigo, tanto em relação ao grupo no seio do qual foi criado, quanto ao grupo dos seus parentes matrilaterais. Assim as guerras de captura de mulheres projetavam para o futuro, e em um só movimento, a vingança e a aliança. Pois os filhos de cativas possuíam (e possuem) virtualmente entre os *matses utsi* primas cruzadas, ou seja, esposas potenciais, além de tios maternos, sogros potenciais.

Um recente conflito entre os Matis e os Korubo, ocorrido em dezembro de 2015, trouxe novamente à tona essa complexa dualidade parente-inimigo que compõe e de-compõe conjuntos no Javari²⁵. Depois da morte de três matis pelos korubo isolados, os Matis pas-

saram a exigir que a Funai realizasse o contato com esses isolados, mas desde que fosse intermediado por eles. Atualmente, com a convivência com os não indígenas e suas instituições, os tempos são outros e não há mais como manter as relações de guerra e vingança com os *matses utsi*, não é mais possível roubar mulheres dos inimigos. Ao contatar os Korubo junto com a FUNAI, os Matis poderiam apaziguar a raiva dos isolados, fazer com que eles se “acostumem” com os Matis e atualizem seu parentesco que é dado pela história de captura narrada acima. Como afirmam certos Matis em certos contextos, “eu sou Korubo”. O contato com a FUNAI intermediado pelos Matis lhes propiciaria atualizar uma forma de parentesco com os Korubo isolados sem a guerra, e ainda fazer deles os portadores – para os Korubo – dessa nova tecnologia social, o modo de vida junto aos não indígenas.

Por fim, cabe dizer que em muitas narrativas de guerra nos deparamos com o fato de que pessoas que se conheciam mas passavam muito tempo sem se ver, morando em malocas distintas, se visitavam com toda cautela como se estivessem diante de estranhos²⁶. Temos, em suma, um jogo entre aproximações que resultam na atualização de laços de parentesco, e afastamentos que fazem inimigos.

Mas, afinal, de que são feitos os conjuntos?

As histórias apresentadas aqui nos trazem a imagem de uma miríade de grupos locais interconectados pela guerra, que nos remete imediatamente à tese do “macro-conjunto Pano” de Erikson (1986, 1993). Para esse autor, entre os Pano as múltiplas unidades sociais são pensadas necessariamente como incompletas e as relações entre elas estariam orientadas por uma “belicosidade preferencial” e um “ecumenismo linguístico” que, juntamente com um sistema onomástico característico, favoreceriam a coesão do “macro-conjunto”. Ou seja, os grupos buscariam conflitos preferencialmente com outros do mesmo conjunto cultural para obterem cativas que seriam feitas cônjuges, ao mesmo tempo em que manteriam, a despeito de diferenças locais entre línguas e dialetos, uma vontade de comunicação que resultaria na proximidade linguística entre eles. Assim, se na escala local os grupos ou unidades sociais se complementam somente em arranjos históricos não permanentes – haveria a intrínseca necessidade dos outros para a reprodução sociológica do grupo – uma totalidade seria restaurada em nível “macro”, que corresponderia no limite ao conjunto de povos falantes de línguas Pano.

Essa pressuposição da necessidade de algum tipo de totalidade social que busca permanecer como tal nos obrigaria a deixar de lado os movimentos de diferenciação que as histórias indígenas nos apresentam. A ideia aqui é sair dessa armadilha. Pois essas histórias parecem nos dizer que a permanência do mesmo é algo impossível ou até mesmo não desejado, sendo a continuidade e o movimento alcançado apenas na diferenciação. É através das histórias de “outros povos” que cada “povo” conta a sua história. Os *matses utsi* são aqueles que um dia fomos, portanto somos, ou podemos vir a ser. Os Matises já foram e são *dēmushbo*, *camumbo*, *mayu*; os Matis *dēshan nikitbo*, *tsawesbo*; os Kulina *mawi*, *kapishtana*...

Pelo menos um dado importante das histórias aqui tratadas nos leva a matizar a tese do “macro-conjunto Pano”: não poucas vezes a guerra de captura de mulheres se deu entre

povos falantes de línguas não-Pano e até mesmo contra não indígenas. E, como vimos acima, nos rituais de visita as diferenças linguísticas parecem ter sido postas em jogo, antes que evitadas. Estamos novamente diante de um movimento que ultrapassa fronteiras culturais ou linguísticas, e que no lugar de dissolvê-las pretende justamente potencializá-las enquanto fontes de transformações. Não só as variações linguísticas (modo de falar), mas também de alimentação, de adornos corporais (constituição do corpo), de tecnologias de guerra, entre outras, aparecem nas narrativas não para serem superadas, mas como catalizadores de movimentos incessantes de diferenciação.

No lugar de buscar unidades sociais com limites pré-definidos, a proposta é seguir o que nos dizem as histórias de guerra, trazendo uma paisagem social fluida, inscrita ao sabor dos acontecimentos pelo andar sem destino prévio, acompanhando o sucesso da caça ou o caminho das presas, as visitas e os conflitos. Uma paisagem de caminhos e malocas que atualmente, mesmo com a constituição de aldeias mais permanentes, faz-se presente nas imagens xamânicas, oníricas, na mitologia, nas narrativas históricas, se reproduzindo em muitas escalas. Esse caráter multi-escalar também pode ser atributo dos conjuntos de relações que buscamos descrever aqui: relações de visita, de guerra, de aparentamento e estrangeirização, de aproximação e dispersão, que têm como produto os “povos” ou “grupos” que se multiplicam ao longo do tempo.

Referências

- AMORIM, Fabrício. 2017. Nos tapiris Korubo: uma perspectiva indigenista das tensões e distensões Korubo (e Matis). Povos Indígenas Isolados no Brasil. <https://povosisolados.wordpress.com/2017/06/18/nos-tapiris-korubo-uma-perspectiva-indigenista-das-tensoes-e-distensoes-korubo-e-matis/>
- ARISI, Barbara. 2007. *Matis e Korubo: contato e índios isolados, relações entre povos no Vale do Javari, Amazônia*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- CALAVIA, Oscar; ARISI, Barbara. 2013. Extraña visita: por una teoría de los rituales amazónicos. *Revista Española de Antropología Americana*. Madrid: v. 43., no. 1. p. 205-222.
- CESARINO, Pedro. 2011. Oniska: Poética do Xamanismo na Amazônia. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 2013. Cartografias do Cosmos: conhecimento, iconografia e artes verbais entre os Marubo. *Mana*. 19(3): 437-471.
- COSTA, Luiz. 2007. *As Faces do Jaguar: Parentesco, História e Mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.
- D'ÁVILA, Janekely. 2017. Os desconhecidos Kulina-Pano do Vale do Javari: os processos históricos e transformações. *Relatório de Qualificação de Mestrado*. Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSA. UFAM.
- ERIKSON, Philippe. 1986. “Alterite, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belli-

- queuse quete du soi". *Journal de la Societe des Americanistes*, v. 72, p. 185-210.
- _____. 1993. "Une nebuleuse compacte: le macro-ensemble pano". *L'Homme*, v. 33, n. 126-128, p. 45-58.
- _____. 1996. *La Griffe des Aïeux*. Paris: Peeters.
- _____. 2007. "Faces from the Past. Just How 'Ancestral' Are Matis 'Ancestor Spirit' Masks?" In: C. FAUSTO & M. HECKENBERGER (eds.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia. Anthropological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, p. 219-242.
- FLECK, David. 2007a. "Did the Kulinas become the Marubos? A Linguistic and Ethnohistorical Investigation". *Tipiti*, v. 5, n. 2, p. 137-207.
- _____. 2007b. "Quienes eran los mayoruna (morike) de Tessmann?". *Amazonia Peruana*, v. 30, p. 305-331.
- _____. 2013. *Panoan Languages and Linguistics*. New York: Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, n. 99.
- GOW, Peter. 1989. Perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy. *Man*: 24., n. 4. p. 567-82.
- _____. 2014. Lévi-Strauss's 'double twist' and controlled comparison: transformational relations between neighboring societies. *Anthropology of this Century*. Disponível em: <http://aotcpres.com/articles/lvistrauss-double-twist-controlled-comparison-transformational-relations-neighbouring/>
- JIMENEZ, Daniel, JIMENEZ, Alejandro & FLECK, David. 2014. *Matses Icampid. La Historia de los Matses. Primera Parte 1860-1947. Enderquio Icampid. Manuel Tumin Chuibanaid. Historia Antigua Segun Manuel Tumi*. Iquitos: Tierra Nueva.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1979. *A via das máscaras*. Lisboa, Editorial Presença.
- MATOS, Beatriz A. 2009. *Os Matses e os Outros. Elementos para a etnografia de um povo indígena do Javari*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- _____. 2012. "Guerra e Aliança: a política entre os Matses". Trabalho apresentado na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 2 e 5 de julho de 2012, São Paulo (SP).
- _____. 2014. *A Visita dos Espíritos: ritual, história e transformação entre os Matses da Amazônia brasileira*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- _____. 2015. Diagnóstico Participativo do Uso do Território dos Rios Coari e Branco pelo Povo Matis. FUNAI/PNUD, 2015.
- McCALLUM, Cecilia. 2001. *How Real People Are Made*: Oxford, New York: Berg.
- OLIVEIRA. 2009. Sanderson. Preliminares sobre a fonética e fonologia da língua falada pelo primeiro grupo de índios korubo recém contatados. *Dissertação de Mestrado em Linguística*. Brasília: Universidade de Brasília.
- OVERING, Joanna. (KAPLAN). 1975. *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: A Study in*

Kinship and Marriage. Oxford: Clarendon Press.

SISKIND, Janet. 1973. *To Hunt in the Morning*. New York: Oxford University Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1993. Alguns aspectos da afinidade no Dravidianato Amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, E; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Eds). *Amazônia: Etnologia e História indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, USP/FAPESP, p. 149-211.

_____. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

WELPER, Elena. 2009. *O mundo de João Tuxaua: (Trans)formação do povo Marubo*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, UFRJ.

Notas

1 Agradeço a Aline Iubel, Nicole Soares-Pinto e Julia Otero pela leitura da primeira versão e comentários, e especialmente a Marcos de Almeida Matos cujas observações me ajudaram a desenvolver a proposta de descrição dos “conjuntos”.

2 Fala de um guerreiro *camumbo*, segundo relato de Manoel Tumi, ancião e chefe matses morador da aldeia Estirón, no Peru (Jiménez et al., 2014:67).

3 Nesse trabalho irei grafar os nomes de etnônimos atuais em letra maiúscula (como Matses, Matis, Kulia-Pano, Korubo etc). O termo *matses* em itálico se refere ao conceito “gente”, que é igualmente usado pelos Matses, Matis e Kulina-Pano. Os nomes de coletivos que não correspondem às etnias atuais, usados pelos narradores das histórias, serão também grafados em itálico e minúscula.

4 Falaremos sobre os *mayu* mais adiante.

5 Por falta de espaço, não tratarei das narrativas de guerra dos Marubo, falantes de língua Pano do ramo “principal” (Fleck, 2013:11) que também vivem na bacia do Javari, o que certamente enriqueceria muito o presente estudo. Os Marubo possuem uma história particular no Vale do Javari pela agência de um grande chefe-xamã, João Tuxawa, que promoveu a composição desse “povo”, agregando vários pequenos “povos” em relações de aliança e parentesco. Para um estudo dessa história ver Welper (2009).

6 As histórias de guerras aqui apresentadas sumariamente são uma pequena amostra de inúmeras narrativas recolhidas em diversos momentos ao longo de meu trabalho no Javari, tanto no período em que era assessora de projetos da ONG Centro de Trabalho Indigenista (de 2004 a 2007), como no período em que realizei a Pós-Graduação. Em sua maioria os narradores são matses, povo com o qual realizei minha pesquisa de mestrado e doutorado (Matos: 2009, 2014), e matis, com os quais elaborei um diagnóstico participativo para a CGIIRC-FUNAI (Coordenação Geral de Indígenas Isolados e de Recente Contato da Fundação Nacional do Índio) (Matos, 2015). Há também relatos colhidos entre os Kulina-Pano por Janekely Reis D’Ávila, pesquisadora do CTI e mestranda do PPGSCA-UFAM, cuja dissertação de mestrado em elaboração (D’Ávila, 2017)

é por mim co-orientada e orientada pela Profa. Dra. Heloisa Helena Correa. Outra fonte importante foi o livro em que foram registradas e traduzidas para o espanhol as narrativas de Manoel Tumi (Jiménez et al., 2014).

7 Sobre o ritual dos espíritos *cuédênquido* e o *macun aquec* conferir Matos, 2014 e abaixo.

8 Segundo Jiménez et al. (2014:67) isso se deu por volta de 1869.

9 Segundo Jiménez et al. (2014:76) isso ocorreu por volta de 1875.

10 Narrativa registrada em Matos (2014:240).

11 Segundo Jiménez et al. (2014:112) isso aconteceu por volta do ano 1885.

12 Como indica a narração acima, os *mayu* levavam o crânio de suas vítimas para fazer raladores de cipó com os dentes. Eles consumiam cotidianamente uma bebida feita de água misturada com o cipó *chimu* ralado. Segundo um chefe matses (Uaqui Mayoruna), esse cipó chamado *chimu* pelos Matses é o mesmo cipó que os Matis chamam de *tatxik*.

13 Sobre o termo Mayoruna como etnônimo ver Matos (2014:9).

14 Segundo Erikson (1996:96) o rapto das meninas korubo se deu provavelmente na década de 1920.

15 O relato se encontra na íntegra em Matos (2015) e foi traduzido por Binin Carlos.

16 Sobre os diversos grupos considerados atualmente como Korubo, ver Amorim (2017).

17 Nome regional para os barreiros onde alguns animais se concentram para ingerir sal, e que por isso são lugares onde se encontram presas de caça mais facilmente.

18 O padrão patrilocal se mantém até hoje nas aldeias, pois os jovens casais constroem suas casas próximas às casas dos pais do marido.

19 A terminologia de parentesco matses pode ser considerada uma variação do dravidiano amazônico, para detalhes ver Matos, 2014.

20 No caso dos Matis o espaço masculino, também denominado *nantan*, fica no centro da maloca e o feminino ao seu redor (Erikson, 1996).

21 Uso o termo “diferenciação” para me referir às relações entre os gêneros para enfatizar que se trata de um movimento constante de definição de um em função do outro, e não de uma assimetria dada, tampouco de hierarquia ou englobamento.

22 “Os Kanamari (...) são divididos em subgrupos que são designados como ‘animal x’ mais o sufixo *_dyapa*. (...) *Dyapa*’, sem prefixo e não-marcado, não se refere aos subgrupos Kanamari, mas aos grupos falantes de línguas Pano” (Costa, 2007:41), especialmente os Kaxinawá e Marubo.

23 Como afirmaram Calavia e Arisi (2013:219): “Sugerimos aquí la posibilidad de entender los rituales como acciones ‘de laboratorio’. Es decir, como ocasiones de establecer relaciones nuevas – modos nuevos de relación si se quiere – que serán eventualmente aprovechados en la vida cotidiana o pasará a formar parte de la política y la economía corriente (...).”

24 No dravidiano amazônico, como afirmou Viveiros de Castro, “Os consanguíneos estão no centro do campo social, os afins na periferia, os inimigos no exterior. Ou melhor: no centro deste

campo estão os consanguíneos e os afins cognatos co-residentes, todos concebidos sob o signo comportamental da consanguinidade, que no nível local engloba a afinidade; na periferia do campo estão os consanguíneos distantes e os afins potenciais-classificatórios, dominados pelo signo da afinidade potencial, que ali engloba a consanguinidade; no exterior estão os inimigos, categoria que pode receber e fornecer afins potenciais, assim como o segundo círculo recebe consanguíneos distantes e devolve eventualmente afins reais.” (Viveiros de Castro, 2002:137).

25 Ver Arisi (2007) para mais detalhes das concepções Matis a respeito dos Korubo enquanto parentes e inimigos.

26 Ver por exemplo a história “Cuando Baí y sus compañeros se fueran con Dashé Grande a flechar los mayús outra vez” (Jiménez et al., 2014:120-132).

Recebido em 24 mar. 2017.

Aceito em 6 jul. 2017.

De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi

Nicole Soares-Pinto

Professora do Departamento de Ciências Sociais

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

nicsoares@gmail.com

Resumo

O intuito deste artigo é adentrar numa investigação que considere os modos indígenas de viver e habitar n/a T/terra. Para tal, situo-me etnograficamente entre a constituição de lugares djeoromitxi (língua Macro-Jê, habitantes da Amazônia meridional) e sua história de invasão territorial, mortes por epidemias e deslocamento forçado. Os movimentos de fundação e re-fundação de aldeias, pós-hecatombe, envolvem relações intra-humanas e transespecíficas com seres - espíritos Donos de animais de caça, peixes, árvores, parentes mortos e espíritos malignos. A etnografia dos lugares djeoromitxi aponta para uma certa integralidade de terreno entre parentesco, política (chefia) e território. Essa integralidade contém uma reflexão indígena sobre os não-indígenas.

Palavras-chave: Lugar; Parentesco; chefia; não-humanos; Djeoromitxi.

Abstract

The purpose of this article is to consider indigenous ways of living and inhabiting the land. To do this, I situate myself ethnographically between the constitution of djeoromitxi places (speakers of a Macro-Jê language; inhabitants of southern Amazonia) and their history of territorial invasion, deaths by epidemics and forced displacement. The post-hecatomb movements tied to founding and re-founding villages, involve intrahuman and transespecific relations with spirit beings: game, fish, trees' owners, dead relatives and evil spirits. The ethnography of the djeoromitxi' places points to a certain sharing of ground between kinship, politics (leadership) and territory. Additionally, this ground-sharing contains an indigenous reflection on non-indigenous people.

Keywords: Place; Kinship; Leadership; Nonhumans; Djeoromitxi.

“O pássaro que canta marca assim seu território”

(Deleuze & Guattari 1997:124)

Introdução¹

Entre largos goles de cerveja de macaxeira, uma mulher makurap comenta ironicamente com suas parentas que havia se assustado em sua última viagem à cidade. O assombro provinha de sua passagem por um pátio de “ferro-velho” onde ela avistou enormes montes de sucata retorcida. Sentiu imediatamente a presença dos *Tchopokot*, espíritos malignos, porque canibais, monstruosos e errantes. Num outro momento, um homem djeoromitxi disse-me ter ficado muito desconfortável durante sua visita a algumas cidades europeias. Comentando sobre os museus e castelos que conheceu, não escondia sua inquietação: “Lá eles têm coisas de 300, 400 anos ou mais. Eles guardam as coisas dos mortos!”.

As figuras do monumento e do escombros parecem-me intercambiáveis quando procuro entender a história de relação desses povos com os não indígenas, e seu modo próprio de restituir suas aldeias depois que foram destruídas. Neste artigo, situo-me etnograficamente entre a constituição de lugares pertinentes ao coletivo djeoromitxi (língua Macro-Jê, habitantes do sudoeste amazônico) e o processo de invasão territorial sofrido por eles, dentre cujos efeitos está a drástica diminuição demográfica e o deslocamento forçado de seu território imemorial.

Minha intenção é determinar um conceito de terra etnograficamente orientada – intenção estimulada pelo convite a integrar o projeto *T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas*, coordenado por Marcela Coelho de Souza (Coelho de Souza *et alli* 2016)². Em tal contexto, uma ideia de coexistência surgiu, expressão do fato de que uma aldeia djeoromitxi existe porque se diferencia dos (se relaciona com) lugares conformados por Outros, humanos e não-humanos. Disso emerge um sentido específico de território que tentarei esboçar: uma invenção ou extração deliberada de uma figura a partir de um fundo de virtualidade intensiva (cf. Viveiros de Castro 2002 para o processo de parentesco ameríndio). Essa extração se faz contra, com e a partir de Outros – ao contrário dos territórios inventados pela maquinaria estatal, que se fazem (se fizeram), no caso djeoromitxi, apesar dos Outros:

Na etnografia djeoromitxi, entendi que a investigação da constituição de lugares³ seria um objeto privilegiado para o registro da *coexistência* como a produção de vida conjunta entre Outros, humanos e não humanos, que se contraporiam a um contínuo movimento de *sucessão* identitária, via englobamento, ordenação, aniquilação ou consumo da diferença⁴. Os movimentos de fundação e re-fundação de aldeias envolvem tanto a resiliência frente aos modos não-indígenas de aniquilamento do Outro, quanto uma observação cuidadosa dos seres da floresta, das águas e dos ares e seus regimes de coexistência. Acontece que isso se faz por meio de relações com entes que chamaríamos de “espíritos”. Donos de animais de caça, peixes, árvores, aldeias celestes e subterrâneas. Como “unidades transversais entre elementos que mantêm toda a sua diferença nas suas dimensões próprias” (Deleuze & Guattari 2010: 63) os lugares djeoromitxi, e suas conexões, elaboram um território marcado por linhas de virtualidade ou diferenças perspectivas. A aldeia dos vivos

é continuamente inventada porque co-existe com (a partir e contra) os lugares que são a marca da domesticidade de Outros, seres primordiais, não humanos, espíritos, não indígenas. A diferença constitutiva entre os lugares djeoromitxi diz respeito a *seus regimes de duração (especificamente no caso do Céu, como veremos adiante) ou as perspectivas nelas envolvidas*. É a essa diferença que me dirijo e que procurarei caracterizar.

Primeiramente abordarei a interconexão entre modos de maestria e a constituição de aldeias, salientado ser essa um índice da importância que dão meus interlocutores à existência dos chefes de família extensa e sua relação com a abertura e “domesticação” de lugares num cenário pós-hecatombe. Destacarei a inextricabilidade, ou compatibilidade escalar, entre pessoas e lugares, como condição da existência de ambos. Em seguida, explorarei a relação de analogia que essa compatibilidade guarda com o modo como os *Ibzia* (os espíritos Donos) enfatizam o cuidado com a sua criação. Ao final, indico as torções que a morte, e o lugar dos mortos, imprimem na descrição aqui apresentada.

Sair da maloca

Minha incursão etnográfica é relativa aos povos que convivem desde tempos imemoriais nas paragens do médio rio Guaporé e seus afluentes (Rio Branco, Colorado e Mequéns). Essas paragens abrigavam povos que compõem o que ficou conhecido como “o complexo do marico” (Maldi 1991), dentre eles os Tupari, Wajuru e Makurap, de língua Tupi-Tupari, os Djeoromitxi (anteriormente conhecidos como Jaboti) e Arikapo, de língua Macro-Jê, e os Aruá, de língua Tupi-Mondé. Esses, encontrados/invadidos por exploradores de seringa alemães e americanos⁵ nas décadas de 1910-1920 (cf. Price 1981: 36), viram suas malocas dizimadas pelo sarampo, e seus grupos familiares restantes distribuídos e escravizados em uma série de barracões e colocações de seringa.

Segundo Maldi (1991: 234), no início da segunda metade do séc. XX, todos os seringais da região dos rios Branco, Colorado, São Luís, Laranjal e Paulo Saldanha foram adquiridos por João Rivoredo, agente do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), o qual se tornou o único proprietário de todos eles. A João Rivoredo são atribuídas terríveis condutas: dissolução de todas as aldeias indígenas na região e submissão dos índios a condições sanitárias precárias, fonte de muitas baixas na população. Ao que tudo indica, João Rivoredo era fruto maduro da atuação do órgão ao qual fazia parte, cuja política visava, além da transferência para os Postos Indígenas, a atração dos “gentios” para fora de suas malocas e a arregimentação nos seringais desses contingentes. Rivoredo tinha como funcionário de confiança um senhor boliviano, Edgar Hardaia, que mais tarde veio adquirir algumas das áreas (Leonel 1984).

Sobre este senhor boliviano, Franz Caspar observa: “O regime de pavor que levou a efeito em São Luís ultrapassava todos os limites [...] sobre este escravocrata contaram-me testemunhas fidedignas fatos [de] que eles próprios se envergonhavam” (1953: 58). Qual não foi seu destino depois que um chefe makurap se enfureceu com os maus tratos e dizimou todos os brancos que trabalhavam no barracão!? Esta ocasião pode ser acompanhada em detalhes no livro de Caspar (id: 57-67), mas eu mesma pude ouvi-la mais de uma vez de uma das netas deste chefe. Conforme Caspar, mesmo depois de um destacamento

policial “armado até os dentes” (id:53) ter sido enviado à região, nenhum branco teve coragem de se aproximar do cenário, e procuraram um seringueiro “amigo dos índios” para reestabelecer a paz. Seja como for, parece que o tal rapaz cumpriu tais expectativas, pois em “São Luís desaparecera o zumbir do chicote e também o emprego de capangas” (id:63), ao menos nas impressões de Caspar.

De sabor um tanto amargo, a vida e a organização das famílias nos barracões, ao que parece, se diferenciava bastante do passado “na maloca”, conforme conta Wadjidjiká Arikapo: “Eu sofri muito, porque nós trabalhávamos muito. [Rivoredo] não dava nada. Só levava para nós pano velho. Por isso que nós fugimos”. E continuava:

“Nós [mulheres] tirávamos lenha, carregávamos lenha, carregávamos água. Brocávamos e derrubávamos as roças: só mesmo as mulheres. Rivoredo mandava bater-nos, quando nós não comíamos. Com fome, nós comíamos somente sapo, kuré, esse nõfõ, orelha de pau e gafanhoto. Rivoredo dizia que nós estávamos comendo bicho. Quando nós conversávamos na nossa gíria, dizia que nós não falávamos direito. Mandava a gente conversar no português. Ele brigava conosco: “Vocês falem direito! Falem português!”

Os castigos físicos, não menos lamentados, aparecem sobretudo como efeito da resistência das mulheres à desarticulação social imposta pelo patrão: “Os homens não chegam na casa. Não chegam ao menos avistar a mulher. Quando chega, no outro dia já iam de novo”. Aqui, a narradora se refere ao fato dos homens eram mantidos a maioria do tempo entre as colocações de seringa, abrindo estradas para os seringueiros, enquanto as mulheres permaneciam nos arredores do barracão, trabalhando na plantação e manutenção das roças. “Passávamos fome, não tínhamos homem. Nós mesmas pegávamos bodó [um peixe] na pedra. Nós sofriamos muito”. Nossa interlocutora reclama da sovinice do patrão ao alimentá-las: “Farinha que ele levava era velha. Era assim. Nem arroz nós não conhecíamos, nem macarrão. Não levava nada. Roça que nós fazíamos, nós plantávamos só feijão. Só para comer lá mesmo. Eu conto, porque eu sofri muito”.

A partir dessa invasão seringalista, podem-se observar diversos percursos marcados pela estratégia/resistência indígena de dispersão: um grupo numericamente muito reduzido de parentes, incluindo alguns afins, se desloca conformando ou encontrando locais aptos para a convivência, numa vida fora da maloca e “no meio dos brancos”, na expressão indígena. Essa dispersão veio aliada à capacidade de figuras proeminentes de “abrir” ou reconfigurar lugares, normalmente em torno de um Posto Indígena (PI) ou em colocações de seringa abandonadas. Depois de tais percursos, esses povos convivem na T.I. Rio Guaporé (no baixo curso do rio Guaporé) e na T.I. Rio Branco (local mais próximo das antigas malocas).

Em relação ao histórico de fundação e manutenção das aldeias e assentamentos territoriais, é possível dizer que os chefes de diversos povos tiveram trajetórias distintas. Enquanto alguns foram de fato deslocados pelo SPI, os Aruá da aldeia Baia da Coca, por exemplo, foram trazidos pelo indigenista Sidney Possuelo, na década de 1970, desde as

colocações de seringa até ali, perdendo suas criações domésticas e roçados, saindo a coletar novas sementes e manivas entre indígenas bolivianos do outro lado do Guaporé, rio que nunca haviam cruzado. Algumas famílias wajuru foram trazidas por Kubähi Djeoromitxi (marido de Wadjidjiká Arikapo) na década de 1970; outras, ainda, foram expulsas por empregados da empreiteira Camargo Correa da aldeia que mantinham em uma antiga colocação de seringa, já na década de 1980, nos afluentes do médio rio Guaporé, e voltaram a se reunir com outros parentes na T.I. Rio Guaporé, por intermédio (carona e avisos) de compadres não indígenas.

Em relação à T.I. Rio Guaporé, esta foi demarcada levando em consideração os povos que se reuniram ou foram reunidos em torno do P.I. Ricardo Franco, criado pelo SPI em 1930. Para lá foram deslocados, nas décadas de 1940-1950, parte desses povos. Neste novo local, que era uma “colônia agrícola”, os indígenas aprendiam os modos civilizados: tinham aula na escola do Posto, aprendiam a criar gado, usar roupas, etc. (cf. Sá Leão 1985). Em 1956, uma epidemia de sarampo atacou novamente os grupos instalados no P.I. Ricardo Franco. Na visão de Leonel Jr., o P.I. Ricardo Franco representava “um misto de refúgio paternalista e campo de concentração para famílias de sobreviventes de vários povos indígenas de Rondônia subjugados e dizimados pelas armas e pela doença” (Leonel Jr 1984: 155).

Demarcada em 1977, a Área Indígena Guaporé foi reestudada em 1985. De acordo com o relatório de redefinição da área, elaborado pela antropóloga Maria Auxiliadora de Sá Leão (1985), “a dizimação, o contato indiscriminado e a inserção obrigatória na sociedade envolvente como mão de obra, não impediu que estes se reestruturassem política, social e economicamente” (id.: 06). Como exemplo destes mecanismos de reorganização social, Sá Leão destaca a manutenção das línguas indígenas, da identidade diferenciada e, sobretudo, tal como se via pela disposição das casas, o fato de que “não rompeu-se totalmente com a residência por famílias extensas e são fortes os laços de parentescos e as alianças formadas através do casamento intertribal” (id: 24). Consideremos o percurso de uma dessas famílias e a maneira como uma aldeia foi restituída nesse contexto pós-maloca.

Constituir lugares habitáveis depois da hecatombe

Em relação aos Djeoromitxi e povos vizinhos, o que a invasão territorial levada a cabo pelos não indígenas fez de mais significativo foi aniquilar o parentesco que viria a ser constituído por todas aquelas pessoas que foram empilhadas/enterradas nas valas abertas pelo sarampo, como também pela escravização no regime do seringal. “Nós quase acabamos!”, ouve-se continuamente.

Tendo visto suas malocas dizimadas pelas epidemias de sarampo, e a posterior imposição de um trabalho reconhecido como “escravo” para os poucos sobreviventes nas colocações de seringa, os Djeoromitxi – em particular a família de Kubähi – consideram possuir o mérito exclusivo da re-organização de suas aldeias e a possibilidade atual de levar uma vida entre parentes. Ainda que, ressalte-se, longe da localização das antigas malocas. As aldeias atuais, por seu turno, têm a vantagem de não requererem a autorização de não indígenas para beber chicha, produzir roças e falar a língua indígena, o que se

diferencia da vida sob o jugo dos patrões seringalistas. Evidência disso são os trabalhos nas suas vistosas roças, na pesca, coleta, caça e na exímia construção de canoas, os papéis de lideranças políticas, de professores, de agentes de saúde e agentes sanitários. Reiteram, assim, as capacidades organizativas de seus chefes, que para a minha argumentação têm um valor especial. A restituição de um lugar para si, a reabilitação de um mundo habitável, é efeito dessas capacidades.

Com efeito, os relatos das andanças de Kubähi permitem compreender o modelo da ocupação territorial indígena da região do rio Guaporé e seus afluentes – a acomodação de famílias extensas de povos distintos em um cenário que se instaurou na “saída da maloca”, seus movimentos de dispersão e “efeitos de fechamento”⁶ para que conseguissem, depois de algumas décadas, estabelecer suas aldeias. Tendo saído por volta da década de cinquenta do século passado da maloca onde nasceu, Kubähi foi escravizado por patrões seringalistas, de cujo jugo fugiu. Depois disso, durante mais de dez anos, Kubähi mudou-se várias vezes, com sua esposa e filhos. Na região do médio Guaporé, ele abria estradas de seringa para patrões. Não raras vezes, depois de ter fugido do seringal com sua esposa, filhos, um irmão e um cunhado, ele “abriu” locais – o que hoje é a T.I. Sagarana, depois a aldeia Baía da Coca, onde chegou por volta de 1966, em seguida a aldeia Ricardo Franco, para depois mudar-se para a Baía das Onças (T.I. Rio Guaporé).

Suas andanças eram guiadas pelo re-encontro com parentes que não via desde a sua infância. A saudação lacrimosa com a irmã que encontra em Ricardo Franco é até hoje lembrada, local onde, antes da chegada de Kubähi, “só havia gado”. Sua capacidade em identificar os locais de pesca, de caça e sua habilidade em organizar o trabalho de outros na abertura e manutenção de roças é sempre destacada. Mas os acampamentos ou pequenas aldeias eram muitas vezes deixados em busca de outros locais. Wadjidjika, viúva de Kubähi, disse-me certa vez:

Nós ficamos não sei quantos anos [em Ricardo Franco] e meu velho andou por aqui, olhando essa terra. Ele viu esse lugar aqui, que não tinha ninguém e disse. “É bom nós nos mudarmos”. Aqui [a aldeia Baía das Onças] era tudo taboca. Era frio esse lugar! E eu queria voltar para Ricardo Franco: “Vamos voltar, velho”. E meu velho falou assim: “Não vou voltar não, nós vamos ficar aqui mesmo”. Mas eu chorava. “Não, eu não vou não. Eu não vou voltar não. Aqui mesmo eu vou me enterrar”, ele falou. Eu fiquei: plantei pé de planta, roçamos, plantei até milho aqui e criei porco. Eu trouxe todos os meus meninos agora, ficaram aqui e aqui se criaram.

Não é incomum que se ouça dos filhos de Kubähi sobre o enorme dispêndio de energia que tiveram para estabelecer a domesticidade ali na Baía das Onças: a colocação de roças, a criação de animais domésticos, a plantação de pés de fruta, a localização dos barreiros das caças, a abertura da mata para o estabelecimento de moradias e afugentamento das onças que esturravam muito perto da casa de Kubähi.

Algumas ideias e ações centrais na definição da chefia indígena estão articuladas à constituição das aldeias neste período pós-maloca. Como ouvi certa vez de uma nora de Kubähi:

“dois chefes não podem viver juntos”, referindo-se ao momento em que seu pai, um chefe Aruá, e aquele que veio a ser seu sogro, decidiram sair de Ricardo Franco para fundarem uma aldeia para si. Um chefe pode “possuir” um dado local porque foi capaz de “abri-lo”. Por definição, um chefe é aquele cujo trabalho inicial permitiu o estabelecimento de lugares aptos à convivência, a saber: o olhar e a decisão de “abertura” de lugares na mata para moradia, o estabelecimento de roças, a identificação dos locais para caça, pesca e coleta.

É verdade que as associações entre chefes de famílias extensas, principalmente quando se dão entre povos distintos, não é livre de conflitos. Não raro durante sua vida Kubâhi se desentendia com homens makurap – também chefes de famílias extensas – por conta de uma certa falta de decoro desses últimos em se valer de seus trabalhos na abertura dos locais. As novas movimentações eram desencadeadas por estes tipos de desentendimentos, e a possibilidade da criação de animais domésticos. Nesta dinâmica, são importantes três pontos: 1) a similaridade entre unidades domésticas, porque compostas por uma família comandada por um casal velho; 2) uma estratégia territorial baseada nas movimentações e reterritorializações mais duradouras que ocorrem ciclicamente durante a vida do casal chefe de família extensa; 3) a independência do coletivo sob seus cuidados em relação a outros coletivos, comandados por outros casais de chefes. Quero dizer com isso que essa simetria entre as unidades domésticas, compostas por uma família extensa comandada por um casal mais velho, mantém uma certa dependência com as andanças ou mudanças de um deles. A recusa, por parte de alguns chefes, dos conflitos em que estariam imbuídas tais unidades (comandadas por outros casais mais velhos) caso fossem mantidas coladas umas às outras, aparece como sendo o principal operador de seu deslocamento e da consequente simetria entre unidades comandadas por estes chefes.

Essa estratégia, por meio da qual a colaboração entre dois (casais de) chefes sustenta a posterior dispersão das suas famílias extensas, parece ser bem-sucedida para a independência (formação e manutenção) das aldeias. A virilocalidade, por meio da qual uma família extensa se constitui, aparece como efeito de relações bem-sucedidas (colaboração nos trabalhos, proteção e partilha de alimentos) entre casais de chefes previamente relacionados, mas atualmente distantes. Ao seu passo, a quebra desta injunção de virilocalidade é o reconhecimento da assimetria entre chefes, isto é, uma avaliação sobre a capacidade de agregação em torno de si de parentes referente a um casal chefe de família extensa frente a outros casais chefes de famílias extensas. Note-se que não estou afirmando que exista um padrão uxorilocal bem marcado para “chefes fracos”, mas o contrário é verdadeiro: nenhum “chefe forte” perderá uma filha ou um filho para outro assentamento territorial, e disso advirá a continuidade da aldeia ou do lugar em que ele cria a sua família extensa.

As condições para identificação e aparentamento produzidas por certos casais mais velhos exigem o estabelecimento de relações de conhecimento com os entes (caça, pássaros, árvores, peixes, etc.) que habitam aquele espaço. Se essas capacidades de observação e uso do território perpassam o parentesco de maneira geral, é ainda preciso reconhecer que certos casais se tornam chefes na medida mesma em que exibem de maneira mais apropriada essas capacidades, e somente poucos desses serão capazes de fundar e manter uma aldeia. Neste sentido, é bastante comum que todos os homens mais velhos em torno dos quais se reúnem outras famílias nucleares sejam eles mesmos pajés, bons caçadores e árduos trabalhadores em suas roças. Este tipo de reconhecimento lhes confere preroga-

tivas decisórias de organização dos trabalhos de outros, mudança de local e condução de resguardos sobre os corpos de seus parentes descendentes.

Não se trata de controle de recursos escassos que outras teorias tomam como pedra de toque da chefia indígena, e sim do modo como a ação de um homem proeminente (e sua esposa) pode produzir tais processos de identificação entre pessoas de diversas filiações. É preciso engenhosidade. Kubähi detinha “um conhecimento cabal dos territórios frequentados por seu grupo e pelos grupos vizinhos. [...] Constantemente [*sic*] em sondagem de terreno ou exploração, mais parece voltear em torno do seu bando do que a conduzi-lo”, tal como afirmou Lévi-Strauss (1996: 294) sobre o chefe nambiquara. Tenho ainda mais de uma razão para mencionar o bando nambiquara, pois a partir dele Lévi-Strauss aventou ser a engenhosidade a forma intelectual da generosidade: uma característica requerida de qualquer chefe indígena (*ibid*).

Deste modo, a inscrição da chefia na extensão (na espacialidade) gera aldeias simétricas entre si, e, no entanto, tais aldeias apresentam morfologias (e pessoas) diferentemente produzidas, posto que uma aldeia é produto da ação de um casal proeminente, que “empresta” suas características pessoais ao seu grupo local: a Baía das Onças é “o pessoal de Kubahi”, a Baía da Coca, do “pessoal de Odete”, o Uruçari, do “pessoal de Cisto”, etc. Proeminência que não vem senão aliada a uma série de tensões, que encontra terreno fértil nas relações de senioridade em um grupo de germanos.

Deslocar para continuar

A definição da chefia pela capacidade de abertura de lugares de um casal, na juventude, e de organização do trabalho de outros, na maturidade, guarda algum elemento de contradição com a importância da senioridade e da germanidade na manutenção de um coletivo. Se os filhos homens de um chefe são eles mesmos formas embrionárias (Cf. Lima 2005) de chefes, que articularão, no futuro, seu próprio coletivo de parentes, nem todos esses filhos se tornarão de fato um chefe que reúna consanguíneos e afins em torno de si. Com efeito, pode-se observar uma estratégia de ocupação baseada nas movimentações e territorializações mais duradouras que ocorrem ciclicamente durante a vida de um casal chefe de família extensa, em que seu filho mais velho abrirá um outro lugar e seu filho mais novo permanecerá com o pai.

É recorrente que o filho mais velho de um chefe de família extensa seja o primeiro a procurar para si e sua esposa um outro e novo local de moradia, todavia não muito distante do local anteriormente aberto por seu próprio pai. Este filho mais velho será também responsável por determinar novos locais para a roça, frequentemente será um bom caçador, conhecedor dos caminhos para os barreiros de caça e dos locais de pesca, e, adicionalmente, terá um bom conhecimento dos remédios-do-mato. Deste trabalho inicial do filho mais velho se valerão seus irmãos mais novos e descendentes, como também pessoas ligadas a ele por relações de afinidade, suas noras e genros.

Outras pessoas avaliarão o seu sucesso como chefe, e ele se tornará gradativamente um ponto de referência (identificação) nos processos de articulação da vida social. Uma das manifestações desta identificação é que este chefe se tonará análogo ao pai em relação

a seus irmãos mais novos. O irmão mais velho de um conjunto de irmãos, bem como sua esposa, tem para si o papel um tanto difícil de não se envolver nos conflitos entre cunhadas e cunhados, e, igualmente, organizar muitos trabalhos coletivos. Esse casal fornecerá soluções para as questões que surgem na convivência entre afins que vivem no território articulado pelo casal chefe (pai/sogro; sogra) mais velho. A produção de bebida fermentada, dos óleos de palmeiras ou quaisquer trabalhos na abertura e manutenção das roças são um terreno privilegiado para que o filho mais velho de uma família extensa, juntamente com sua esposa, exerça a posição de (futuro?) chefe. Neste sentido, é bastante estratégica a dimensão territorial envolvida no afastamento do filho mais velho deste chefe. O novo local por ele aberto se tornará ponto de encontro de certas pessoas e de evitação de outras. Através das chichadas oferecidas e dos trabalhos ali organizados, será uma espécie de “respiro”, um arejamento dos conflitos decorrentes da proximidade intensa entre as casas organizadas em torno do casal de velhos.

A esta estratégia soma-se outra: o irmão mais novo é frequentemente aquele que permanece morando com seus pais, mesmo depois de seu casamento. Com isso, garante-se que os pais, quando muito velhos, tenham com quem contarem para os cuidados que necessitam. A partir da expansão territorial proporcionada pelo filho mais velho, e pela permanência do filho mais novo no local aberto pelo seu pai, garante-se ampliação e encadeamento territorial de um coletivo de parentes. Assim é que a articulação social proporcionada pela senioridade num grupo de irmãos imprime dinamismo à ocupação territorial.

É como se a temporalidade da ocupação e dispersão territorial fosse posta em paralelo com a temporalidade da família extensa. Com efeito, o filho mais velho, a parte que se destaca do pai, e enceta a movimentação do grupo, substituirá o pai na chefia de um grupo de parentes (não sem longas disputas com o irmão mais novo de seu pai), ao passo que a parte que lhe permanece contígua, o filho mais novo, acaba por se identificar ao pai na sua morte. O ponto de identificação anterior acaba por minguar e sua permanência é garantida pela alteração que foi produzida no deslocamento do filho mais velho. Agora, é a casa, a roça e os locais e caminhos de caça do filho mais velho que se tornarão um local de referência, podendo abrigar grandes chichadas (festas regadas à bebida fermentada) e refeições coletivas em larga escala.

Disso quero sugerir o seguinte: a sucessão de um casal chefe é em si uma dispersão territorial, pois a permanência do grupo doméstico depende do deslocamento realizado pelos chefes embrionários (normalmente os filhos mais velhos). Assim, a continuidade de um grupo de parentes é efeito dos deslocamentos realizados pelo grupo doméstico do chefe/irmão mais velho, “aquele que sai”, isto é, que se destaca do grupo de seu pai⁷. No caso djeoromitxi, o ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico traça um território dobrado sobre si mesmo, entre um filho (mais velho) que se torna, nesta medida, pai de seus irmãos, e um filho mais novo que se identifica territorialmente com o pai morto. A temporalidade da ocupação/dispersão territorial é posta em paralelo com a continuidade de uma família extensa, um território dobrado, ou espelhado, na medida em que a dispersão e convergência territorial é um elemento que codifica tanto a relação de dois chefes seniores de povos distintos (para que assim permaneçam), quanto de um conjunto de germanos (para que assim se distingam).

O mais velho permanece ao se deslocar territorialmente, e com isso, se torna chefe, como seu pai; ao seu passo, o mais novo ‘morre’ por ocupar o mesmo território que seu pai, e se identifica com ele no momento de sua morte. Não raros são os sonhos que os mais novos têm neste sentido, em que seus pais tentam “levá-los” consigo, quando isso não acontece no momento mesmo da morte do velho. O corpo do velho chefe enterrado é o índice deste aparentamento, enquanto a alma (*hinõ*) que subiu ao Céu é um índice de alteração perigoso para aqueles que não podem lidar com sua potência (mais adiante)⁸.

Mas perguntemo-nos ainda a que se refere esse modelo de ocupação territorial baseada na constância de abertura de novos lugares, na produção constante de novos pontos de identificação. Este modo de dobrar (d)a família extensa, i.e., fazer sua continuidade corresponder ao deslocamento territorial por meio da relação de variação ou desequilíbrio perpétuo entre pontos de identificação, é, com efeito, proporcionado por uma abertura: a conexão com o invisível, e nisso nos deteremos de agora em diante.

Os lugares dos Outros

Tenho ciência de que a ideia de domesticação (ou abertura de lugares) pode evocar a passagem da natureza para cultura ou, melhor dizendo, uma certa primazia do humano domesticador sobre o não-humano domesticado. Contudo, o que espero demonstrar aqui não é um movimento marcado por uma “mitologia progressiva”, em que a passagem entre natureza e cultura se revela como irreversível e exclusiva aos humanos, mas o contrário.

Sabe-se que o segundo volume das *Mitológicas*, na análise do grupo de mitos dedicados ao mel, a organização zoológica e natural aparece como resultante de uma conquista cultural. A arte da navegação, por exemplo, é uma invenção indispensável ao aspecto atual dos patos, que incorporaram a si mesmos esses objetos técnicos (Lévi-Strauss 2004: 194). Na medida em que a passagem do contínuo ao descontínuo (ou da natureza à cultura) é revertida e modificada, a cultura (humana) ganha um estatuto um pouco diferente, a saber, regressivo.

Trata-se de uma derrocada sucessivamente elaborada pelos mitos. O vômito do fogo por uma rã, a indistinção entre alimento e excremento, a inelutável existência de um jaguar antropófago: subtraindo ao homem a possibilidade de conceitualizar a oposição entre natureza e cultura, “até um estado de indistinção tenebrosa, no qual nada pode ser incontestavelmente possuído e menos ainda conservado, porque todos os seres e todas as coisas se misturam (id: 241). Agora, vou me preocupar com o fato de que para os Djeoromitxi e povos vizinhos tudo que existe no mundo é fruto de trabalho, isto é, esforço, cuidado e dispêndio de energia de outrem: como quando eles me dizem que o Buriti (e o conjunto deles) é uma palmeira muito bonita porque seu espírito-Dono (*Ibzia*) é muito cuidadoso e ciumento. Minha aposta é que esse magnificência de palmeiras guarda a qualidade de colocar aos meus interlocutores a questão de como garantir e manter (i.e. conservar) um lugar propriamente seu, ao co-existir com Outros (não-humanos), os quais detém, porque constituem, também um lugar.

Em relação à designação de certos lugares, meus interlocutores sustentam uma distinção de acordo com a agência ali empreendida. *Biku nono*⁹, por exemplo, é um substantivo

que designa o mato baixo do terreiro das casas. *Uruku*, por sua vez, é designativo de roça, bem como *hino tiã* designa os produtos da roça, aquilo que é plantado. *Kupfë dādāti*¹⁰ refere-se à mata virgem, que não foi roça. *Kupfë tãriá*¹¹ designa uma mata alta, mas que pode ter sido uma capoeira. O conhecimento dessas distinções se dá *in presentia*, isto é, por meio das andanças e observação de um grupo de parentes. Nessas andanças, também serão localizados os *hipfo rombe tikë*¹², local normalmente estabilizado por um *Ibzia*, “espírito dono”. Tratarei agora desta observação dos lugares como sendo permitida pelo reconhecimento de relações entre sujeitos distintos.

“Para nós, cada animal ou planta tem um dono, então todos eles têm um espaço”, ou, mais simplesmente “tudo que existe no mundo tem um Dono, então, tudo tem um lugar”. É o que ouvi de Moero, filho mais velho de Kubähi e Wadjidjiká. O nome de Moero provém de um encontro com o Dono das Araras, ocorrido em uma das “andanças” de seu pai Kubähi, que não era, em vida, um sugador de doenças, como são os *küro*, os “pajés” desses povos. Contudo, Kubähi entretinha muitas conversas com os *Ibzia*: Donos de caça, de remédios do mato e com os velhos e antigos pajés já mortos, muitos dentre os quais se apresentam na forma atual das jiboias e dos gaviões das mais variadas espécies. Essas conversas acontecem no local de moradia desses outros seres, mas suas marcas expressivas podem se sentir à distância, basta que se tenha um corpo preparado para isso: numa ocasião, Kubähi ouviu a buzina de *Huã Bzia* (o Dono das Antas) reunindo sua criação e a levando para um lugar distante. Passaram-se vários anos sem que uma anta sequer fosse abatida nos arredores da baía das Onças.

A mata é um território de “donos”: sejam aqueles espíritos donos de animais, sempre perigosos, seja o seu principal predador, a onça. Segundo esta concepção, a atividade cinegética é concebida como um roubo, por parte dos caçadores, mas que, em uma outra escala, é permitida pelo encontro diplomático dos pajés com os *Ibzia* de cada espécie de caça. E é por isso que, nesse roubo, faz-se necessário adotar certas medidas de comportamento: o momento de saída para uma caçada é marcado pelo silêncio daqueles que partem, sem que se precise verbalizar a atividade a ser desenvolvida para as mulheres da casa. Tal silêncio parece se estender nos momentos na mata e até que, na volta à casa, o alimento comece a ser preparado para o cozimento. Também não se podem notar narrações e descrições amplas sobre os momentos no interior da mata ou no rio quando os animais são abatidos. O produto da caçada não pode exceder a capacidade de consumo daqueles aos quais ela vai servir (normalmente as casas dos parentes agnáticos que vivem próximos, do ponto de vista masculino, mas cuja distribuição é tarefa feminina), pois deixar estragar carne é uma conduta amplamente condenada por seus *Ibzia* e pode acarretar em um ataque ao caçador. Esse ataque acarretará em adoecimento e morte, caso o pajé consultado não seja bem-sucedido na negociação com o *Ibzia*. Neste caso, os caçadores tornam-se trabalhadores dos *Ibzia*¹³.

No caso do Donos dos animais de caça, o que é animal selvagem para os não pajés, é animal doméstico para seus *Ibzia*, que fornecem geralmente a imagem de “fazendeiros” ou de uma domesticidade não indígena (a anta é boi, o veado é carneiro, por exemplo). Assim, os animais que são baleados sem serem efetivamente abatidos – sinal da falta de destreza de um caçador –, voltam para a fazenda de seu dono, onde serão por ele cuidados. No caso dos donos/criadores dos peixes, esses são, para o povo do rio, o produto doméstico do plantio de suas roças: p.e., a pamonha produzida pelas pessoas do mundo sub-aquático é, para os humanos da terra, o peixe *mitaká* (*Geophagus brasiliensis*).

Além das carnes de caça e peixe, toda e qualquer pessoa que passar algum tempo nessas aldeias à margem do baixo rio Guaporé, ficará bastante impressionado com a valorização e utilização das palmeiras, seus óleos e as larvas que crescem em seus troncos. Esse é, contudo, um assunto muito mais feminino e infantil. Os óleos produzidos pelas mulheres, frequentemente de patuá, najá e tucumã, guardam significativas associações com o mundo dos espíritos. Assim, o resultado de todo trabalho envolvido em sua produção é sempre recompensador, pelas qualidades e grande duração dos óleos, e porque funcionam como antídoto contra a aproximação dos espíritos malignos: são cheirosos para os humanos e malcheirosos para não humanos. O importante é que sejam observados os resguardos sexuais pelas mulheres envolvidas em sua produção. É preciso ainda notar o respeito (vergonha) frente a essas palmeiras, o comedimento na fala na hora da coleta e de sua utilização, a evitação de proximidade com essas palmeiras no momento das regras femininas. Isso porque as mulheres podem ser capturadas para servir de noras para os chefes das aldeias-árvores.

“Aqui”, eu questionava Neirí, pajé sugador filho de Kubähi e Wadjidjiká, “estamos vendo a samaúma, e para eles de lá é o quê?”. “É a casa deles”, respondeu-me peremptoriamente. Essa relação “árvore-aldeia”, eu soube depois, inclui todas as palmeiras e grandes árvores - a samaúma, itaúba, cerejeira, mogno, apuí e castanheira. O que eu pude saber de seus *Ibzia* é algo distinto da domesticidade provinda pelos donos/criadores de peixes e caças: cada ramo ou galho de uma árvore é um caminho entre aldeias ali estabelecidas. Nunca pude, entretanto, saber o que são os frutos do ponto de vista dos Donos das Árvores. Ressaltam, contudo, que as aldeias, articuladas entre si no plano de uma árvore, podem ser comunicar com aldeias de povos diferentes, isto é, de outras árvores. “Se o dono de uma samaúma está fazendo festa”, Neirí me contava, “ele vai e convida todos os outros: da castanheira, do apuí, dos outros lá. Eles se conversam, fazem a festa deles, faz comida, igual nós aqui. Chega, dança, bebe, come, depois de tudo vão embora, cada qual para sua casa de novo. Eles caçam, pescam, fazem chicha. Cada qual é como um grupo de índios”. Essa descrição remete à socialidade da maloca e aquela que se pode entrever entre as casas de famílias extensas atuais. Gostaria de sublinhar a noção de conectividade entre lugares como uma maneira de registrar a transespecificidade como multiplicidade humana. Essa conectividade guarda semelhanças com a cosmografia paumari (povo de língua arawá que habitam os lagos e rios no médio Purus), para os quais todos os “povos” (as formas humanas de diversas espécies) vivem em lugares conectados por caminhos: rios, varadouros, mesmo o rastro de fumaça de avião no céu são caminhos que conectam esses povos (Bonilla 2006).

Os pajés djeoromitxi são os responsáveis pelo gerenciamento e monitoramento dos protocolos que os caçadores, pescadores e coletores devem manter em sua empresa cinegética. Assim, em que pese a imagem diferencial que cada Dono fornece – os fazendeiros criadores dos animais, os agricultores aquáticos, e os chefes de aldeia-árvore –, é preciso notar que há um aspecto que os aproxima: sua antropomorfia e o fato de que todos recebem os pajés em suas próprias casas/malocas, e lhes oferecem comida e cerveja fermentada, bem como sedutoras festas marcadas por cantorias. Os *Ibzia* são seres generosos porque liberam “a sua criação” ou o produto de seu trabalho para homens e mulheres alimentarem-se mutuamente e alimentarem suas crianças. A generosidade dos *Ibzia* e das jiboias e gaviões (que fornecem armas xamânicas aos pajés) vem aliada a uma extrema rigidez nos protocolos que devem ser cumpridos pelos caçadores, pescadores e coletores,

no primeiro caso, e pelos pajés, no segundo. Isso não se contradiz com a disposição sempre iminente em punir aqueles que não lhes prestem atenção, o que normalmente toma a forma de um roubo de alma que, se bem-sucedido, transformará os humanos em trabalhadores dos Donos e/ou em seus afins. Sobre essa intercambialidade entre afins e trabalhadores, é preciso notar que os Djeoromitxi e povos aparentados referem-se ao casamento, não sem alguma pilhéria, como “contratar parente”.

Nesse sentido, todos os lugares (incluindo aí fazendas e cidades), com suas sociabilidades específicas, são atraentes para as pessoas com que convivi, porque criativos. A abertura de um lugar, a fundação e permanência em uma aldeia, deste modo, provém da capacidade de homens e mulheres de interagir com os territórios conformados por Outros. Criar e cuidar não se opõem à noção de roubo, mas antes indica que os “roubos” realizados pelos humanos face à criação de Outros mantêm protocolos de relações e não se julga possuir modos inequívocos de permanecer ileso caso estes protocolos sejam quebrados.

Sabe-se que o fundo dos rios, e os lugares que as jiboias, gaviões, e os animais de caça vivem, são “*como* aqui na Terra: tem roça, caça, chicha e maloca”. E, embora as imagens fornecidas por cada Dono enfatize uma ou outra dessas características, o que me parece importante ressaltar é o fato de que a extensão necessária aos grupos sociais djeoromitxi é a todo tempo atravessada pela diferença perspectivista (Lima 1996; Viveiros de Castro 1996), que tem nos lugares uma manifestação privilegiada. Essa qualidade dos lugares me parece poder ser remetida à “mitologia regressiva”: de modo que “a cultura afasta-se, seja em direção ao alto, ou em direção ao longe” (Lévi-Strauss 2004: 220)¹⁴. Perigo e potência (força criativa) são, portanto, características desses lugares domesticados por Outros, não menos do que seus elementos de domesticação. Prestemos agora atenção a um lugar em que esse afastamento toma contornos especiais.

Questões de tempo

O local de sepultamento de um parente morto, principalmente se for um velho (chefe), permanece como um ponto de identificação para aqueles que lamentam a perda de um parente. “Esse meu velho, esse que está enterrado aqui”, ouve-se de Wadjidjiká sempre em que ela vai contar uma história de seu falecido marido. “Esse meu velho irmão (pai/tio, etc.), esse que está enterrado aqui” e prossegue-se a conversa.

Os pertences do morto são destruídos, as casas que antigamente habitavam são reformadas, seja desfazendo seu quarto, seja trocando os telhados de palha – antigamente as habitações eram abandonadas, mas hoje as habitações são mais duradouras: as paredes de pau-a-pique ou de tábuas de madeira serrada substituíram os trançados da forma arquitetônica colmeia da maloca. Os parentes mais próximos, principalmente se for uma mãe ou avó, saem perambulando pela aldeia, passam noites sem dormir, os filhos e netos mais jovens sofrem assédios noturnos dos pais/avós mortos. Enquanto os corpos e as casas dos vivos são alterados, o corpo sepultado está definitivamente territorializado, mas outro o corpo (*hinõ*) se reterritorializa, reunindo-se aos parentes no Céu. Pode-se aventar que a relação djeoromitxi para alma/corpo seja uma relação metonímica, dado que ela é manifestada, entre outros, nas relações entre permanência e dispersão territorial: morrer

é se deslocar para um outro grupo local (não-humano), como sempre me alertaram: “a gente não diz que morreu, a gente diz que foi embora”. E o que dizer da morte quando ela é “afastamento”?

O Céu guarda um quê de especial: meus amigos insistem muito que o Céu é povoado por seus próprios parentes tais como eram na terra no momento de sua morte, e aqueles que vivem hoje no Céu são tomados como velhos e antigos parentes, principalmente os antigos e poderosos pajés sugadores de antigamente, nascidos no tempo da maloca, que fulmina(va)m quem quer que fosse somente com seu olhar, e hoje atacam com raios seus parentes aqui na Terra. Conforme me contou um dos filhos de Wadjidjiká e Kubähi:

Quando os Pirori¹⁵ dançam, eles cantam, eles querem fazer medo aqui em nós, então a festa deles cai aqui para nós como raio, como trovão. Por isso então quando nós tínhamos pajé forte, nós devolvíamos essa mesma festa para eles lá, dando raio para eles lá.[...] O som da música transmite em raio para lá, e deles para cá¹⁶.

É preciso dizer que a separação entre Céu e Terra é fruto das andanças pelo mundo dos demiurgos Kawewe (Djeoromitxi) e Kuropsi (Makurap), *wirá*¹⁷ entre si, depois que descobriram gente debaixo da Terra, roubaram o fogo de Miorô (o pica-pau primordial), e derrubaram uma grande árvore de pedra, cujos frutos e folhas caíam ao chão matando as pessoas da humanidade primordial. Depois disso, o céu se torna alto e as pessoas começam a morrer, dirigindo-se até ele pelo *hinõ wi* (caminho dos mortos). Diz-se que até hoje, no local de suas antigas malocas, existe essa árvore, onde se dá a ver as machadadas deferidas. Contudo, o grande número de Pequenas Centrais Hidrelétricas ali hoje estabelecidas (no município de Alta Floresta D'Oeste -RO), impedem os Djeoromitxi que para lá viajam de encontrarem essa árvore.

O Céu é o lugar de destino das pessoas que não morreram vítimas de homicídio, isto é, de ataques por faca ou espingarda desferidos por pessoas vivas e visíveis. Quem morre por “doença”, isto é, por flechadas invisíveis de não-humanos que acarretam o roubo de alma, vão pelo Caminho dos Mortos (*hino wi*) até o Céu. Os pajés legam relatos minuciosos sobre este espaço, pois eles tentam alcançar a alma roubada/seduzida dos doentes para trazê-la de volta. Neste caminho, se o pajé não os alcança, os *hinõ* passam por uma série de provas. O percurso é marcado pelo encontro com seres que, caso o morto não seja bem-sucedido nas provas a que é submetido, irão comê-lo. Uma das principais provas é não se deixar seduzir por Berapatixi, um monstro de braços muito longos, que com esses chama o *hinõ* até a sua casa para comê-lo. Seria esse um monstro porque consegue alcançar outros lugares sem se deslocar? Seja como for, sendo bem-sucedido em não se deixar seduzir, chega-se ao Céu, onde seus parentes o esperam. Um terreno tão limpo e bonito, que certa vez Neirí me disse parecer feito de algodão

A temporalidade do Céu é sempre um vetor diferencial: numa tempestade com raios, o fato era amplamente atribuído à agência de um marido já falecido que estava tentando levar sua esposa para o céu, pois a criança deles, morta anos antes, estava chorando, ainda pequena, pedindo pela mãe. Os Djeoromitxi concebem três camadas de Céu. A cada uma,

a pessoa vai morrendo e reaparecendo mais jovem. Até que, na última, “acaba tudo: acaba a pessoa, e só resta o vento, que sopra para lá e para cá”, como ouvi em algumas ocasiões. O céu desfaz o tempo: as pessoas rejuvenescem, velhos pajés que por lá chegam já se apresentam aos corresidentes como fortes e belos, bons caçadores. Contudo, nesse Lugar pessoas também podem crescer: toda vez que meu amigo Kodjowoi viaja para as reuniões nas cidades, seu duplo é esperado, na volta, por cerveja fermentada produzida por uma filha que mora no Céu, falecida quando ainda era muito criança. Da mesma maneira, na sua morte o grande pajé Opetxá Wajuru foi buscado por sua esposa morta e um neto seu já crescido, mas que havia falecido horas depois do seu nascimento.

O *hinõ* desaparece por completo depois de três camadas de Céu. Tomando atenção a essa consideração, é ainda preciso observar que o *hinõ* interfere no mundo dos vivos tanto quanto possível: por meio de uma ação à distância, ou de um comércio de informações entre vivos e mortos. Não à toa, depois de morte de Kubähi, toda vez que Wadjidjiká saía da Baía das Onças, seu barco era (é) acossado por grandes tempestades, indicando os ciúmes conjugal do falecido.

Desde essas paragens do Guaporé, onde “o céu reage ao ruído como se fosse uma ofensa pessoal” (Lévi-Strauss 1991: 295 *apud* Lima 2005: 366), não posso deixar de pensar que certas coisas só acontecem em certos lugares. Sejam barreiros dos animais de caça, a congregação de palmeiras e grandes árvores, o fundo da água, o Céu, ou as aldeias dos vivos, esses são a marca expressiva de uma comunicação transespecífica. Contudo, a expressividade do Céu djeoromitxi apresenta um outro regime de temporalidade, uma espécie de curto-circuito na diacronia. Não posso evitar pensar que esse curto-circuito seria uma espécie de resistência ou persistência indígena frente à hecatombe que se instaurou em suas malocas de antigamente.

Tomando atenção a isso, é preciso então sublinhar que a “maloca” aparece menos como uma forma arquitetônica específica que uma espécie de espaço-tempo atrator das singularidades djeoromitxi, hoje bastante referente ao Céu e às grandes árvores. Concebida, em suma, como um processo diferenciante, a “saída da maloca” produziu um encadeamento de formas espaços-temporais, cujo componente de desterritorialização (operado constantemente via “abertura de lugares”) garantiu a consistência de um novo território: um tipo de ritornelo que “colhe ou junta forças para ir para fora” (Deleuze & Guattari 1997: 138). Etnograficamente isso guarda seus motivos. As relações entretidas durante a vida são vistas como extensões das pessoas, constituídas seja pela aliança de casamento e pela produção de parentes, seja pelo abandono de um sítio já constituído em favor de uma vida alhures, pelo enfrentamento e alianças com não-indígenas, pelo diálogo com os *Ibzia*. Essa extensão não se encerra com a morte, mas parece ser por ela invertida. Velhos chefes/pajés, cuidadores de “seu pessoal” em vida, tornam-se grave ameaça aos vivos. Assim, enquanto seus parentes vivos continuarão, não sem um esforço para se afastar da alma do morto, o processo de aparentamento permitido pelas ações (andanças) do chefe/pajé, a dispersão realizada por esta alma na mudança para um outro grupo local (o céu) introduzirá fissuras nesta identificação. O Céu djeoromitxi como que dobra a história de relações sobre si mesma: o Céu é um lugar em que o tempo da História não tem lugar.

Os lugares dos espíritos *Ibzia*, seu aspecto protetor e cuidadoso, e o Céu, como um lugar magnífico, são como um limite oposto da radicalidade a-social e destruidora apresentada por um outro tipo de espírito: os *hipfopsihi*, a transformação daqueles que foram assassinados. Um pajé pode acessar o ponto de vista de seus parentes mortos no Céu, ou dos *Ibzia*, justamente porque eles possuem um lugar. Não se pode, ou não se deseja, acessar o ponto de vista dos *Hipfopsihi*: seres decaídos, monstruosos e errantes, atacam os humanos sem nenhum motivo detectável, com eles só se pode guerrear. O fato de que não possuem um lugar diz alguma coisa sobre seu regime de existência.

O caminho dos que foram assassinados é bem mais sofrido e perigoso do que o *hinõ wi* (O caminho de Céu). Os espíritos sentem muito frio, ao mesmo tempo em que o sol é escaldante, não se tem onde dormir e, principalmente, eles “já não têm conhecimento com nada, já é não mais pessoa”, perdem sua forma antropomorfa e sua capacidade reflexiva. São seres contra os quais lutam os pajés durante seus sonhos, com o intuito de resgatar a alma dos seus parentes doentes. O que querem os *Hipfopsihi* é comer os vivos e transformá-los em um deles. Os *Hipfopsihi* aparecem mais comumente para não-pajés na forma de cobra de duas cabeças, mas certa vez Neirí encontrou um desses na floresta: era enorme, e detinha um corpo multicolor.

Sobre seu nome pesa uma interdição. Os *hipfopsihi* são sempre referenciados por *É* para que não saibam que estão sendo objeto de atenção de alguém, quer dizer, para que sua atenção não seja atraída. Parece ser significativo que facas e espingardas, e não flechas, sejam os instrumentos utilizados nos conflitos entre humanos. Ao seu passo, as flechas são os instrumentos por excelências dos seres invisíveis. O ponto é: os *Hipfopsihi*, transformação daqueles que morrem por facada ou tiro, guardam uma referência direta aos não-indígenas. O substantivo djeoromitxi para não indígenas, *Eré*, é derivado do substantivo *É*¹⁸. Os *É* podem aparecer ou serem sentidos (por sua catanga, pior que a da mucura) em todo e qualquer lugar: sua condição é vagar. Fornecem, com isso, uma imagem contrária aos modos indígenas de viver na T/terra: pois que, espero ter demonstrado, viver adequadamente é *ocupar*, ser possuído por um lugar. Neirí certa vez me perguntou se os *eré* jogavam os corpos dos seus mortos no rio: era duvidoso para ele que pessoas que não cuidam umas das outras pudessem enterrar seus mortos e a eles fornecer um lugar na terra.

Sobre radicação – e cultivo – do Outro

A relação metonímica corpo/alma (visível e invisível) permite, ao meu ver, registrarmos as relações de coexistência (entre humanos e não-humanos) como o sentido condutor dos modos indígenas de viver e habitar n/a terra. Uma abertura de lugar bem-sucedida, que pode aportar um coletivo de parentes, deve contar com um/a homem/mulher que traz consigo a chave para decodificar as qualidades expressivas (Deleuze & Guattari 1997) por ele encontradas em suas andanças, qualidades do território domesticado por Outros. A abertura do lugar, “a organização de um espaço, a determinação de centro” (Deleuze & Guattari 1997), é uma espécie de composição singular com esses Outros. Uma socialidade “ao lado” de outras, a maneira como estou chamando uma configuração social e conceito de terra/território baseados na coexistência, com temporalidades e territorialidades em paralelo¹⁹.

O reconhecimento do lugar que ocupa um grupo de parentesco não se realiza, portanto, de modo independente. Qualquer sentido de território djeoromitxi predica-se nas marcas dessa coexistência, por meio da circulação das qualidades expressivas/perspectivas que o parentesco toma para si na sua tessitura diária. Qualidades que desenham um território no sentido precisado por Deleuze & Guattari, “que pertencerá a um sujeito que as [essas qualidades] traz consigo ou que as produz” (1997: 123-4). Não existe nada verdadeiramente saudável que não seja produzido, que não seja fruto do esforço e cuidado de outrem. O contrário disso é aniquilação e escombro.

É a esse fato que se dirige ou a partir da qual se distingue um território ou um conceito de T/terra djeoromitxi: a aldeia dos vivos é continuamente inventada porque co-existe com (a partir e contra) os lugares que são a marca da domesticidade de Outros, seres primordiais, não humanos, espíritos, não indígenas. Essa coexistência não nos remete a um conceito de harmonia, diferente disso: a extração de lugares sobre um fundo de virtualidade é produto de um dispêndio consciente, seja diplomático, seja guerreiro. Ancorada que está nessas contínuas ações e negociações, a diferença constitutiva dos lugares que compõe um sentido de território djeoromitxi não diz respeito a suas marcas de domesticidade (caça, chicha, maloca, donos/chefes cuidadores), pois essas são invariantes: *o que difere são seus regimes de duração (caso do Céu) ou as perspectivas nelas envolvidas*. Se o território Djeoromitxi é constituído por diferentes lugares, muitos deles existindo diferentemente sob pontos de vista distintos, então o esforço necessário para habitar um ou transitar num lugar é também aquele de estabilizar, sempre relativamente, a maneira como ele aparece sob a perspectiva dos humanos. “Estar em lugar implica estabelecer uma relação com a perspectiva dos seres para os quais aquele lugar é uma aldeia ou um território”, como afirma Nunes (2013: 135) para as relações karajá, em vista de seus deslocamentos entre o “mato” e a “cidade”. No caso djeoromitxi, saber o que o lugar é do ponto de vista dos seres seus habitantes (que o fundo do rio é, ou tem, uma grande roça) é fundamental para se que se possa interagir de maneira profícua, i.e., segura e produtiva, com esses Outros. Assim, para que se continue habitando (e, portanto, constituindo) aquele lugar como seu (uma casa, uma aldeia, ao coletar frutos de palmeira na mata, caçar, pescar) é preciso um esforço deliberado (vergonha, cuidado, proteção dos parentes), para que não se tornar, por exemplo, nora do chefe de um conjunto de aldeias-árvores, ou trabalhador de um fazendeiro dono de bois-antas, etc. Vive-se na T/terra co-existindo com Outros, num esforço deliberado para não ser capturado pelo ponto de vista do Outro.

Os lugares djeoromitxi são uma força (quero dizer, a objetificação de nexos de relações) que mobiliza as distinções mais célebres – entre corpo e alma, entre visível e invisível, entre história e estrutura, entre humanos e não humanos, entre indígenas e não indígenas –, para reconecta-las de modo a considerar a integralidade de suas relações na T/terra. Os lugares djeoromitxi, tal como os lugares para diversos povos indígenas, “não existem fora das relações que os animam, e por meio das quais são narrados” (Coelho de Souza s/d: 04). Uma territorialidade propriamente indígena formulada sob a rubrica conceitual dos lugares, e que aqui tentei adentrar pela ideia de coexistência, tem a intenção de revelar justamente isso: não há como desacoplar os corpos indígenas de sua história de relações, justamente porque é a alma – esse outro regime de corporalidade²⁰ – que se comunica com a Terra (face intangível que denota as relações entre humanos e não humanos), atualizando seus (corpóreos) destinos na terra (substrato material, *res extensa*). Notemos que

essa comunicação é também um lembrete de que o que se pode ver/perceber (o visível/o perceptível) é efeito de uma história de relações e construções corporais, que fica evidente nos casos dos pajés, mas que não é menos evidente no caso dos conhecedores ou dos conhecimentos associados indígenas²¹.

É neste sentido que a etnografia dos lugares djeoromitxi aponta para a primazia de uma certa integralidade de terreno entre parentesco, política e território²². Acredito que a *coexistência* que tentei esboçar não seja senão essa integralidade, que guarda a qualidade de ser, na minha imaginação, uma confrontação realizada ativamente pelos povos indígenas sobre a máquina de *sucessão* não indígena. Ambos são modos de consolidação (Deleuze & Guattari 1997: 147), garantidos por consistências internas, mas enquanto a *sucessão* encontra sua imagem prototípica no Estado – sucessão como acumulação e destruição –, a *coexistência* é aquilo que se depreende de uma continuidade baseada na dispersão e no cultivo. Contra o escombros e o monumento, aldeias (in)visíveis. Ainda me pergunto em que momento os *eré* seremos capazes de fazer da *ocupação*, essa que prima pela compatibilidade escalar entre pessoas e lugares, um modo de existência.

Referências

- AZANHA. 1984. *A forma Timbira: Estrutura e Resistência*. Dissertação de Mestrado, PP-GAS, Universidade de São Paulo.
- BONILLA, Oiara. 2006. “Topographies cosmiques et demarcations de terres indiennes: le cas des Paumari” In: I. Muzart-Fonseca dos Santos & D. Rolland (orgs.), *La Terre au Bresil: de l’abolition de l’esclavage à la mondialisation*. Nanterre: L’Harmattan. Pp. 137-149 .
- BONILLA, Oiara. 2016. “Parasitism and Subjection: Modes of Paumari Predaction”. In: M. Brighman & C. Fausto & V. Grotti (orgs.): *Ownership and Nurture: Studies in native Amazonian property relations*. New York: Berghahn Books, pp: 110-132
- CASPAR, Franz. 1953. *Tupari: entre os índios, nas florestas brasileiras*. São Paulo: Melhoramentos.
- CASTRO, Thiago. 2012. *Djeoromitxi: Notes on Phonology and Simple Noun Phrase Structure*. Master of Arts. The University of Texas at Austin.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2014. “Conhecimento Indígena e Seus Conhecedores: uma ciência duas vezes concreta”. In: Carneiro da Cunha, Manuela & Cesarino, Pedro Niemeyer (Orgs.), *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Editora Unesp, pp: 195-218
- _____. s/d. *A vida dos lugares entre os Kisêdjê: toponímia como terminologia de relação*.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. BARBI, Rafael Costa e Santos; FERNANDES, Janaína; LIMA, Daniela; MOLINA, Luísa; OLIVEIRA, Ester; LEWANDOWSKI, Andressa; SANTOS, Julia; MIRAS, Júlia; SOARES-PINTO, Nicole. 2016. *T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas*. Projeto de pesquisa. Brasília.
- DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. 1997. “Acerca do Ritornelo”, in: *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 04. pp. 115-170

- _____. 2010. *O Anti-Édipo*. São Paulo: Ed. 34
- LEONEL Jr., Mauro de Mello. 1984. "Relatório de Avaliação das Comunidades Indígenas da Área Indígena do Guaporé: ex P.I. Ricardo Franco (Tupari, Makurap, Uari, Aruá, Jaboti, Arikapu, Mequem, Ajuru (Wayoró), Massacá, Canoé e Arara)". *Relatório FIPE*: 154-163
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras
- _____. 2004. *Do Mel às Cinzas (Mitológicas 2)*. São Paulo: Cosac Naify.
- LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP; ISA: Rio de Janeiro: NUTI
- MALDI, Denise. 1991. "O complexo cultural do marico: sociedades indígenas do rio Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi (Antropologia)*, 7(2): 209-269
- NUNES, Eduardo S. 2013. "O território das onças e a aldeia dos brancos: lugar e perspectiva entre os Karajá de Buridina (Brasil Central)" *Journal de la Société des Américanistes*, v. 99: 135-164
- PISSOLATO, Elizabeth. 2007. *A duração da pessoa: Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora UNESP; ISA: Rio de Janeiro: NUTI
- PRICE, David. 1981. "The Indians of Southern Rondônia" In: Cultural Survival, *In the Path of Polonoroeste: endangered Peoples of Western Brazil*: Occasional Paper. Pp. 38-45
- RAMO Y AFFONSO, Ana. 2014. *De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya*. Tese de doutorado, PPGAS, Universidade Federal Fluminense.
- RIBEIRO, Michaela A. 2008. *Dicionário Djeoromitxi-Português: registro da diversidade linguística do povo Jabuti*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Rondônia.
- SÁ LEÃO, Maria Auxiliadora. 1985. *Relatório Antropológico de demarcação da Terra Indígena Rio Guaporé*. FUNAI.
- SOARES-PINTO, Nicole. 2009. *Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)*. Dissertação de mestrado, PPGAS, Universidade Federal do Paraná.
- _____. 2014. *Entre as Teias do Marico: parentes e pajés djeoromitxi*. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade de Brasília
- _____. 2015. "Como possuir uma taboquinha?": Sobre a composição corporal dos pajés djeoromitxi." *Campos* 16(1):75-98
- _____. 2016. "Terminologia de parentesco e casamento djeoromitxi: um caso ngawbe na Amazônia?". *Anuário Antropológico*. v. 41: 123-151
- VALENTIM, Marco Antônio. 2014. "Talvez eu não seja um homem – Antropomorfia e monstruosidade no pensamento ameríndio". *Campos* 15(2): 9-26.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo de parentesco". In: E. Viveiros de Castro, *A inconstância da Alma Selvagem*: São Paulo: Cosac Naify. Pp. 401-457
- _____. 2007. "The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian spirits". *Inner Asia* 9: 13-33.

Notas

1 Agradeço a Marcela Coelho de Souza, Eduardo Viveiros de Castro, Gilberto Azanha, Oiara Bonilla, Ana Ramo, Íris Araújo, João Vianna, Douglas Campello, Marcos Mattos, Piero Leirner, Eduardo Soares Nunes, Aline Iubel e ao parecerista da R@u pelos comentários críticos ao texto. Uma versão prévia desse artigo foi apresentada no seminário “Contra-antropologias da T/terra: incursões etnográficas e controvérsias públicas”, em agosto de 2016, UnB, Brasília. Com algumas modificações, apresentei o mesmo argumento no Seminário Pós-Graduado “Uma Antropologia da Terra: debates sobre modos de habitar e resistir”, coordenado por Andressa Lewandowski e Julia Otero dos Santos, na ANPOCS, em outubro de 2016. Em maio de 2017, no GT Paisagens Mais-que-humanas, coordenado por Pedro Silveira e Thiago Cardoso, durante a VI REACT, apresentei uma versão mais avançada do texto. Agradeço aos comentários que surgiram nessas três ocasiões. José Antônio Kelly me ajudou com o resumo em inglês. Todas as imprecisões são de minha inteira responsabilidade.

2 Em relação à expressão “T/terra”, doravante utilizada e emprestada do projeto referido, deve-se entender que trata-se de um “lembrete da “polissemia” do termo [...] usamos a expressão para sinalizar tanto os significados nela contidos quanto aqueles incontidos, obrigando ao seu transbordamento: Planeta/solo, Globo/superfície, Concebido/vivido, Continente/conteúdo, Ego/oikos, cosmologia/economia, etc. O que está em jogo, esperamos que fique claro, não são portanto apenas as potências de uma palavra (e meia), mas todas as outras ‘palavras’ que ela evoca” (Coelho de Souza *et alli* 2016: 30; nota 07).

3 Tal como expresso no projeto de pesquisa: “ O ponto de partida foi a percepção da centralidade de modos de constituição de lugares que pareciam, nas experiências etnográficas, apenas parcialmente descritíveis a partir de abordagens fosse da terra como substrato natural, fosse do espaço como categoria transcendental, fosse do lugar como dado fenomenológico, fosse do território como categoria geopolítica. Pois toda análise da “constituição” (ou construção) de lugares contra esses panos de fundo parece-nos deixar como resíduo o seu caráter, ou talvez efeito, constituinte: o modo como paisagens (ou elementos dela) ou lugares emergem nos discursos dos sujeitos como coisas que transitam entre um evento e um agente — ou uma congregação mais ou menos temporária, mais ou menos ‘harmônica’, de uma pluralidade de agentes” (Coelho de Souza *et alli* 2016: 07).

4 A diferença entre *coexistência* e *sucessão* foi me sugerida pela leitura de Deleuze & Guattari (1997). Voltarei a isso ao final do artigo.

5 Esses americanos e alemães eram exploradores que criaram seringais operados primeiramente por indígenas e, posteriormente, por estes e nordestinos que por ali chegaram. Registrei em outra ocasião (Soares-Pinto 2009) a relação entre os indígenas dos povos do Complexo do Marico, os nordestinos seringueiros e os padrões seringalistas. Com os seringueiros, as relações eram principalmente de casamento entre mulheres indígenas e seringueiros não indígenas, de modo que alguns chefes indígenas reuniam em torno de si suas filhas e genros não indígenas, sobretudo nas colocações que foram abandonadas com o arrefecimento da exploração da borracha na região.

6 A expressão “fechamento” é tomada de Deleuze & Guattari (1997). Segundo os autores, um “efeito de fechamento [...] é o que se produz em condições de desterritorialização precoce e brutal, e quando as vias específicas, interespecíficas e cósmicas encontram-se in-

terceptadas; a máquina produz efeitos ‘individuais’ de grupo” (:147). Acredito ser uma descrição adequada a esse momento pós dissolução das malocas e anterior ao estabelecimento das aldeias num novo território.

7 Seria ainda importante comparar esse tipo de mobilidade com a de outros povos indígenas. Numa dada escala, os processos de permanência dos grupos locais que estou tentando aqui descrever são o oposto simétrico do processo de permanência dos grupos locais timbira. Nestes últimos, fortemente marcados por cisões de aldeias, a reprodução, no entanto, se dá no ‘mesmo espaço’: a aldeia-mãe permanece como um ponto de referência para aldeias menores dela destacadas. Trata-se de uma relação de vizinhança, e sua continuidade (e contiguidade) é mantida pela “aldeia-mãe”. Quando se fala em deslocamento, ele tem de ser grande o suficiente para a fundação de um outro grupo doméstico, implicando a possibilidade da guerra, onde os grupos não mais identificarão uma origem comum. À identificação corresponde a aliança política, e à alteração corresponde a guerra. Até onde entendo, esta é a interpretação de Azanha (1984:11-12) para as funções de permanência e deslocamento representadas pelos sufixos –catêje e –(ca)mekra, respectivamente. Por outro lado, a dobra djeoromitxi parece poder ser comparada à mobilidade guarani, tema de difícil trato por uma não especialista, como é o meu caso. Mas o que intuo é que, sendo a reprodução de um grupo djeoromitxi o seu próprio deslocamento, no caso guarani esse descolamento toma a forma de migrações, perfazendo extensões cuja comparabilidade com os deslocamentos djeoromitxi necessitaria de um ajuste escalar, possibilidade que me escapa neste momento. Para uma recensão do tema da migração e mobilidade guarani, ver Pissolato (2007: 97-126).

8 A tradução para alma ou duplo é bastante complexa, tendo em vista a proliferação lexical: *honĩĩ* para as almas dos que já morreram mas que detém postumamente a mesma forma corporal de quando estavam vivos, e que seguem pelo *hinõ wi* (Caminho das almas). As formas (ou deformações) *post mortem* são diretamente dependentes do evento de morte. Assim, por sua vez, *kanõnõ*, “espírito mau”, de formas ambíguas ou decaídas; *hõkãbü* para “foto, sombra, imagem”, cuja associação com a alma ou duplo foi para mim difícil de precisar; *i-hahi-a*: “cadáver” ou carcaça [pron. 3ª pessoa + verbo “morrer” + nominalizador] (Castro, 2012: 46). Estar vivo é designado como *hahitõ*, [*hahi*: v. intr. “morrer” + *tõ*: enclít. “negação”], isto é, os vivos são aqueles que não morreram, donde se deduz que o polo marcado está no lado dos vivos. Adiante falarei dos efeitos realizados pela morte.

9 [biku: local/terreiro; nono: criação]

10 [kupfê: mato; dãdãti: duro].

11 [kupfê: mato, târiá: alto].

12 [hipfo: animais [geral]; rombê tikê: barreiro].

13 Para um caso semelhante da dupla trabalhador-patrão como forma prototípica de relação intra e trans-específica, manifestações de um fundo de inimizade e afinidade pertinente ao perspectivismo ameríndio, ver a bela e contundente análise de Bonilla (2016).

14 Evidentemente a passagem entre a teoria perspectivismo ameríndio e a mitologia regressiva caracterizada por Lévi-Strauss (2004) requer uma série de elaborações, para a qual não possuo espaço e competência. Lembro somente que a transespecificidade como multiplicidade humana pode ser

uma maneira de registrar uma reversão figura-fundo entre a forma antropomorfa que aparecem os não humanos e a forma não-humana que subjaz a humanidade ameríndia. Para uma elaboração dessa reversão, remeto o leitor à magistral leitora de Valentim (2014) sobre o perspectivismo ameríndio. Ali, o autor critica concepções excessivamente antropomorfas da questão, demonstrando a pregnância do teriomorfismo como registro da filosofia em que está baseada a constituição dos corpos indígenas, i. e., a existência de um fundo de monstruosidade e animalidade que subjaz tal constituição.

15 Designação da coletividade de espíritos celestes que lá estão desde os tempos originais.

16 Como os poderosos xamãs paumari que vivem no céu, trabalham para o patrão chuva/trovão e falam por meio do trovão (Bonilla 2016 :121). Sobre a composição corporal do pajé djeoromitxi e seus contextos de atuação e formação, passados e presentes, ver Soares-Pinto (2015).

17 *Wirá* é uma categoria de parentesco djeoromitxi que designa companheiros que partilham alimentos, se protegem mutuamente e debocham entre si, quando são de mesmo sexo, e cônjuges preferenciais, quando são de sexo oposto. Para a primeira acepção do termo *wirá*, ver Soares-Pinto (2014); para uma análise mais detalhada da segunda acepção, em termos da teoria do parentesco, ver Soares-Pinto (2016).

18 Mesmo não tendo condições de afirmar peremptoriamente, acho possível que a partícula “re” seja um modificador semântico que indica “verdadeiro”, traduzido muitas vezes como “mesmo”. Em sua forma sintagmática, “re” é um relacionador traduzido por “muito” (Ribeiro 2008: 110). Agradeço a Alexandre Nodari por ter provocado a investigar o significado da palavra *é*.

19 A ideia de “socialidades ao lado” me foi sugerida pela bela e intensa caracterização de Ana Ramo (2014) sobre a pessoa guarani, donde se pode entender uma socialidade que inclui vivos e mortos, donos, seres visíveis e invisíveis etc., em que as distâncias (aproximações e afastamentos) entre seres ontologicamente diferenciados são percebidas como “zonas de vizinhança” entre diversos *teko*. A origem deleuzo-guattariana é evidente: “Só acreditamos em totalidades ao lado. E se encontramos uma totalidade ao lado das partes, ela é um todo dessas partes, mas que não as totaliza, [...] não as unifica, [...] se junta a elas como uma nova parte composta à parte” (Deleuze & Guattari 2010: 62).

20 Como nos outros regimes cosmológicos da região, a noção de alma remete à “constitutive transcorporality, rather than a negation of corporality” (Viveiros de Castro 2007:21).

21 Como já bem demonstrou Coelho de Souza (2014) ao chamar a atenção para uma dupla concreticidade, do conhecimento e dos (corpos dos) conhecedores indígenas, em especial para o conhecimento que os conhecedores indígenas têm da terra (id:212).

22 A vantagem que Deleuze & Guattari (1997:139) afirmam terem os etólogos sobre os etnólogos.

Recebido em 24 mar. 2017.

Aceito em 6 jul. 2017.

Outra vez, *me deixa em paz!*: crônicas de um desencontro tupi-guarani no Maranhão

Renata Otto Diniz

Mestre em Antropologia Social

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional

(PPGAS/Museu Nacional)

Pesquisadora do Laboratório de Antropologias da T/terra (UnB)

tatadiniz2@gmail.com

Resumo

Os Awá-Guajá, um povo tupi-guarani, no Maranhão, começaram a ser contatados pelo órgão indigenista a partir de 1973. Todavia, ainda hoje há “grupos” vivendo com autonomia ou em isolamento voluntário dentro e fora das terras indígenas. O presente trabalho reflete sobre a última experiência de contato entre um grupo isolado e alguns Awá-Guajá aldeados ocorrida em dezembro de 2014, do qual pude acompanhar os primeiros desdobramentos. Uma lição que se extrai dessa experiência partiu de uma das mulheres do grupo recém contatado: ela pedia reiteradamente para que os outros lhe deixassem em paz. Com o foco nas experiências de contato, discuto aqui noções sobre “grupo”, “sociedade”, sociomorfologia das sociedades tupi-guarani e, especialmente, o caráter *alternado* do modo de viver awá-guajá.

Palavras-chave: Tupi-Guarani, Awá-Guajá, sociomorfologia, grupo, sociedade.

Abstract

The Awá-Guaja, a Tupi-Guarani people, in Maranhão, began to be contacted by the indigenous government agency from 1973. However, even today there are “groups” living with autonomy or in voluntary isolation within and outside of the indigenous lands. This paper reflects on the last experience of contact between an isolated group and some residents of the village Awá-Guaja held in December 2014, which could accompany the first unfol-

ding. One lesson of this experience is extracted from one of the women of the Group newly contacted: she asked repeatedly for the others to leave him alone. With the focus on the experiences of contact, argue here understanding “group”, “society”, social morphology of Tupi-Guarani and societies, especially the character switched from the awá-guaja way of life

Keywords: Tupi-Guarani, Awá-Guajá, social morphology, group, society.

Uma história de migração, regressão e aparição (e desaparecimento)

Antes de apresentar e descrever situações de contatos contemporâneos (de 1971 até os dias de hoje), traço uma breve história dos deslocamentos awá-guajá numa perspectiva de mais longo prazo, de forma a sugerir ao leitor que o presente, a ser relatado a seguir, pode ser uma continuidade ou uma variação de um tipo de mobilidade bem mais antiga (não necessariamente pelas mesmas razões do tipo atual).

Os Awá-Guajá falam a língua guajá, uma das 40 línguas da família tupi-guarani (Rodrigues, 2011). Durante os últimos dois séculos, aproximadamente, os Awá-Guajá habitaram regiões setentrionais da Amazônica brasileira, no estado do Maranhão. Seu território atual estende-se do vale do rio Gurupi (divisor do Pará e Maranhão, nas porções setentrionais) ao vale do rio Pindaré¹. Hoje em dia, os Awá-Guajá não apontam um lugar onde habitassem anteriormente, nem falam sobre um lugar original de onde tivessem surgido, mas tendo em vista as informações mais remotas sobre esse povo (ver Nimuendaju 1949: 135; José de Noronha 1856: 8-9²), podemos afirmar que participaram do conjunto de sociedades tupi-guarani que ocupava a região do interflúvio Xingu-Tocantins, desde o século XVII, dentre as quais constavam os Araweté, os Surui, os Assurini (do Tocantins, Assurini-Akweara), os Ka’apor³, os Parakanã⁴ e os Wajãpi⁵. Pois, quando os Awá-Guajá foram primeiramente notados, no final do século XVIII, ainda habitavam regiões do baixo rio Tocantins, no estado do Pará.

A partir da segunda metade do século dezenove, os Awá-Guajá passaram a ser vistos na região de sua habitação atual, tendo, portanto, atravessado o baixo Tocantins e alcançado sua margem direita e, daí, as regiões do alto rio Gurupi⁶. Desta forma, podemos afirmar que eles realizaram um movimento migratório no sentido leste (consoante àquele movimento de sociedades tupi-guarani proto-paraenses, notado por Viveiros de Castro [1986: 140], acima mencionado). Tal movimento migratório, aliás, ocorreu em rota similar e contemporânea à feita pelos Ka’apor⁷. O fato desta migração de dois grupos tupi-guarani ter ocorrido em comum – na mesma época e seguindo mesma direção – corrobora a hipótese de que elas teriam sido empurradas pelas frentes de expansão coloniais, de forma mais acirrada, na revolta da Cabanagem (Gomes 1991 e 2001; Garcia 2010; Balée 1994; Cormier 2003). Contudo, se a razão da migração awá-guajá e ka’apor naquele contexto parece ter sido similar, o modo como cada sociedade reconstituiu-se no lugar de moradia atual parece ser diferenciado. Estima-se que, durante a migração, os Awá-Guajá, diferentemente dos Ka’apor, tenham abandonado não apenas o território antigo, mas também seu antigo modo de habitação: abandonaram os aldeamentos permanentes e a prática da agricultura, tornando-se “forrageiros” ou “caçadores-coletores”⁸. Ballé (1994: 210),

argumenta que, os Ka'apor, submetidos igualmente ao "pandemônio que afligiu o baixo Amazonas, culminando nos anos de 1835-1836 na sangrenta guerra civil da Cabanagem" passaram a se reassentar nas regiões no alto Gurupi, ao mesmo tempo, impediram que os "clandestinos Guajá" estabelecessem aldeamentos permanentes": sem poderem assentar-se, ficaram praticamente impossibilitados de manterem suas práticas horticultoras. Assim, parece-me que a hipótese da "regressão agrícola", especialmente para os casos tupi-guarani, é aventada para explicar a ocorrência excepcional de sociedades "forrageiras" ou "caçadoras-coletoras" no conjunto de padrão agricultor e sedentário. Noto, todavia, que os casos excepcionais deveriam significar apenas uma atualização pouco frequente (não um desvio ou um retrocesso histórico). E mais ainda, que tais exceções não deveriam ser explicadas como se resultassem exclusivamente de um constrangimento externo, como nos parece ser a explicação encontrada para a "regressão" awá-guajá.

Foi sob essa configuração sociomorfológica (bandos "forrageiros", sem aldeamento permanente) que os Awá-Guajá passaram a aparecer à sociedade nacional e aos grupos indígenas vizinhos na sua atual região de habitação. Nimuendaju colheu informações deles, junto aos Tembé, no alto Gurupi, em 1913, e junto aos Guajajara, em 1929, que diziam que "os Guajá vaga[va]m sem lugares fixos vivendo através das selvas entre o rio Capim e o alto Gurupi e entre estas e o rio Pindare (...) Não têm agricultura, mas as vezes roubam as plantações dos Tembé, Guajajara e Urubu (...) Os Guajá constroem apenas abrigos temporários, ou meramente acampam-se sob árvores, dormindo em camas de folhas no chão" (1948: 135)]. Wagley e Galvão, também junto aos Guajajara nos primeiros anos da década de 1940, dizem:

Geralmente, [os Teneteharas] matam Guajá quando os encontram, não enterram, deixam para os urubus comerem (...). Quando um Guajá encontra o rastro de um Tenetehara, foge. Tanto homens quanto mulheres não têm roupa. Não comem flor de inajá e nem moqueado (...). Guajá gosta de criar macaco. Come jabuti assado. Não sabe cozinhar. Se come sal morre depressa" (Gonçalves 1996: 124).

Darcy Ribeiro colheu informações junto aos Ka'apor entre 1949, 1950 e 1951 anotando que: "os Guajá são uma pequena tribo arredia que vive encravada nas matas do alto Pindaré" (Ribeiro, 1976: 19), citando um mito que menciona: "Maíra fez os Guajá de pau podre, por isso vivem no mato, não fazem casa, só comem coco» (pg. 21), e resumindo: "o demiurgo fez os brancos e os Urubu de madeira forte, os Guajá de madeira frouxa" (: 35). Francis Huxley também colheu informações entre os Ka'apor sobre os Guajá, no período de 1951 a 1953, e suas descrições foram unânimes em destacar o caráter nômade de sua sociomorfolgia: andavam sem fixar-se em aldeamentos permanentes, em pequenos "bandos"; suas casas eram abrigos temporários, não habitavam aldeias; negavam-se às relações de troca com os grupos vizinhos; ofuscavam-se refugiando-se em locais de difícil penetração nas cabeceiras e serras; todavia, mantinham-se presentes em aparições determinadas, como nas roças velhas dos ka'apor onde frutificavam campos de babaçu, ou nas roças atuais dos vizinhos, onde furtavam cultivares, nas beiras de rio... para em seguida, tornar a desaparecer...

Experiências de contato

Na forma de pequenos grupos territorialmente dispersos e impermanentes, os Awá-Guajá foram contatados oficialmente pelo órgão indigenista já na década de 1970. Os relatos dos servidores da Funai descrevem mais de uma quinzena de experiências de contato oficial⁹ com “grupos” awá-guajá, desde a primeira, ocorrida em 1973, no alto rio Turiaçu, no interior da TI Alto Turiaçu, habitada pelos Ka’apor, até a última, no final do ano de 2014, nas cabeceiras do igarapé Presídio, no interior da TI Caru, habitada pelos Guajajara. Quase todas essas experiências de contato se deram em encontros com pequeno número de pessoas, não mais que uma quinzena, identificadas como parte de um ou dois “grupos”, cada qual compostos por duas, três ou quatro famílias nucleares. Em alguns casos, os “grupos” contatados consistiram numa única família ou em parte dela, composta por cerca de 3 a 8 pessoas. Houve casos ainda em que o contato se dera com dois ou apenas um sobrevivente.

De toda forma, o tamanho pequeno dos grupos contatados está de acordo com as descrições etnográficas, como as de Forline (1997), e de Garcia (2010, 2013), as quais destacam que os grupos awá-guajá ‘tradicionais’ são formados por “cerca de 5 a 30 pessoas” ou “uma ou duas famílias nucleares”. Estudos organizados por Hernando e Beserra Coelho (2013: 28), entre 2005-2009, apontam também que, “tradicionalmente, os Awá-Guajá apresentavam uma organização social de bandos integrados por pequenos grupos entre 8 e 25 pessoas, com alto grau de mobilidade”.

É preciso salientar, entretanto, que se a maioria dos casos de contato aconteceu com grupos pequenos, e em lugares relativamente distantes entre si – por exemplo, os dois primeiros casos de contato no ano de 1973, estavam mesmo em extremidades opostas do “território” atual, o primeiro, ocorrido em abril, nas cabeceiras do Turiaçu, o segundo corrido em agosto-setembro, nas cabeceiras do Caru, afluente esquerdo do Pindaré. E, algumas vezes, em regiões que ficavam fora dos limites das terras indígenas. Houve casos de contato feitos num único lugar, com grupos maiores. O caso mais remoto ocorreu ainda na década de 1970, precisamente em maio de 1976. Ele foi a terceira experiência de contato oficial entre o órgão indigenista e os Awá-Guajá. Segundo os sertanistas, ele não tomou a forma de um “resgate”¹⁰, mas de uma “visita” dos próprios Awá-Guajá ao barracão da Frente de Atração, instalado nas margens do alto rio Turiaçu (na TI Alto Turiaçu) desde 1973. O sertanista João Fernandes Moreira relatou assim a experiência: “Numa noite, fomos visitados por vários grupos Guajá, num total de 90 índios, oriundos de outras regiões”. Este grupo maior teria se instalado sob tapiris nas proximidades do barracão indigenista, distribuído em cerca de seis grupos menores. Alguns destes grupos menores mantiveram o contato permanecendo nas imediações do posto, outros o fizeram sob a forma de aparições intermitentes, e outros ainda teriam desaparecido. Chamo atenção para o fato de que esta experiência extraordinária, reunindo 90 pessoas, ilustra uma atualização diferente do padrão dos grupos pequenos e dispersos, já que naquele momento estavam “reunidos” em relativamente “muitos” indivíduos de “vários grupos”, fazendo vir à tona uma imagem alternativa da homogeneidade constante da dispersão dos pequenos grupos.

Um segundo contato com um grupo maior ocorreu no ano de 1980, já em situação bem diferente, pois, este sim, foi o resultado de tipo de “resgate”, uma expedição de atração que visava deslocar os Awá-Guajá para o interior da TI Caru, já que a região de seu território, à margem esquerda do rio Pindaré, na altura da foz do rio Caru (Igarapé Timbira

e Tabocal), estava sendo cortada pela construção da Estrada de Ferro Carajás. Este grupo contava inicialmente com 28 pessoas, mas durante o percurso para o interior da Terra Indígena, morreram oito. Embora este contato dos Awá-Guajá tenha sido o segundo maior em termos de pessoas envolvidas na relação com o órgão indigenista, não representa uma exceção ao padrão descrito como grupo tradicional (com até 30 pessoas). Ainda assim, estatisticamente, figura como exceção entre as experiências de contato, já que os outros grupos contatados foram todos menores que isto.

Ano dos principais contatos ou avistamentos citados	Tamanho do grupo (número de pessoas)	Descrição da forma do contato	Local aproximado
1971	grupo composto por 8 pessoas: um velho, dois homens, duas mulheres e três crianças.	aviastamento por moradores regionais	cabeceiras do rio Caru, pela sua margem direita, no igarapé da Fome (afluente do ig. Turizinho, no local denominado Cocalinho, cerca de 20 km de distância de São João do Caru), e ig. dos Índios (ou Nicolau, também afluente do Turizinho, há 30 km de distância do ig. da Fome, e 50 km de distância de São João do Caru)
1972	grupo composto por 8 pessoas: um velho, dois homens, duas mulheres e três crianças (as mulheres teriam aparecido grávidas).	aviastamento por moradores regionais	idem
1973 A (setembro)	uma família awá-guajá composta por 7 pessoas: um homem, uma mulher, com seus cinco "filhos" (um garoto de 16 anos, um de 9 anos, e outro de 6 anos, uma menina de 3 anos e um recém nascido).	aviastamento por moradores regionais, contato por moradores regionais e contato pela equipe do órgão indigenista. O contato se deu com 3 sobreviventes, todos crianças, a mais nova falece antes do contato oficial, um dos outros dois falece depois do contato oficial, restou apenas um garoto. Também foram encontrados os corpos do pai e da mãe e do recém-nascido.	idem.

1973 B (abril)	15 pessoas, num grupo (7 homens, 3 mulheres e 5 crianças) distribuídos em 4 tapiris	contato pela equipe do órgão indigenista.	cabeceiras rio Turiaçu, em ambas as margens onde haviam campos de cocais.
1976	90 pessoas distribuídas em cerca de seis "grupos"	"Visita" dos grupos awá-guajá ao barracão da Frente de Atração indigenista	cabeceiras do Turiaçu na margem esquerda, pátio do posto da frente de atração do órgão indigenista
1980	28 pessoas	"resgate" do grupo awá-guajá pela equipe do órgão indigenista e condução do grupo ao posto indigenista, no percurso 8 pessoas faleceram.	cabeceiras do Caru na sua margem esquerda.

Sugiro que esta observação do caráter diferencial no tamanho dos grupos contatados deve ser esclarecida ou colocada em perspectiva com outra observação, a de que, desde as primeiras descrições, os Awá-Guajá apresentam-se em "aparições" e "desaparições". Nimuendaju, por exemplo, já mencionava que "de acordo com F.C. de Araújo Brusque (1862), os Uaiara, às vezes *apareciam* no alto rio Gurupi (Guajará) mas *sem fixar residência*" (1949: 135). Pois bem, a segunda experiência de contato, ocorrida no ano de 1973 dá a ver este acontecimento de "aparição" e "desaparição" do mesmo grupo, que finalmente, veio a ser contatado.

A história começa com informações de moradores locais, sitiantes (madeireiros e fazendeiros) que teriam visto (e até tomado contato direto com) um grupo de "índios", na região das cabeceiras do Caru. Estas informações descreviam que uma família (composta por um homem, uma mulher, com seus cinco "filhos": um garoto de 16 anos, um de 9 anos, e outro de 6 anos, uma menina de 3 anos e um recém-nascido), que seria originária da região das cabeceiras do Turiaçu, aparecera consecutivamente nos períodos de verão dos anos de 1971, 1972 e 1973 para pescar nos lagos. Mas o grupo desaparecia nos períodos de inverno destes mesmos anos. Lembremos que nesta região, ocorre o contraste estacional entre dois períodos anuais, o verão seco, que se estende, aproximadamente, de julho a novembro, e o inverno chuvoso, que vai entre dezembro e junho. Embora possam ser internamente matizadas, estas duas estações são os extremos da variação sazonal e marcam as maiores diferenças ambientais na região. A história termina em agosto de 1973, no início do verão, portanto, com o contato dos dois últimos sobreviventes daquela família, depois que os demais foram mortos por doença.

Saliento que, apesar de reiteradas, estas observações de aparições (e desapareções) foram sempre tratadas como decorrência estrita do nomadismo awá-guajá. Ou seja, as desapareções foram interpretadas como se resultassem do movimento contínuo, sempre a frente, dos pequenos grupos autônomos. Mas, se tomamos o exemplo acima, as desapareções foram seguidas de "reaparições" do mesmo grupo e no mesmo lugar. Fica evidente que aparição e desapareção (reaparições) compõem um regime, fazem parte da realiza-

ção de uma sociomorfologia (cujo aspecto mais saliente é a ocupação territorial) marcada pela oscilação sazonal. Assim, ao meu ver, todas as aparições dos grupos awá-guajá (assim como suas desapareições) inclusive a de grupos excepcionalmente grandes, devem ser ao menos suspeitadas como se decorressem de uma alternância entre polos opostos de uma configuração sociomorfológica pendular, que alterna a vida entre um período de alguma concentração e um período de máxima fragmentação e dispersão. E tal oscilação pendular sociomorfológica se assenta em uma temporalidade articulada pela variação sazonal.

O aspecto sazonal marcado da sociomorfologia awá-guajá certamente foi reconhecido pela etnografia (Cormier 2003; Garcia 2010) – no inverno chuvoso, tendem à dissolução de sua formação sociológica sob grupos mínimos, enquanto no verão seco, tendem a concentrar-se em grupos maiores – mas talvez ele tenha sido pouco explorado, assim como o fora o aspecto das “desaparições”. Menos ainda se observou que estes dois aspectos podem estar relacionados. Lembremos que Darcy Ribeiro, ao estudar os Ka’apor, apesar de não ter deixado uma etnografia completa ao modo clássico, deixou duas contribuições acerca de temas que, mesmo tratados em separado, mostraram-se incontornáveis na vida social ka’apor. Um destes temas era o calendário das atividades de subsistência, altamente influenciado pelas variações sazonais; o outro, era o tema da busca da Terra sem Males, ou seja, da mobilidade territorial (a migração em sua atualização mais particular, a que se reduzia a uma história de uma única família, e que trazia episódios que tocavam na violência que brancos lhes infringiam). Incontornáveis e inseparáveis (não contraditórios) são os temas dos ciclos sazonais, e da migração messiânica, bem como o da violência colonial para os Ka’apor. Assim também acredito ser para os Awá-Guajá, o aspecto de sua mobilidade territorial – uso o termo mobilidade como o definiu (Pissolato 2006) para os Guarani Mbya, em substituição à ideia estrita de migração¹¹ – está intimamente relacionado à atualização de um padrão sociológico oscilatório entre períodos de uma socialidade ostensivamente dissolvida (regido pela autonomia dos pequenos grupos dispersos e móveis) e um padrão mais gregário, embora também impermanente. A esta composição se acrescenta a invasão colonial violenta e mortal, com os cachorros, as armas de fogo e, sobretudo, as doenças.

Antes de passar à descrição do mais recente caso de aparição de um grupo awá-guajá (*awá-té*, ex-“arredio”, aos *awá-te* aldeados) – ao qual pude acompanhar os desdobramentos primeiros – gostaria de alinhar as pontas que unem esta experiência de aparição (e desapareição) ao padrão ou forma da sociologia awá-guajá, tal como vimos apresentando. Em resumo, saliento que, pelo menos a partir da migração do baixo Tocantins ao território atual, a solução histórica e sociomorfológica awá-guajá assentou-se sob a forma da pendulação entre a fusão e a dissolução das pequenas unidades territorialmente móveis. Assim, não apenas as descrições da grande maioria das experiências de contato, como também a forma sociológica mais evidente para a etnografia atual se apresentou conforme o padrão dos pequenos grupos familiares autônomos e móveis. Todavia, não podemos deixar de salientar que o contato, inclusive, o não oficial e indireto, ou seja, a pressão colonial sobre o território awá-guajá, intensificou a diminuição das unidades, dilacerou a sociedade em famílias decompostas em trios duplas ou indivíduos solitários e não apenas dizimou indivíduos como impediu a reunião (temporária que fosse) das várias e variáveis unidades menores. Estas observações desautorizam tanto afirmar que a so-

ciomorfologia awá-guajá seja organizada unicamente (de modo homogêneo e constante) sob a forma de pequenos grupos familiares, quanto afirmar que a fragmentação atual seja apenas um efeito perverso do contato. Sugiro assim, que a sociomorfologia awá-guajá – configurando-se sob uma pendulação entre polos de dispersão e concentração de acordo com a alternância sazonal e com a mobilidade territorial dos vários e variáveis grupos – é uma solução determinante para sua sustentação, sua resistência, sua variação, enfim, para sua história, bem como para o modo do seu contato com a sociedade nacional. Este contato se dá como uma série de experiências desdobradas, nunca totalizada ou terminada.

A mais recente história de aparição (e desaparecimento)

Sabemos que a parte aldeada ou de “recente contato” da população awá-guajá soma 424 pessoas (divididas em cinco aldeias, situadas nas terras indígenas contíguas, TIs Alto Turiaçu, Caru e Awá). Mas também sabemos que há uma parte “isolada”, que segue “aparecendo” e “desaparecendo”, no interior dessas mesmas TIs, bem como na TI Araribóia, também situada no estado do Maranhão, mais ao sul, na região das cabeceiras dos rios Zutiwa, Buriticupu e Taruparu, afluentes da margem esquerda do rio Pindaré, pois, algumas vezes, índios de outros grupos (Guajajara) ou não índios (funcionários da Funai ou moradores das redondezas) encontram vestígios de sua ocupação; noutras vezes, os próprios awá-guajá “arredios” dão-se a ver e seguem sendo contatados.

O grupo “isolado” que apareceu mais recentemente estava no interior da TI Caru, entre as aldeias Awá e Tiracambu. A história deste contato começou em dezembro de 2014, quando foi realizada uma expedição, composta por um conjunto de homens e mulheres awá-guajá das aldeias Tiracambu e Awá, cujo objetivo fora o de encontrar umas pessoas que foram reconhecidas por eles como *awa-té* (gente verdadeira, *awá mesmo*). A decisão de formar esta expedição havia sido tomada em função de um encontro anterior, relativamente fortuito: um homem awá-guajá da aldeia Awá, andando (caçando) nas regiões das cabeceiras do Igarapé Presídio (TI Caru), tinha avistado umas pegadas e uma casa, que reconheceu ser de *awá-té*. Todavia, na ocasião, a casa estava vazia. Assim, o caçador temeu ser ele o emboscado e achou por bem retornar à aldeia e angariar mais adeptos para ir ter com os antigos parentes.

Os Awá-Guajá sabem haver *awá-té* desconhecidos que podem ser *makwá*, isto é, “feiticeiros” (em tradução para o português, os Awá-Guajá usam o termo “macumbeiros”), gente enganadora, que se passa por boa pessoa, mas que usa a proximidade alcançada para enfeitiçar/envenenar outros Awá até a morte. Intuo que o termo *makwá* seja o resultado da conexão entre a raiz *akwá*, que significa “saber”, “conhecer”, e “*ma*” um prefixo causativo (de acordo com a linguísta Marina Silva 2007: 33). Desta forma, literalmente *makwá*, significaria “causar saber” e poderia ser traduzido por “gente fazedora de saber”. Sabem também os Awá-Guajá que há pessoas estranhas que nutrem intenções abertamente hostis para com eles. Estes são os *mihua*, uma gente *não-awá* (não-gente verdadeira), uma gente que tem o peito encurvado para dentro, como o peito dos jabutis macho, cabelos crespos e tingidos de vermelho, uma gente que fala língua incompreensível. Na tradução para o português, os *mihua* são chamados de “bandidos”. Por exemplo, uma vez eu disse para meu interlocutor que o garimpo era um lugar perigoso porque juntava muita

gente armada, muita bebida, e todos competiam entre si pelo ouro a ser encontrado. Então meu interlocutor disse: tem muito *mihua*! Outro interlocutor, para explicar-me quem são os *mihua*, disse: como entre vocês não existem pessoas ruins, matadoras, bandidos? Assim são também os *mihua*. Marcelo Yokoi (2014) na sua dissertação sobre os Awá-Guajá anotou que *Mihua* é um bandido (intuo que *mihua* provenha do verbo *mihá*, que me foi traduzido por roubar pessoa, raptar). Pessoas estranhas podem ser também como os *aramuku*, um tipo de *mihua*, que se distingue especialmente por ser muito bravo, *gente* que não gosta de ninguém, nem de seus parentes.

Por saberem haver tantas pessoas desconhecidas, potencialmente perigosas, os Awá-Guajá aldeados chegaram à conclusão de que seria melhor ir ao encontro “daqueles” dos quais foram vistos os vestígios, do que correr o risco de uma emboscada por parte dos desconhecidos. Outro motivo que encorajou a expedição de “contato” com aqueles possíveis *awá-té* arredios foi o fato de haver, entre os Awá-Guajá das aldeias Awá e Tiracambu, alguns homens mais velhos que participaram ativamente de expedições de contato promovidas pela Funai desde 1973 e que sabem que, apesar do perigo, pode haver vantagem no encontro: há possibilidade de arranjar-se novas alianças, sobretudo matrimoniais. Tendo tudo isto em conta, decidiram formar a expedição.

Seguiram ao local do tapiri. Lá, avistaram, primeiro, duas mulheres. Elas estavam próximas da casa e não perceberam a presença dos visitantes. Estes últimos conseguiram passar pelas costas das mulheres e alcançar as flechas e arcos escorados no tapiri. Depois avistaram um terceiro *awá-té*. Pensaram que fosse mais uma mulher, pois, tinha os cabelos curtos e vestia saia de tucum. Esperaram que todos chegassem mais perto de casa e os cercaram. Falaram com eles. Eles se compreendiam mutuamente. Aqueles estranhos eram mesmo *awá-te*. Mas não eram apenas mulheres, o terceiro era um homem. Os expedicionários convenceram estes *awé-té* a acompanhá-los para a aldeia. Argumentaram justamente que ali estavam sós e que poderiam ser alvos de *mihua*. Os *awá-te* se deixaram levar.

Restava certificarem-se sobre as relações que os identificariam uns para os outros. Havia algumas versões. A versão que mais correu contava que uma das mulheres tinha sido uma das seis esposas de um homem apelidado por Mirimiri pelo pessoal da Funai ainda na década de 1980. Esta versão era engrossada numa parte que dizia que estes três *awá-té* eram os últimos do “grupo” que tinha sido contatado em 2004 – formado por uma mulher mais velha, e um homem, jovem, que seria filho dela – na mesma região das cabeceiras do igarapé Presídio, onde há muitos campos de cocaís, e em situação muito semelhante a este último contato. Os próprios contatados em 2004 disseram que tinham deixado outras pessoas de seu grupo escondidas na mata. Assim, estes dois grupos fariam parte dos remanescentes do grupo de Mirimiri. Outra versão foi a de que uma das mulheres sempre havia andado solteira enquanto a outra teria sido esposa de um homem ligado ao pessoal que está na aldeia Juriti, na TI Awá. Houve a versão do Cimi e da Survival International, que, mais baseados na aldeia Awá, diziam que o contato teria sido feito por iniciativa dos próprios *awá-té*, que estariam muito temerosos pela proximidade dos invasores *karaí*, madeireiros que cortam estradas no interior da TI Caru. Houve ainda a versão dos médicos chamados a acompanhar a chegada dos *awá-te* nas aldeias, e que contradizia o fato de uma das mulheres ser mãe do homem, pois ela era virgem... Ainda há controvérsias sobre as relações que definem o tipo de relação, especialmente de parentesco, desse

pessoal *awá-té* “arredio” com os aldeados. Mas o importante aqui é mais a forma como foram re-aparentados a partir do contato, e o que sucedeu a partir disso.

Pois bem, o grupo dos expedicionários contava com uma mulher, Xi, da aldeia Tiracambu, cujo marido, K, havia tomado recentemente uma segunda esposa, H (depois que esta enviuvara-se). A mulher, Xi, resolveu, então, levar o homem “recém-contatado” como seu marido e abandonar K, o antigo marido¹². Com esse arranjo, o homem (*awá-té*, arredio) foi residir na aldeia Tiracambu, que era a aldeia de sua nova esposa; enquanto as duas mulheres, a quem o homem chamava *amy* (mãe), ficaram na aldeia Awá, que era mais próxima da área onde estava o seu ex-tapiri e onde residiam os contados de 2004, os quais, talvez, fossem seus parentes mais próximos. Dessa forma, o já diminuto “grupo”, depois do contato, ficou ainda mais dividido. Passadas semanas, ficava visível que uma das mulheres *awá-té* adoecera gravemente, tinha tosse e catarro, enfraquecia a olhos vistos. Ambas ressentiam muito a falta do filho. Então, o homem (*awá-té*) foi chamado pelas suas “mães” para fazer-lhes uma visita.

No dia em que cheguei em Tiracambu (20/01/15), deparei-me com um grupo indo até a aldeia Awá, para responder ao pedido delas, e cumprir a visita. Havia bastante gente no grupo dos “visitantes”: o homem ex-arredio e sua esposa, mas também os dois jovens irmãos, lideranças da aldeia Tiracambu, com suas esposas e filhos, outros casais e filhos, e até eu. Também um dos servidores locais da Funai – um homem muito dedicado –, estava sendo esperado para conduzir, de carro, os visitantes de uma aldeia para a outra. Ele também precisava visitá-las para informar-se sobre a situação de saúde delas.

Por uma decisão da qual desconheço a autoria, a casa onde foram instaladas as mulheres *awá-té* ex-“arredias” (agora “recém-contatadas”), ficava tão próxima às demais que não lhes permitia privacidade alguma, de forma que, quando chegamos para visita, nosso grupo foi logo entrando na casa das estranhas. Ao fundo, próximas da rede de dormir, elas acocoravam-se em torno do fogo, feito no chão da casa, as lenhas com as pontas centrais bem justapostas, formando pequeno círculo que ardia. Tratavam de preparar (moquear num jirau) e comer um jabuti assado no seu próprio casco, molhando as carnes nos sucos das vísceras. Uma delas, a mais velha e que não estava aparentemente adoentada, alimentava também seus *nimá* (animais de estimação), uma espécie de periquito (*kiripi-i*), passando porções de sua comida mascada, de sua própria boca aos bicos dos bichinhos. O filho esperado, chegou sem alarde, sem ser recepcionado por elas, e apenas foi acocorar-se perto delas. Tratou de escorar-se numa rede e fazer massagens na mulher mais nova e adoentada. Ele também cantava bastante, mas, às vezes, entrecortava o canto abruptamente e falava coisas... Coisas que não eram significativas ou compreensíveis para quase ninguém, pois tudo se passava como se os estrangeiros estivessem entre si e não houvesse mais ninguém ali. Faziam tudo dando as costas para a porta de entrada, virados para a parede do fundo¹³. Todavia, havia uma grande plateia – juntou mais gente do que os visitantes da aldeia Tiracambu! – e cada um que entrava, fazia um movimento brusco na franja de folha de palmeira babaçu que cobria o telhado e a porta de entrada. Para a criança, *imemerera*, isso era uma festa! Já as moças, especialmente, quando adentravam, tapavam o nariz com sua roupa e cuspiam no chão, exibindo seu asco, renegando o fedor que sentiam no ambiente da casa (mais tarde vim a saber, seguiam exemplarmente a etiqueta relativa aos odores, que não tolera o fedor dos fluídos dos corpos, pois este pode ter poder de contaminação mortal. Voltaremos a esta teoria dos odores adiante). Os

brancos, *karaí*, como de costume, davam remédios, falavam alto! Era uma cena intrigante: de um lado, como num drama realista, os atores conduziam-se como se desempenhassem a técnica da *quarta parede*¹⁴. Do outro, aquela plateia ruidosa, e um tanto hostil, atuava como num circo. Com esse espetáculo, foi ficando claro para os brancos, e talvez para os Awá, que aquelas mulheres deveriam ir viver na aldeia Tiracambu, junto com o filho.

Depois de muitas visitas parecidas, e com o visível adoecimento de uma das mulheres, no mês de abril (12/04/15), foram, enfim, transferidas para viverem junto do filho. O homem parecia bem saudável e bem integrado, sendo cuidado pela esposa como um filho, pois ela lhe ensinava tudo do seu próprio mundo, o da aldeia e o da convivência com os *karaí*, e ainda não faltava dar-lhe demonstrações de carinho conjugal¹⁵. O casal andava abraçado, deitava-se na rede junto, ficava enlaçado a qualquer hora do dia, ambos sussurravam-se segredos e riam-se muito. Contudo, a mulher mais adoentada, piorava a cada dia. No final de abril (28/04/15), foi, finalmente, diagnosticada com tuberculose pulmonar, doença cujo tratamento deve ser feito durante pelo menos 6 meses ininterruptos – com ingestão diária de 3 medicamentos diferentes – e, se houver interrupção, é preciso que se reinicie do zero. Em maio, ela chegou a pesar 30 quilos (as mulheres awá, em geral, não passam dos 50 kg, mas aquela mulher estava realmente em pele e osso) e quase não conseguia manter-se de pé sozinha, ficava deitada na rede. Rejeitava comida. Não engolia medicação – escondia os comprimidos na boca, fossem eles ofertados pelas enfermeiras, ou até pela “nora”, cuspiam-os sem que elas vissem ou pudessem evitar a recusa – pois era *irawyhy*, amargo e fazia-lhe mal. Dizia que queria voltar para a mata. Preferia morrer! Uma vez, morreu (*manu*), desmaiou! Os Awá da aldeia desejavam que aquelas mulheres partissem, fugissem, como diziam elas mesmas desejar. Os agentes dos órgãos indigenistas temiam que fossem acusados de ineficiência se permitissem que elas simplesmente desaparecessem, como elas desejavam. Se fossem transferidas para um hospital também corriam riscos de morrer contaminadas por outras doenças para as quais não tinham imunidade. Era um impasse terrível!

O certo era que a casa onde as mulheres *awá-té* se abrigavam na aldeia (que não era a mesma do homem e sua esposa, pois estes viviam na casa de uma filha dela, com genro e os filhos desse casal), também construída pela Funai bem perto das demais casas da aldeia, rescendia, ao olfato dos Awá aldeados, à morte. Eles diziam que a mulher estava morta, “*manu!*”. A doença delas, a tosse e o catarro, tudo cheirava mal, e contaminava o ambiente com a pestilência moribunda. Diziam: *inamuhu, fedem!* Ainda havia o *anhy*, a parte que se desprende do morto e que assombra os vivos no patamar terrestre (ao contrário da *hajtekwera*, aquela outra parte dos ex-vivos, que sobe ao patamar celeste e é imputrescível), cativa-os, e fede¹⁶. Que a mulher se fosse!, desejavam os Awá.

Uma equipe formada por técnicos da Funai e da Sesai, coordenada por um médico especialista para situações de contato, conseguiu, finalmente, chegar até a aldeia e decidiu pela “remoção” das mulheres para um hospital na cidade de São Luiz. Decidiu-se removê-las ambas por meio de um helicóptero arranjado pela Força Aérea Nacional.

Mas o pessoal da aldeia, e o pessoal dos brancos, ainda temia que o filho das mulheres, diante de uma situação tão dramática, intervisse em contrário, impedindo a partida delas. Alguns Awá aldeados prontificaram-se em ajudar. Combinaram que assim que se certificassem da chegada do helicóptero, levariam o homem para uma caçada na mata.

Ficou acertado certo que no dia 19 de maio a remoção seria feita. Realmente, neste dia o filho delas não estava presente e não viu o acontecimento. Mas sua esposa estava lá, junto com um irmão dela (um dos jovens homens que se tornaram lideranças políticas naquela aldeia, liderança principalmente considerada no trato com os “brancos”). O médico e um servidor da Funai, assim como as técnicas de saúde também, colocaram-se na casa das mulheres, prontos para agir no trabalho de “remoção. A antropóloga também se colocou a postos para espiar, gravar, “ajudar os brancos” no seu trabalho.

A mulher doente estava sem forças na sua rede de dormir. Ela ficava meio deitada, meio sentada, olhando tudo com os olhos esbugalhados, pela magreza da face, mas também pelo temor que sentia. A outra comportava-se na sua indiferença habitual, mesmo com toda a profusão de gente estranha em seu redor, estava acocorada sobre um punhado de coco de babaçu, e quebrava algumas cascas com um machado pequeno, para retirar as amêndoas e comê-las, bem como alimentar sua companheira doente, e seus bichos de estimação (*nimás*).

O helicóptero desceu estrondosamente no pátio diminuto da casa de Posto da Funai. A aldeia inteira entrou num alvoroço. As crianças choravam. Encabeçados pela equipe “da saúde”, os brancos e alguns Awá providenciavam um tipo de palaquim, atando redes de dormir, cada uma num cambão, que seria passado aos ombros das pessoas, que transportariam as “pacientes” da casa até o helicóptero. Tentaram primeiro “capturar” a mulher mais adoecida. Mas ela esgueirava-se para o chão. Escapou dessa forma por duas vezes. Então, o médico desistiu dos aparatos e decidiu carregá-la em seu próprio colo. Em seguida, a outra mulher também foi carregada no colo, desta vez, no colo do servidor da Funai. Ela não deixou de se opor, agarrando-se em ramagens da casa, mas não ofereceu tantas resistências quanto a outra. Apenas pedia atenção com seus *nimás*. A primeira, diferentemente, ao se ver sem chances de escapar, começou a implorar. Com sua voz meio estridente, meio esvaída, repetia as mesmas frases sem parar.

Mas o apelo dela não resultou efeito. Ao final de meia hora, este clímax dramático foi encerrado com as duas mulheres *awá-té* sendo colocadas no interior do helicóptero, que levantou voo, e sumiu de vista.

Eu mesma não podia pensar noutra outra coisa senão: o quê elas devem estar pensando agora? De repente, saíram de uma vida vivida em permanente fuga (dos brancos e de qualquer outro), foram para uma aldeia na companhia dos antigos e renovados “parentes”, depois, transferidas para outra pelos “brancos”, adoeceram e, por fim, foram forçadas a entrar numa geringonça muitíssimo barulhenta e que atravessa pelo céu! O céu (*ywá pé*), para os Awá-Guajá, é um lugar alto longínquo, onde fica a morada da parte imputrescível dos ex-vivos humanos (*hajtekwera*), assim como é morada dos *karawaras*, as pessoas eternas, que vivem naquele patamar celeste desde os tempos originais, isto é, desde o tempo anterior à separação (a existência) da terra (*wy*). O *ywá pé* pode ser alcançado por alguns homens *awá* vivos, que sobem até lá para ter com os *Karawara* e voltar para a terra. Mas eles sobem ao céu em certas ocasiões, no tempo ritual (verão seco), partindo de um certo lugar (a casa ritual, *takaja*), portando seus próprios aparatos (a plumagem dos tucanos, a pintura corporal) e quando exercitam o canto. Muito extraordinariamente, por seus saberes-capacidades excepcionais, alguns *Awá* podem até subir ao céu sem acessório algum e fora do tempo ritual e voltar para a terra. Mas, para a maioria das pessoas, ir ao céu pode ser realmente perigoso, pois arrisca-se perderem-se no

caminho e não retornarem. Eu pensava apenas em como aquela experiência não devia encontrar paridade com qualquer outra experimentada ou imaginada um dia por aquelas mulheres. Acredito que pensavam no seu próprio fim, na sua morte, no fim do seu mundo.

No dia seguinte, logo cedo, a ex-casa das mulheres estava em brasa. A casa havia sido queimada. É habitual queimar a casa dos mortos. Mesmo que não dissessem categoricamente, aquela cena não deixava dúvidas: para os Awá da aldeia Tiracambu, as mulheres estavam mesmo mortas. O filho delas, ao retornar da caçada, não estranhou o fato de não encontrá-las mais lá e nem a casa. Recebeu a notícia com o seu sorriso de praxe. Seguiu ele na sua vida que recomeçara na aldeia.

Mais tarde ficamos sabendo que elas chegaram bem ao destino. No hospital, elas foram recebidas por uma equipe particular e ficaram em lugar separado. Foi, inclusive, construída uma casa do tipo tapiri, no quintal do hospital para abrigá-las, já que ficariam durante meses. A surpresa maior, todavia, foi a notícia de que ambas “pacientes” passaram a manter um trato dulcíssimo com os *karaí*. Passaram a alimentar-se bem e a tomar a medicação sem recusa! Aprenderam a tomar banho em chuveiro, ir ao banheiro, comer regularmente a comida que lhes era servida. Engordaram. Melhoravam de saúde. A dona dos pássaros até subia numa árvore! Parecia que se acostumavam ao convívio e com a clausura no hospital. Teriam se resignado àquela situação? Teriam elas também recomeçado outra vida?

Apenas em fevereiro de 2016, depois que os médicos deram o tratamento hospitalar por finalizado, as duas mulheres ex-arredias retornaram do hospital para a aldeia Tiracambu. Havia se passado então quase 10 meses. Eu não estava mais lá. Mas soube que a doença não deu trégua, e em maio, a mulher foi novamente internada, permanecendo outros dois meses em tratamento hospitalar. Conseguiu nova alta e retornou à aldeia no final de junho. Mas eis que, em setembro (verão), na oportunidade que tiveram, fugiram ambas para a mata! Preferiram, se fosse o caso de morrer, viver ou morrer na mata! Tornaram a “desaparecer”...

O filho delas permaneceu na aldeia Tiracambu, casado e, sendo criado pela sua esposa, mas também criando sua esposa, fazendo com que ela passasse a tomar um ritmo cotidiano muito mais próximo do dele, quando vivia na mata. Saíam invariavelmente para caçar-coletar ou pescar. Alteraram-se ambos. Contudo, o aspecto mais pertinente da trajetória do homem *awá-té* ex-arredio para a presente discussão é o fato de que ele trouxe, para a aldeia, a realidade da mata com suas pessoas desconhecidas (ele, como primeiro representante, mas também outros).

Um dia, quando foi banhar-se no igarapé que corre bem no fundo da aldeia, foi emboscado. Ele foi flechado. A flecha atravessou sua camisa, embora não tenha chegado a feri-lo. O homem *awá-té* conseguiu apanhá-la. Era uma flecha de *mihua*! Ele explicou assim o acontecido: uma vez, por engano, matou um porco deste *mihua*. Enfurecido, o *mihua* o perseguiu e conseguiu flechá-lo uma vez. Mas ele escapou vivo. Todavia, passou a sofrer de um mal, eventualmente, punha sangue pela boca. O *mihua*, continuou a persegui-lo onde quer que fosse. Até que o alcançou novamente, ainda que vivesse agora na aldeia. Foi assim, que novamente o *mihua* conseguiu flechar o homem *awá-té*, sem conseguir, outra vez, dar cabo de sua vida. Mas, após a segunda flechada, imediatamente, o homem *awá-te* passou a colocar tremendos nacos de sangue coagulado pela boca! Ou seja, mesmo que o homem *awá-té* vivesse agora entre seus antigos e recém parentes na aldeia, não deixava de viver entre os *mihua* da mata.

Outra vez, me deixa em paz: reverberações entre arredios

Para concluir esta fantástica jornada de (des)encontros, de aparições e desaparecimentos, ou recomeços, recorro ao “texto” crucial deste drama: as frases do apelo da mulher implorando aos outros na hora de sua captura. O que ela dizia? Gravei em áudio o momento da remoção. Traduzi o trecho do apelo da mulher, junto com um jovem awá-guajá da aldeia Tiracambu, mais próximo de mim. Nossa tradução ficou como se segue. Anoto primeiro uma tradução mais próxima da literal, depois, entre parênteses, sugerimos uma tradução que nos pareceu evocar um sentido mais pertinente.

Amẽ te pepẽ r-ehe

Deixa isso pra lá/ Deixa isso no lugar (me deixe/ me deixa em paz)

Nuri ta' axi a' awanãmã

Meu filho não veio (meu filho não está aqui).

Amẽ te pepẽ a'paj

Deixa isso já (me deixa mesmo)

Amẽ te pepẽ

Deixa isto pra lá (me deixe/ me deixa em paz)

Nuri ta axi a' awanamã

Meu filho não veio (meu filho não está aqui)

Ah, nuri ta xa wã

Ah, meu filho não veio

“Nuri ta axi te re pe wãni”

Meu filho não está aqui, deixa ele chegar

Amyyyyyy!!

Mãããe!!!

Ameri rá

Espera!

Fica nítido nas falas da mulher que há uma insistência em afirmar que o filho está ausente. *Me deixa, meu filho não está aqui!* Primeiramente, essa reverberação confirma a pertinência do temor sentido pelos indigenistas e pelos Awá aldeados de que o filho interviesse no momento da remoção de sua mãe. Depois, esta ligação direta entre o apelo

para que a deixassem e a ausência do filho, indica que tal ausência opera para ela, e talvez devesse operar também para os outros, sobretudo para o filho, como uma condição suficiente para interditar a ação dos outros para com ela. Tudo se passa como se ela tentasse alertar para o fato de que estavam incorrendo numa contradição, numa falta de senso na relação deles com ela.

A outra parte repetitiva do apelo dela reitera esta impossibilidade lógica que, entretanto, se realizava para ela, quando os homens a capturavam. Trata-se da expressão *Amẽ te pepé*, que se traduz por “me deixa” (literalmente, deixa isso no lugar). *Amẽ*, segundo a linguista Marina Magalhães (2007: 255), é uma “construção permissiva”, que, todavia, pode ser usada em negativo para expressar justamente a restrição da permissão, ou a proibição da concessão. Desta forma não se trata de uma negação irrestrita, mas um corte na permissão. Aliás, é assim que geralmente um adulto se dirige às crianças, quando elas se importunam mutuamente, ou mexem nas coisas dos *karaí*. Não se diz “não” a uma criança, se diz: *Amẽ!* como nós diríamos *pare!* largue, deixe de fazer, interrompa um certo ato, uma certa coisa, um certo curso, uma certa relação. Este termo, digamos, como Alexandre Nodari (2016), “limita um limite”.

Mas além disso, esta frase *Amẽ te pepé* (e suas modificações: *amẽ te pe pe re he, amẽ te pepé apaj¹⁷*) e sua tradução “me deixa” reverbera perfeitamente uma frase dita por um homem Mashco (um Piro “arredio”) a um caçador Piro, que teimava em aprisioná-lo. Recorro ao texto de Peter Gow (2011) – que, aliás, parafraseio no título nessa apresentação – onde o autor cita e analisa as frases Mashco, para buscar o sentido desse “limite”. Sigamos os argumentos de Peter Gow:

“Me deixem sozinho!”, disse o homem Mashco para os Piro de Diamante em uma língua que eles podiam entender (...). Nos termos Piro, a frase “Deixe-me sozinho”, na tradução para o português, é ambígua. Desejar ficar sozinho é uma afirmação ou de que não se quer ter nenhuma relação social com outros ou de que não se quer esse tipo específico de relação com o outro. Se o homem Mashco tivesse dito “Eu não quero uma relação social de nenhum tipo com você”, então o isolamento voluntário dos Mashco significaria exatamente isso: nenhuma relação social. Mas se o homem Mashco tiver dito a seus captores “Me deixem em paz!”, “Parem de me forçar a ter essa forma de relação social com vocês!”, isso sugeriria que ele pensou que eles já tinham uma relação social de algum tipo. (...). Toda a força da história piro reside em que os Mashco já têm uma relação social com eles, mas que se recusam a ativá-la da maneira correta. Eles são *wumolene*, “nossa gente”, uns para os outros, e fugir, lutar e se recusar a comer a comida reconhecidamente piro não é como parentes devem agir. Em um sentido que não deve ser menosprezado, o homem Mashco concorda com os Piro, já que lhes pede que lhe deixem em paz (Gow 2011: 15-16-17).

Eu entendo que a mulher *awá-té* quando dizia *amẽ te pepé* (deixa isso no lugar/ me deixa) expressava também “me deixa em paz” no mesmo sentido que foi usado pelo ho-

mem Mashco. Pois, como vimos o termo *amẽ* tem o sentido de retirar uma permissão (como se dissesse não te dou *condições de fazer isto* comigo), enjeitar uma relação, não todas, mas aquela que está em curso. Ela não dizia “me deixe sozinha” ou “me abandone”, mas sim “pare com isto agora”. É possível afirmar que a frase awá-guajá, assim como a frase piro, “expressa a insatisfação do enunciador com a forma corrente que toma a relação social, não com as relações sociais em geral” (Gow 2011: 15).

Sugiro, todavia que, entre os Awá-Guajá, “me deixa em paz!” possa ter um sentido particular. Tomando a rota sinuosa do exemplo desta experiência de contato, mas também das outras experiências intermitentes e intermináveis, acredito que, quando a mulher dizia *Amẽ te pepé*, “Me deixa em paz”, ela certamente fazia menção ao modo como vivia na mata, com a consciência viva de que vive entre habitantes outros, desconhecidos com quem, contudo, ela travava relações. Relações distantes, mas ainda assim, relações. Pois ela, como todos os Awá, sabe existir em seu redor estes outros, com quem justamente relaciona-se por restringir o contato direto. Ao seu modo, controlam as experiências, desaparecendo e reaparecendo. Ao modo awá, é possível viver entre Outros - com alguma relação com estranhos, desconhecidos, com uma miríade de gentes, inclusive com os *karái*, a quem se pode recorrer de vez em quando, mas não é desejável (ou logicamente possível) tornar-se um deles. “Me deixa em paz” talvez possa expressar: “não quero ser cativada”, “não quero ser criada por você”. “Para criar e ser criada, tenho o meu próprio filho”. Enfim, tomando a trajetória deste contato, é possível afirmar que o sentido do apelo “me deixa em paz” é alguma coisa como: “escutem, vivo entre vocês, vivo entre Outros, mas não vivo como vocês! Não me paralisem, deixe-me ir!”.

Os Awá aldeados, como vimos, assim como os Piro, ouviram as palavras dos arredios, pois quando as mulheres *awá-té* expressaram seu desejo de voltar a viver sozinhas na mata, eles concordaram em deixá-las ir. Mas os *karái* estavam no meio da negociação. Estes jamais puderam ouvir a mulher. Não entendiam o que ela lhes dizia. Foram ignoradas e capturadas, conduzidas forçosamente ao tratamento. Quando as mulheres *awá-té* retornaram à aldeia, e daí partiram outra vez para a mata, os Awá-Guajá as ouviram, definitivamente: concordaram com o discurso e com a atitude delas, respeitaram-nas como pessoas com decisões próprias e mantiveram a relação com elas, tal como elas entendem que deva ser uma relação entre pessoas. Deixaram-nas em paz, deixaram-nas ir..

Em conclusão, uma história possível

Gow usa a passagem do contato do homem Mashco (arredio) com o homem Piro para introduzir o tema da possibilidade de se construir uma etnografia com povos isolados, mais precisamente, uma etnografia à distância, que se baseia em recorrer à história relatada por outros povos. Enfoca assim, os fatos da história Mashco referentes à sua decisão de passar a um padrão societário baseado no “isolamento” e no “retrocesso agrícola” (diferentemente do padrão sedentário e agricultor tomado pelos Piro atuais). O autor argumenta que tais fatos devem ser reconhecidos como são, “uma decisão”. Nem “fácil, nem súbita”, mas “uma decisão”. Uma decisão baseada, entretanto, como não poderia deixar de ser, na intensificação (ou prolongamentos) de padrões anteriores (no caso, padrões antes compartilhados, mas, em algum ponto, diferenciados para cada povo, Piro e Mashco).

Trabalhos recentes sobre o retrocesso agrícola, sobre a decisão de parar de fazer roças, sugerem que essa decisão é exatamente isso, uma decisão. Como demonstrou Turner (1979) em sua análise da história recente dos Kayapó, essas decisões nunca são tomadas apenas por necessidade econômica ou ecológica, sendo sempre decisões políticas, com consequências dramáticas para o corpo político. Não temos acesso ao processo de tomada de decisão dos Mashco, mas, seguindo o trabalho de Turner sobre os Kayapó e o de Townsley (1994) sobre os Yaminahua, é provável que ela não tenha sido uma decisão súbita, e sim uma intensificação ou um prolongamento de um padrão anterior de expedições sazonais (idem: 37-38).

Carlos Fausto também explica a história dos parakanãs recorrendo a este mesmo tipo de argumentação: haveria um padrão anterior comum, pendular (sazonal), o qual, teria se intensificado diferentemente, numa de suas direções, para os ocidentais e, noutra, para os orientais:

Os ocidentais expandiram os períodos de *trekking*, abandonaram progressivamente a horticultura, e intensificaram a atividade guerreira e os contatos com a população regional. Já os orientais, que se mantiveram coesos até o contato definitivo em 1971, adotaram um padrão mais sedentário, mais retraído em relação ao exterior, com uma postura antes defensiva que ofensiva e um certo grau de centralização política. Não é simples dizer qual dentre esses padrões correspondia à forma original anterior à divisão. É mais econômico pensar que o bloco ocidental foi conduzido a uma regressão agrícola (Balée, 1994:210); isto é, a uma transição da horticultura ao forrageio. O grau de descontinuidade com o momento pré-fragmentação é, contudo, incerto. Os parakanãs ocidentais podem ter apenas intensificado um processo já em curso, enquanto seus ex-parentes o estancaram e reverteram (2001: 59).

O autor nota ainda a pendulação entre os dois polos da vida social, os quais teriam se intensificado, para cada um dos ramos parakanãs, de forma oposta:

A aldeia e o acampamento representam aglutinação e dispersão, e são complementares na vida social parakanã, assim como a horticultura e o forrageio. No entanto, enquanto entre os orientais a primeira tendeu a predominar sobre o segundo, entre os ocidentais assistiu-se à transformação da própria aldeia em um acampamento semipermanente (idem: 109).

Roque Laraia, no seu estudo sobre os Tupi (1986), aponta a centralidade das variações sazonais para às atividades de subsistência:

Procuramos dar uma pequena ideia do que denominamos floresta tropical, que com seus frutos e sua fauna fornece aos tupi os meios de subsistência necessários, e mais do que isto, toda uma concepção de mundo expressa por sua rica mitologia e um repertório sem fim de temores. Mas apesar do que a floresta pode sugerir de medos e perigos, esta significa para o seu povo, uma fonte de vida, cuja generosidade, entretanto, depende das variações sazonais (: 50).

Noto que as análises frequentemente se constroem de modo a separar a “subsistência” numa esfera econômica, que se considera autônoma e determinante das demais. Tal separação cega o fato de que “decisões”, sobretudo, estas vistas como retrocesso, como a de abandonar a agricultura, ou de viver em “isolamento”, **nunca** são “tomadas apenas por necessidade econômica ou ecológica”.

Lembremos ainda que também Darcy Ribeiro (1976: 44) ressalta a relevância dos ciclos estacionais entre os Ka’apor, articulando-os ao contraste entre períodos de “penúria” e “fartura”:

O estudo do ciclo anual das atividades de subsistência dos índios Urubus revela grandes variações estacionais, permitindo distinguir nitidamente um período de grande **fartura** que vai de dezembro a março quando a mata é mais rica de frutos e as caçadas e pescarias são mais produtivas, e um período de verdadeira **penúria**. Este se prolonga de maio a agosto quando dependem quase exclusivamente dos produtos cultivados para a alimentação, padecendo verdadeira carência de alimentos de origem animal.

Entre os Awá-Guajá, os períodos de “penúria” e “fartura” estão dispostos sobre estações sazonais quase invertidas: o período considerado farto recai sobre o verão seco, quando as pessoas awá encontram-se com outras, quando, aliás, têm ocasião as cerimônias da *takaja*, e os homens sobem ao *ywa pe*, o lugar celeste, para ter com os *Karawara*, os donos celestes, as pessoas primordiais imortais. Enquanto o período de escassez recai sobre o inverno chuvoso, período que, embora frequentemente destacado pela etnografia das sociedades amazônicas como o dadivoso, período de amadurecimento dos frutos e da caça “gorda”, é sentido pelos Awá como um tempo ordinário, introspectivo e pouco produtivo. Essa quase inversão ou, ao menos, esse intercalamento entre as marcas de penúria e fartura para os períodos estacionais na comparação da vida awá e ka’apor é índice - ainda mais nítido se considerarmos que os Ka’apor e os Awá-Guajá vivem na mesma região - de que penúria e fartura são menos resultado de determinação do ambiente sobre as sociedades do que o inverso, ou seja, estados produzidos pela atitude das sociedades em relação ao seu ambiente. “Penúria” e “fartura” são figuras de um contraste constante, contudo, diversamente distribuído, conforme o modo de viver de cada sociedade. Ainda mais, tais estados podem ser ambíguos, havendo fartura e escassez de determinados coletivos ou qualidades numa mesma estação. Os estados de fartura e escassez dependerão do valor atribuído a estas qualidades, para cada coletivo frente a certa ocasião, ou segundo uma determinada perspectiva¹⁸.

Para o que nos concerne aqui da história awá-guajá (isto é, histórias dos *awá-té* aldeados e arredios), saliento que há também um padrão sazonal, e, portanto, oscilatório entre dois extremos: durante o período de inverno, as famílias andam sós, e não se deslocam por grandes extensões. De certa forma, ficam ilhadas nas partes secas. Mas estas “ilhas” não acarretam efeito de reunir as pessoas ou famílias, é como se cada família ocupasse sua própria porção isolada, pois o inverno é aquele tempo no qual se permanece também “ilhado” no interior da família. Cada uma despoja-se dos seus excedentes ou extraordinários: a caça que praticam é parte de uma economia “diária”, aquela estimada como “ordinária” tanto no sentido oposto à extraordinária, quanto no equivalente a “cotidiano”. Realiza-se a caça-coleta percorrendo-se uma distância que não ultrapasse uma jornada até o retorno à casa ou acampamento. Enfim, um sentido de introspecção permite que se viva com o mínimo, mínimo de pessoas, de espaço trilhado, de qualquer reserva, com laços mínimos ou os mais curtos laços de sociabilidade. Tudo se passe como se um ideal de autonomia tomasse conta das pequenas unidades.

No período do verão, ao contrário, as secas fazem desaparecer igarapés e até rios e sobrar, em seu lugar, lagos barrentos, nos quais se pesca com alguma fartura, se faz a pesca com timbó. O verão abre as trilhas antes infranqueáveis pelos cursos d’água. As trilhas que levam mais longe, proporcionam que os grupos mais distantes possam uma vez encontrarem-se em um mesmo lugar. O acampamento de caça de verão é a ocasião propícia para os grupos juntarem-se, para revisitarem-se, para re-associarem-se, acrescentarem-se, de trocarem-se. É um lugar-tempo de excedentes. A caçada de verão é estimada como caça farta: caçada aos animais terrestres, de maior porte (em vez dos arborícolas como os “coletados” no inverno, ilhados em suas moradas arbóreas), aos quais se pode perseguir e não apenas “esperar”. Aqui remeto brevemente o leitor às duas qualidades de caça: a caça de espera que, entre os Awá, se faz com o caçador erguido na copa sob um jirau, e a caça de busca que se faz perseguindo o animal na trilha), como o veado e a anta, mas principalmente o porco (caititu, *maty*, ou queixada, *xahua*) que anda sempre em varas, enquanto os outros dois são animais solitários, ainda que sejam indivíduos grandes. O acampamento de verão é também o lugar-tempo da coleta estimada como suplementar, a essência da dádiva, o mel, pois, idealmente, este é um produto que se encontra mais frequentemente (não exclusivamente) no verão seco. Por conta da “qualidade” dos produtos (mais do que pela sua quantidade) buscados é que o acampamento de verão é tido como o lugar propício às farturas, aos excedentes. O período do verão é também o tempo do ritual da *takaja*, quando os humanos podem subir com seus próprios corpos até o céu. Este trânsito vertical é explicado como sendo possível no verão pela mesma razão pela qual, no tempo seco, pode-se percorrer maiores distâncias no plano horizontal: é possível franquear maiores caminhos pois os acessos, antes cortados ou obstruídos pelas águas, estão livres, inclusive os que levam ao céu.

Importa-nos reter que esta variação sazonal configura a sociedade awá sob um contraste, sob uma pendulação estrutural entre os polos (ideais) do mínimo e do máximo. Contudo, além do nível material, digamos econômico e político, onde tal oscilação é reconhecida, nos demais, ela parece ter sido ofuscada ou encoberta pelo véu da contradição entre versões, da inconfiabilidade das fontes, da imponderabilidade de dados tão desiguais. Como se a variação interna fosse incompatível com a imagem de totalidade, como se a sociedade total tivesse de ser alguma coisa constantemente homogênea e auto-idêntica. Entretanto, a variação (concreta nas atividades econômicas) é um fato social (“total”) que tem lugar tam-

bém na mentalidade, na cosmologia, na política ontológica. Sendo assim, a variação sazonal deve ser vista como caso particular de uma variação mais básica: não se trata apenas de uma economia, talvez sim de uma economia política, uma cosmopolítica, que enfatiza o valor das qualidades em vez de quantidades, que impulsiona trocar a constância repetitiva do grande pela diversidade dos pequenos variáveis, que concede à própria variação ou diversidade uma positividade, enquanto atribui um valor negativo às acumulações do mesmo.

Como foi revelado por Uirá Garcia (2010; 2015), a própria forma da relação social awá-guajá é assimétrica. Ela perpassa a relação entre cônjuges, assim como entre humanos e não humanos (espíritos ou animais). Em outras palavras, os Awá-Guajá concebem a relação como um vértice que articula necessariamente termos desiguais, passando constantemente de um a outro: “minha etnografia sugere que o *rikú* guajá possa ser entendido como a “reescrita do conceito euro-americano de relação” – definido aqui como a conexão entre dois seres, dois fenômenos ou duas grandezas” (Garcia 2015: 114).

Assim, acredito ser possível afirmar que os Awá-Guajá (os *awá-té*, gente verdadeira, mesmo que aldeados) não tenham intensificado um vértice apenas do padrão anterior (oscilatório), intensificaram a própria estrutura pendular, intensificaram a variação e a diversidade. Aparentemente, esta continuação da pendulação sobressai contraditória entre os contatados, aldeados, sedentarizados. Não há lugar aqui para explicar como o aldeamento pós contato é apenas uma contradição aparente com esta estrutura pendular, mas destaco que também os aldeados permanecem entre os muitos estranhos da mata (aliás, como vimos acima), jamais deixaram de conceber-se como gente que vive na mata, mas vivem também pendularmente com os *karaí* dos povoados vizinhos; as saídas diárias de caça-coleta que fazem têm dois sentidos, contrários e alternados. Enfim, os Awá-Guajá fizeram sua aldeia na mata, como acampamentos de caça-coleta, fossem estes constituídos sob sua configuração mais gregária (de verão), fossem na forma de casas dos grupos familiares dispersos e autônomos (de inverno), preferindo a coleta (caça) à horticultura e à imobilidade. Esta preferência (uma decisão) é que defendo ter se constituído como uma “perda vantajosa”¹⁹: trocaram o excedente (do mesmo) pela garantia dos mínimos diversos. E esta troca exigiu que seguissem a lição do mel: para encontrá-lo é preciso pôr-se a caminho. Como disse Lévi-Strauss (2004: 67), “ ‘Você não me encontraria’ diz o mel ao homem por intermédio do mito, ‘se antes não tivesse me procurado’ “. Se há uma continuação, ela deve ser achada na mobilidade oscilatória, na busca da diversidade, na aposta ou na certeza de que a forma do possível é uma «relação entre duas grandezas».

Para terminar, ressaltamos que os contatos dos Awá-Guajá evidenciam o fato de haver muitos “grupos” awá (vários, variados). Esta situação ilustra, de um lado, a questão da forma (ou padrão) awá. Mas, por outro lado, não pode deixar de ser notada e enfatizada a situação de extrema dissolução do(s) grupo(s), em função do choque com os brancos. O último caso de contado, que acompanhei e relatei mais de perto, sem dúvida, aponta para essa última situação.

Contudo, mesmo nesse último caso, conforme esperamos ter esclarecido, a forma awá se verifica, pois afinal de contas, as duas *awá-té* não quiseram permanecer juntas com os aldeados – e os próprios awá aldeados parecem compreender a forma awá ao não impedir o retorno de uma situação anterior de “isolamento”, ou de “desaparição”, quando esta se tornou possível.

Referências

- BALÉE, William. *Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany – the historical ecology of plant utilization by an amazonian people*. New York: Columbia University Press. 1994.
- _____. “Biodiversidade e os Índios Amazônicos”. In: Viveiros de Castro e Manuela Carneiro (org.) *Amazônia e Etnologia Indígena*, São Paulo: Fapesp. pp. 385-393. 1993.
- CORMIER, Loretta A. *The Ethnoprimateology of the Guaja Indians of Maranhão, Brazil*. Tese de Doutorado, School of Tulane University. 2000.
- _____. *Kinship with monkeys: the Guajá foragers of eastern Amazonia*. New York: Columbia University Press. 2003.
- CORMIER, Loretta. “Um aroma no ar: a ecologia histórica das plantas anti-fantasma entre os Guajá da Amazônia”. *Revista Mana* vol. 11 (1): 129-154, 2005.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP. 2001.
- FORLINE, Louis Carlos. *The persistence and cultural transformation of the Guajá indians: foragers of Maranhão State, Brazil*. Thesis (Doctor in Anthropology) - University of Florida, Miami. 1997.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. 1988. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo.
- GARCIA, Uirá F. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2010.
- _____. “Sobre o Poder da Criação: Parentesco e outras relações Awá-Guajá”. *Mana*, 21(1), 91-122. (2015)
- GOMES, Mércio Pereira. “O povo Guajá e as condições reais para sua sobrevivência”. In: *Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI, 1991. p. 354-369. 1991
- _____. “Relatório GT estudos da Reserva Awá Gurupi”. Mimeo, Arquivos Coordenação Geral de Índios Isolados e Recém Contatados/FUNAI. 1985.
- _____. *Antropologia Hiperdialética*. São Pulo: Contexto, 2001.
- GONÇALVES, Marco Antônio (org). *Diários de campo de Eduardo Galvão*; Rio de Janeiro: UFRJ e Museu do Índio. 1996.
- GOW, Peter. ““Me deixa em paz!” Um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco”. In: *Revista de Antropologia*, 54 N° 1. São Paulo: USP-FFLCH, 2011.
- HERNANDO, Almudena & BESERRA COELHO, Elizabeth. *Estudos sobre os Awá: caçadores-coletores em transição*. São Luís: EdUFMA, 2013.
- HUXLEY, Francis. *Selvagens Amáveis: um antropologista entre os índios Urubus do Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1963.
- LARAIA, Roque de Barros. “Uma Etno-história Tupi”. *Revista de Antropologia* 27/28: 24-32. São Paulo: USP-FFLCH, 1985.

- _____. *Tupí: índios do Brasil atual*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas 2 – Do Mel às Cinzas*. São Paulo, Cosac Naify, [1967] 2004.
- MAGALHÃES, Marina. “Levantamento da documentação existente sobre o povo indígena Awá-Guajá e registro e sistematização de informações sociolinguísticas e demográficas atuais”. CGIIRC/Funai - GIZ. 2013.
- _____. *Sobre a Morfologia e a Sintaxe da Língua Guajá (Família Tupí-Guarani)*. Tese de doutoramento. Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas/Unb. 2007.
- MELATTI, Júlio César. Áreas Etnográficas da América Indígena - Apostila destinada a curso de extensão. Texto em permanente processo de acréscimo e reformulação. Disponível em: www.juliomelatti.pro.br/areas/00areas.htm
- MOREIRA, João Fernandes. “Relatório da Frente de Atração Guajá”. Mimeo Arquivo CGIIRC/FUNAI. 1977.
- _____. “Relatório Expedição município de Porto Franco”, Mimeo Arquivo CGIIRC/FUNAI. 1978.
- NIMUENDAJU, Curt. “The Guajá”. In: STEWARD, J. (Ed.). *Handbook of South American Indians*. v. 3. Washington: U.S. Government Printing Office, 1949.
- NODARI, Alexandre. “Limitar o limite: modos de subsistência”. Texto apresentado no colóquio *Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra*. Rio de Janeiro. 2014. in: www.osmilnomesdegaia.eco.br | rio de janeiro, 09.2014
- _____. “Recipropriedade: ocupação e cuidado com a T/terra Ou: A questão (índigena) do Manifesto Antropófago”. Mimeo. 2016
- PARISE, Fiorello. “Relatório de Atividades Junho/julho de 1987”. Mimeo. CGIIRC/FUNAI. 1987.
- PARISE, Valéria; Jairo Patusco e José Carlos Meirelles. “Relatório sobre Expedição à região do alto rio Turi”. Mimeo. CGIIRC/FUNAI. Abril de 1973.
- PARISE, Valéria. “Relatório de Viagem ao Alto rio Caru e Igarapé da Fome para verificar presença de índios guajá”. Mimeo. CGIIRC/FUNAI. Agosto de 1973.
- PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de doutorado, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. 2006.
- RIBEIRO, Darcy. “Os Índios Urubus: Ciclo Anual das Atividades de Subsistência de uma Tribo da Floresta Tropical”. In *Uirá Sai à Procura de Deus: Ensaios de Etnologia e Indigenismo*. RJ: Paz e Terra, 1976 2ª. Ed.
- RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. “Relações internas na família linguística Tupi Guarani”. São Paulo: *Revista de Antropologia* 27-28. 1984/1985
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté, os deuses canibais*. RJ: Jorge Zahar Editor, 1986.
- WAGLEY, Charles e GALVÃO, Eduardo. *Os Tenetehara. Uma cultura em transição*. Ministério da Educação, Rio de Janeiro, 1961.
- YOKOI, Marcelo. “Na terra, no céu: os Awá-Guajá e os Outros”. Dissertação de mestrado PPGAS Universidade de São Carlos. 2014.

Notícias veiculadas sobre o último contato entre os Awá-Guajá:

http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=7946&action=read

<https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2015/04/24/ataque-de-madeireiros-leva-doenca-a-tribo-ameacada-de-extincao-na-amazonia.htm>

http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=7946&action=read

<http://www.survivalinternational.org/ultimas-noticias/10649>

<http://www.survivalinternational.org/ultimas-noticias/10750>

<http://www.ihu.unisinos.br/559880-jornada-extraordinaria-indigenas-isoladas-retornam-a-floresta-amazonica>

<http://www.survivalbrasil.org/ultimas-noticias/11399>

Notas

1 O rio Pindaré forma a baía de São Marcos, cuja foz margeia a capital do Estado, desaguando no Atlântico e não mais na bacia do rio Amazonas, como, em geral, os rios amazônicos o fazem.

2 William Balée (1994: 37) menciona que José de Noronha afirmava ter encontrado assentamentos ou aldeias Uaya (“que vieram a ser posteriormente associados à sociedade forrageira dos Guajá”) no baixo Tocantins em 1767.

3 Viveiros de Castro (1986: 140) aventa a hipótese de ter havido uma ‘situação originária’ do grupo Tupi-Guarani proto-paraense na região do interflúvio Xingu-Tocantins, da seguinte maneira: “O autor [Laraia] nota ainda que os Urubu-Ka’apor estiveram localizados bem mais a oeste do seu território atual e têm uma tradição de migração de uma parte da tribo para o além-Tocantins (Huxley *apud* Arnaud 1978: 6); que os Suruí e os Akuáwa-Asurini afirmam ter vindo de uma região a noroeste do território atual; se juntarmos a isso a tradição Araweté de uma origem a leste do Ipixuna, não deixa de ser tentador especular uma situação originária do grupo ‘proto-paraense’ no interflúvio Xingu-Tocantins, talvez na área do alto Pacajá de Portel, ou do Anapu” (1986:140).

4 Carlos Fausto afirma que os atuais Parakanã são “remanescentes de uma das tribos tupis que habitavam a região [do interflúvio Xingu-Tocantins] havia muito tempo” (2001: 41).

5 Grupo que habitava a região do baixo rio Xingu, no século XVII, migrou excepcionalmente ao norte, tendo atravessado o rio Amazonas e se instalado no Amapá (Gallois 1988).

6 Nimuendaju (1949: 135), aponta que, em 1861, os Awá-Guajá foram mencionados por C. A. Marques (1864), que os identificava pelo nome de *Ayaya*, numa lista de tribos que viviam na região ao longo da rodovia que liga a cidade de Imperatriz (na margem direita do baixo Tocantins), no Maranhão, à Belém do Pará; além de terem sido avistados por F. C. de Araújo Brusque (1862: 12), chamados de *Uiariara*, aparecendo, às vezes, no alto rio Gurupi.

7 W. Ballée (1994: 30-37) indica que, a partir das primeiras décadas do século XIX, os Ka’apor migraram do baixo Tocantins para a bacia do Gurupi e, deste, para as cabeceiras do Turiaçu, onde encontram-se atualmente.

8 Argumenta-se em favor da dita hipótese de “regressão agrícola” o fato de que sua língua, filiada à família Tupi-Guarani, esteja “associada com um complexo manejo agro-florestal que controla diversas espécies de plantas domesticadas” (Balée, 1994:114) e, mais precisamente, no fato de que a língua guajá contenha palavras tradicionais para plantas cultivadas, como: “*paku* (bananas), *kama-na’i* (feijões), *awaci* ou *kwaci* (milho), ainda *kara* (cará ou inhame)” (Balée, 1994: 201-202). Além disso, Balée (1994: 209) argumenta que não apenas os Awá-Guajá exemplificariam esta trajetória histórica da regressão agrícola, mas também outros grupos Tupi-Guarani, como os Hetá, os Aché (Guayaki), os Avá-Canoeiro e os Setá. Todos estes apresentariam cognatos para algumas plantas cultivadas, embora não fossem mais agricultores nos tempos atuais. Este fato demonstraria que tais sociedades não adotaram de fora as palavras para os cultivares, mas todas guardaram o mesmo léxico do proto-Tupi-Guarani referente a estas plantas cultivadas.

9 Pude enumerar precisamente 16 registros de contatos, além de três resgates de sobreviventes isolados: dois homens e um garoto que restaram sozinhos depois de massacres - a história de um destes homens e do garoto foi registrada no filme de Andrea Tonacci, *Serra da Desordem* (2006); e excluindo-se os contatos anteriores que se deram em povoados ou sítios no território awá-guajá antes das ações do órgão indigenista, isto é, antes de 1973.

10 Os contatos chamados “resgates” pelos indigenistas tinham como objetivo buscar “sobreviventes” em lugares de sua habitação tradicional invadidos pelas frentes coloniais extrativistas, pecuaristas, empreiteiras (estradas rodoviárias e ferroviária) visando conduzir-lhes aos postos para tentar resguardar sua integridade física. Lembremos que apenas em 1987 a Funai alterou seu regimento interno de maneira a assegurar a proteção dos “isolados” sob a premissa do “não-contato”, primando pela autonomia dos grupos na busca ou recusa do contato e pela permanência deles no seu local tradicional de habitação.

11 Pissolato afirma ter tomado o conceito de mobilidade de Garlet (1997): “É esse autor que chama a atenção para a necessidade de não tomar toda e qualquer movimentação espacial sob a categoria ‘migração’, propondo o uso de um termo capaz de englobar as formas diversas de deslocamento presentes entre os Mbya: *mobilidade*” (2006:92). Segundo este conceito, “a antiga noção de território em que se circulava teria sido substituída por uma perspectiva ‘aberta’ e ‘descontínua’ de uso do espaço, que pode estar sempre a ampliar-se” (Pissolato 2006: 30). Ao meu ver, o mais radical no uso (ou reconstrução) do conceito de “mobilidade” em Pissolato é sua maneira de evidenciar que ocupar um espaço ou constituir um território (e uma pessoa) enseja primeiramente um movimento, um deslocamento constante entre paradas: “Parar e continuar (ou não parar) são aspectos de um mesmo *caminho* de perfeição... Este modo de ficar na terra, envolve tanto *ficar* em um lugar e nele por em prática a reza e o bom relacionamento com os ‘compueblanos’ (conforme traduz Cadogan o termo *eterã*, ‘parente’), quanto o continuar, isto é, a procura por novas condições mais favoráveis para a permanência” (2006: 83-84). Pissolato evidencia, mais geralmente, que o modo do permanente é a alteração ou mudança.

12 Aliás, como argumenta Uirá Garcia: “as mulheres awá-guajá, que se casam ainda tão novinhas –muitas vezes com homens bem mais velhos – se cansam de tanta “velharada” (*wyxa’atekera*) e deliberadamente trocam seus alquebrados esposos por homens jovens que, assim formulam, serão melhores companheiros: jovens, bonitos, menos rabugentos, mais produtivos na caça, dentre outros motivos que a “mulherada” (*awa wahykera*) defende” (2015: 91).

13 Esta profissão de indiferença é um modo já notado noutros grupos indígenas, como uma eti-

queta, e, entre os awá-guajá, pude notá-lo em outros eventos ao ponto de parecer-me, mais que uma etiqueta pontual, um padrão repetitivo noutros tipos de relação, por exemplo, no ocultamento (esquecimento ativamente produzido) do nome dos mortos no discurso cotidiano.

14 Ou seja, como se a ação se desenrolasse entre quatro paredes e a presença da plateia fosse ignorada.

15 Como define Uirá Garcia (2015: 91), o termo “Nixa’á (“criar”), pensado para a relação conjugal, é o mesmo termo utilizado por pais que criam filhos, e mulheres que criam filhotes de animais na aldeia”. Assim, embaralham-se reiteradamente os tratamentos entre cônjuges, pais e filhos.

16 Esse temor do fedor tem suas bases na já mencionada teoria dos “odores”, conferir, por exemplo, L. Cormier (2005: 132): “Na Amazônia, a crença de que odores estão associados a agentes causadores de doenças não é privativa dos Guajá (...). Embora os grupos amazônicos mencionados [Warao, Yora, Shipibo-Conibo] não sustentem crenças idênticas às dos Guajá, pode-se identificar um mesmo tema ideológico na atribuição, ao odor, de certa agência sobrenatural na causação de doenças”.

17 *Apaj* é um adjetivo de velocidade” e expressa rapidez, *apaj* se traduz por “rápido”, conforme Magalhães (2007: 21).

18 Como esclarece uma passagem d’*O Mel às Cinzas*, as estações são elas mesmas conotadas ou avaliadas, ora por seu aspecto dadivoso (farto), ora por seu aspecto precário (escasso): “Todos os nossos mitos se referem à estação seca, ora encarada sob o seu aspecto mais favorável, caracterizado pela abundância de peixe e de mel (...), ora sob o seu aspecto mais precário e angustiante, pois a maior parte dos frutos selvagens da estação seca é venenosa ou amarga” (Lévi-Strauss 2004: 94).

19 Conforme observa Lévi-Strauss (2004: 66-67): Percebemos onde está a originalidade do mito: ele se situa, por assim dizer, numa perspectiva “anti-neolítica” e advoga em favor de uma economia de coleta, à qual atribui as mesmas virtudes de variedade, abundância e longa preservação que a maior parte dos outros mitos creditam à perspectiva inversa que, para a humanidade, resulta da adoção das artes da civilização. E é o mel que proporciona a ocasião desta notável reviravolta [...] Um mito que se empenha em transformar uma origem ilusória (pois a primeira posse do mel equivalia à falta de mel) numa perda vantajosa (o mel fica garantido aos homens desde que eles concordem em renunciar a ele). A sequência deste livro esclarecerá este paradoxo, no qual se deve ver uma propriedade estrutural dos mitos que têm o mel por tema.

Recebido em 24 mar. 2017.

Aceito em 6 jul. 2017.

Dois pequenos problemas com a lei terra intangível para os Kisêdjê¹

Marcela Stockler Coelho de Souza

Professora no Departamento de Antropologia/UnB

Laboratório de Antropologias da T/terra

Resumo

A mobilidade (nomadismo ou semi-nomadismo) de povos jê setentrionais, e o caráter oral das tradições em que se registram sua história e seu envolvimento na paisagem, são dois traços salientes da territorialidade indígena que não encontram acolhimento no regime jurídico desenhado para o reconhecimento de terras indígenas no Brasil. Um dos objetivos deste artigo é evidenciar essa incompatibilidade. Mas os Kisêdjê não desconhecem essa dificuldade, sobretudo na medida em que suas consequências práticas se fazem impor. Vivendo em uma paisagem devastada, onde florestas foram convertidas em pastos, próximos demais às plantações de soja e seus venenos, eles se esforçam para sustentar as relações produtivas entre si mesmos e com os espíritos de animais e plantas que com eles coabitam, por meio de uma espécie de política pública voltada para controlar os efeitos das atividades destrutivas do agronegócio. Como parte dessa política, referem-se agora a esses lugares ameaçados por uma expressão que admitem ser uma inovação e que traduzem como “nossa terra” (*wa nhõ hwyka*). Meu argumento aqui é o de que a emergência da terra como objeto de expressões passivas como essa representa menos a adoção de um conceito de território condicionado por uma lógica alienígena e estatal, do que corresponde a um passar para o primeiro plano a dimensão antes tomada como dada do envolvimento mútuo entre pessoas humanas e não-humanas, a saber, a T/terra como uma força intangível de que todos participam. Assim, a terra é mantida em movimento, e os Kisêdjê podem continuar se movendo com ela.

Palavras-chave: terra intangível; kisêdjê; roças; nomadismo

Abstract

The legal regime for the recognition of native land in Brazil does not accommodate the mobility that characterises Northern Gê peoples relation to land; nor does it accept as intrinsically valid the medium that registers the memory of those relations: the oral traditions of indigenous peoples. But the Kĩsêdjê do not ignore this difficulty: living in a changed landscape, where forest has in some (critical) places been converted to pasture, too close to the soybean plantations, with rivers being polluted by the chemicals used there. They struggle to sustain the productive relations among themselves and the often disturbed spirits, animals, plants that live there through a sort of public policy directed to control the effects of the hazardous activities of the powerful and destructive newcomers. The Kĩsêdjê are now referring to these threatened places as “our land” (*wa nhõ hwyka*), *hwyka* (land) being a word they formerly employed more to talk of the soil or ground. My argument here is that the emergence of land as the object of apparently proprietary claims of this sort is less a question of adopting a new concept of territory conditioned by the constraints of an alien State logic, than the foregrounding of a previously taken for granted dimension of the mutual involvement of persons (human and non-human) — that is, the land as an intangible resource they all belong to. So, it is land that keeps moving, and the Kĩsêdjê move with it.

Keywords: intangible land; kĩsêdjê; gardening; nomadism

Todo habitante terrestre é uma rede de parentescos (internas e externas); ele é a construção e manutenção de casas: toda biologia é biografia. O habitat não é só uma categoria biológica, mas uma escolha (ética) vital: todo habitat é um hábito, a consistência que adquire a inter-relação da multiplicidade de seres e intensidades que habitam cada vivente. O hábito do eu é o habitat de muitos; a vida é um “estado de contato”, como dizia Clarice [Lispector]. (Alexandre Nodari, A()terra(r)).

Prólogo (um primeiro problema com a lei)

Em abril de 2006, durante uma visita à aldeia principal dos Kĩsêdjê, Ngõjhwêrê, um advogado do Instituto Socioambiental (ISA), atuando como assessor da Associação Indígena Kĩsêdjê (AIK) em outros assuntos, foi chamado pelo filho mais velho do cacique Kujusi para orientá-los sobre a exigência, feita por um fazendeiro vizinho, de autorização do IBAMA para que eles pudessem caçar em sua reserva legal. À noite, na casa da filha de Kuiussi, onde estavam presentes vários de seus filhos e seu genro, além de outros homens envolvidos no episódio em questão, relataram-lhe o encontro tenso entre os caçadores e funcionários da fazenda, na reserva, e a reunião subsequente com o proprietário, no centro da aldeia. Este argumentou basicamente que se o Ibama descobrisse que estavam caçando em sua reserva legal, seria ele quem pagaria a multa. Disse, ainda, que ele estava cuidando dos bichos justamente para que esses se reproduzissem, voltassem para o Par-

que, e os índios pudessem caçá-los. Os Kĩsêdjê contra-argumentaram que eles próprios faziam *manejo* da caça, que sabiam quando caçar e quando não caçar; e que os bichos na reserva legal das fazendas não eram *criação* dos fazendeiros. Kuiussi fala: é tudo *wakiri*, “nossa criação”, e diz que as leis do Ibama não se aplicavam a eles por isso. A conversa chega a um impasse.

O advogado explicou-lhes que, do ponto de vista legal, não existem de fato instrumentos capazes de lhes garantir o acesso a esses animais. A legislação não reconhece aos Kĩsêdjê qualquer “direito” sobre os animais de caça a quem Kuiussi chama aqui *wakhiri*, “nossos bichos de estimação” — estendendo a eles uma categoria geralmente utilizada para araras, periquitos, macacos, cães e outros animais que as pessoas *domesticam* (isto é, alimentam e cuidam, fazem crescer, *aparentam*).² O recíproco dessa categoria (*khiri*) é *khandê*, “dono” (como traduzem coloquialmente em português) ou “dono-controlador” (Seeger 1981): um termo de múltiplos significados, associado pela literatura a um conceito de “maestria” que prefiro não enfrentar aqui (cf. Fausto 2008; Vanzolini 2015; Guerreiro 2015). A expressão com que Kuiussi a traduz, “nossa criação”, estende por sua vez o termo que em português se usa comumente para o gado, bovino e outros — mas *não* para animais de estimação. A extensão ativa, ainda, um sentido de “filiação adotiva” também pertinente nesta conexão.

Os Kĩsêdjê não se consideram, ordinariamente, “donos” (*khandê*) da caça,³ da maneira como se dizem *khandê* de suas “crias” ou da sua “criação” (*khiri*). Não obstante, sua relação com a terra — o modo como fazem para si seus lugares e territórios — está intimamente ligada às interações que estabelecem com os animais que caçam e outros viventes, de quem os Kĩsêdjê obtêm, além de sua dita subsistência, os cantos que formam o centro de sua vida cerimonial. São essas interações que constituem os *lugares nomeados* (aldeias, roças, acampamentos, trilhas, áreas de caça e coleta etc), cuja trama compõe a “história espacial” dos Kĩsêdjê e aquilo que conhecem e percorrem como território — um território que é “seu” exatamente na medida em que é conhecido e percorrido (Coelho de Souza 2009). A materialização dessa história nos cantos atesta, objetiva a dimensão positiva e criativa das relações muitas vezes predatórias (geralmente mútuas ou reversíveis) entre os Kĩsêdjê e esses vizinhos nem-sempre-humanos. Ela consiste, digamos assim, na outra face da “domesticação” implicada na abertura de lugares adequados para a vida humana, domesticação que se faz “*com, contra e a partir de Outros*” (Soares Pinto, neste volume), implicando na sustentação de certos regimes de *coexistência* entre socialidades “ao lado” (idem). É essa coexistência que penso definir os lugares como “lares”, mais ou menos comuns (“mais que um, menos que muitos...”), criados e sustentados por meio de uma diplomacia delicada que poderia talvez ser chamada *oikonomia*, não tivesse sido a palavra sequestrada para outros fins. O lugar como *casa/habitat* — “a consistência que adquire a inter-relação da multiplicidade de seres e intensidades que habitam cada vivente”, como diz Alexandre Nodari na epígrafe.

É em termos desses regimes de coexistência, parece-me, que os Kĩsêdjê podem chamar os animais que caçam de “nossa criação”, e considerar-se “donos” dos lugares cuja constituição depende dessa interação criativa, afirmando sua própria capacidade (ou “direito”) de apresentarem-se, diante de afoitos recém-chegados como aquele proprietário, como porta-vozes das múltiplas agências que constituem cada lugar. Para os Kĩsêdjê, o fato de os animais atravessarem os limites oficiais entre a TI e as fazendas é irrelevante

— isso em nada altera sua relação com eles. Como, aliás, seria de se esperar, na medida em que esses limites não coincidem, nem nunca coincidiram, com o modo como continuamente se de(s)limita a extensão territorial *ocupada* (isto é, conhecida e percorrida) pelos Kisêdjê. Todavia, quando Kuiuissi usa a expressão em português “nossa criação” para traduzir *wakhiri*, ele está deliberadamente equiparando relações concebidas como heterogêneas (entre fazendeiro e gado; entre Kîsêdjê e animais de caça) em prol de um efeito analógico capaz de transmitir aos fazendeiros a mensagem de que “assim como” o gado é deles, a caça “é dos” Kîsêdjê.

Essas inflexões ostensivamente “proprietárias” de noções que dependem de uma lógica essencialmente não-proprietária emergem no contexto de um confronto nada teórico com um discurso sobre a propriedade da terra e, sobretudo, com uma prática de apropriação (i.e., expropriação) desta. Isto é, de um confronto com a *instituição* da propriedade fundiária. Mas quando os Kîsêdjê, mais do que cientes dos *limites* da terra que reconquistaram (utilizando esse instrumento paradoxal que é o “reconhecimento” das “terras indígenas” no Brasil)⁴, insistem que esses limites não se aplicam à sua relação com os animais de caça, o que se torna visível contra o pano de fundo dos contornos da Terra Indígena é o movimento da terra invisível que, *animando* e distribuindo suas criações (Leach 2003:91-2)⁵, aparece não como riqueza tangível, “bem imóvel”, mas como contraparte intangível dos corpos coletivos e singulares que, por sua vez, a *animam*.

O que é importante ter em mente é que esta é uma teia em movimento. Esse movimento é registrado pelos Kisêdjê em um meio particular, uma toponímia cujos traços expressam o contínuo deslocamento de centros e limites, em relação às ações das pessoas. A toponímia provê um “mapa” que aponta para o fundo contra o qual se destacam as atividades cotidianas de criação de lugares, um fundo constituído pelas interações passadas e constitutivo das interações futuras, e que me parece ser um dos sentidos em que as pessoas falam de terra (Coelho de Souza 2009). A inscrição deste mapa na paisagem — o grau em que ele é reconhecível nela — é entretanto demais instável e transitória, de modo que essa *terra*, para ser mantida no lugar, depende de sua repetida e contínua atualização por meio de relações de implicação mútua entre pessoas e outros seres. Essas interações, podemos talvez dizer, constituem os lugares a partir da Terra (e recíproca, embora não simetricamente, a Terra a partir dos lugares), por meio de duas categorias distintas mas conexas de ação: narrar e interagir.

Ambas as categorias envolvem o parentesco, embora de modos distintos. Uso *interagir* para me referir aos tratos entre humanos (Kisêdjê) e outros sujeitos (animais, plantas, inimigos, espíritos), e *narrar* para a performance situada de tradições orais que constituem a memória dessas interações. O parentesco entre humanos é condicionado pela primeira, e por sua vez condiciona a segunda: ambas são maneiras de se ver implicado (Gow 1995) na paisagem. Para, em primeiro lugar, discutir como a T/terra constitui o fundo do qual se extrai essa figura do *lugar* como *domesticidade* — parentesco para/de alguém, nem sempre os próprios humanos e nunca exclusivamente eles; e, em segundo lugar, para tentar mostrar como essa T/terra, enquanto causa e efeito de relações de parentesco, tem de ser tão móvel — e apenas tão móvel — quanto estas, começo retomando um tema clássico (e algo arcaico) da etnologia dos povos jê, a saber, o problema de seu *nomadismo* (ou “semi-nomadismo”). No restante do artigo, tento prolongar o argumento com uma evocação da combinação de práticas interativas e narrativas que constituem os

lugares kisêdjê, tomando a agricultura como foco. A discussão do narrar introduz o segundo “pequeno problema com a lei” que fornece título ao artigo; a analogia forçada por Kuiussi, entre presa e criação, será retomada a guisa de conclusão.

1. De que vale ter raízes se não se pode carregá-las? ⁶

Faz talvez quinhentos anos, os Kisêdjê saíram, com outros falantes de línguas jê setentrionais, de algum ponto próximo ao rio Tocantins, e, junto com os Kajkwakratijê (Tapayuna),⁷ rumando para o oeste alcançaram o Tapajós, antes de dar meia volta e finalmente se “assentarem” na bacia do rio Xingu. Eles são agora mais de quinhentas pessoas e vivem em quatro aldeias no baixo Suiá-Miçú, um afluente do Xingu, próximos ao Parque Indígena do Xingu (doravante Território Indígena do Xingu, TIX)⁸. Essa é a área onde viviam no momento do contato oficial, em 1959, e de onde foram transferidos pelos irmãos Vilas-Boas para o então Parque. Reclamaram-na nos anos 1990, e uma pequena parte (cerca de 150 mil hectares) foi oficialmente reconhecida (identificada, demarcada e homologada) em 1998 como Terra Indígena Wawi. A principal aldeia, Ngôjhwêrê, localiza-se no mesmo sítio de uma das duas aldeias em que os Kisêdjê viviam quando do contato. A segunda, do outro lado do rio que hoje marca os limites de sua TI (o Pacas, ou Ngôkatátxi), é objeto de uma reivindicação fundiária agora judicializada, em função das recomendações do Supremo Tribunal Federal, por ocasião da sentença relativa à Raposa Serra do Sol, contra a “revisão de limites” de terras indígenas.⁹ Fronteiras que se movem sem dúvida deixam o Estado nervoso.

A história kisêdjê, por outro lado, é uma história de movimento, ainda que este tenha se tornado progressivamente menor em escala. Desde o contato, familiarizaram-se com o regime das terras indígenas reservadas e a dupla lógica de *limites* (traçados em mapas, abertos na forma de picadas na mata, marcados pelos marcos cimentados no chão da floresta) e de *centros*— os antigos “postos” agora “polos”, em que se dispensam bens, serviços de saúde e eventualmente alguma educação, que organiza a experiência desses espaços. Eles jamais deixaram de movimentar-se contra esses centros e além desses limites; mas desde a demarcação da TI Wawi, vivendo em uma aldeia que é ela mesma um centro (com escola, posto de saúde, escritório da Funai e a bela sede da associação indígena) e se localiza exatamente no limite de suas terras,¹⁰ esse movimento viu-se reduzido. Os Kisêdjê têm vivido na aldeia Ngôjhwêrê por mais de 15 anos — em outras eras, já teriam há muito se posto a caminho... Mas como deixar para trás essas estruturas tão custosas, como afastar-se dos limites que precisam proteger? Eles mantiveram-se então no mesmo lugar — a maior parte deles, na maior parte do tempo, pelo menos. Pois, na medida em que a abertura de roças mais distantes vai se tornando mais comum, o vai e vem de famílias que preferem passar boa parte do seu tempo (de dias a semanas) nesses sítios também aumenta. A ida e vinda para a cidade — onde alguns, em geral funcionários, estabelecem às vezes uma segunda residência — é outro aspecto dessa movimentação, como também o é a intensificação da circulação entre aldeias. Ainda que os polos e as fronteiras reduzam e modifiquem essa circulação, se há algo que os Kisêdjê valorizam é a sua liberdade de “ir e vir”.¹¹

Os povos jê foram considerados, nos primórdios da etnologia sul-americana, como “tribos marginais”, caçadores-coletores ignorantes ou praticantes incipientes de artes como a agricultura, a navegação, a tecelagem ou a cerâmica: um primitivismo que era as-

sociado aos ambientes inóspitos e solos pobres do planalto central brasileiro, e ao consequente “nomadismo” desses povos. Essas tribos marginais revelaram-se, mais tarde, tremendamente engenhosas, combinando, por meio de seus padrões de mobilidade sazonal, um sistema agroflorestal original (baseado em roças e no manejo de plantas e frutíferas semi-domesticadas)¹² à exploração de recursos não domesticados, por meio da coleta, da caça e da pesca.¹³ De modo mais geral, hoje se reconhece que o sistema de coivara, previamente entendido como promovendo um deslocamento incessante e randômico¹⁴, liga-se a padrões (ou mesmo estratégias) de uso da terra de longo alcance. Os diferentes estágios de reutilização de antigas capoeiras são cruciais: primeiro como reservas de sementes e mudas, pomares e campo de caça, e, uma vez revertidas à florestas secundárias, como áreas mais produtivas aptas a serem reabertas.¹⁵ Assim, os deslocamentos impostos por este sistema cíclico (também chamado “itinerante”) tende a seguir caminhos há muito conhecidos e interconectados, definindo um território que é cultivado geração após geração,¹⁶ onde novas aldeias são frequentemente abertas nos sítios de aldeias antigas (Gross 1983:439). Considerando tudo isso, o “nomadismo” ou “semi-nomadismo” jê adquire uma feição totalmente diferente. Em lugar de indicar ausência de laços com a terra, a mobilidade, e especialmente o padrão sazonal de dispersão e *trekking*¹⁷ aparecem como base de um modo específico de territorialidade. Trata-se de aspecto chave de uma relação original e originária com a terra e os lugares, perfeitamente ajustado às condições específicas do cerrado que esses povos originalmente ocupavam, e finamente adaptado às áreas de transição e floresta que alguns deles passaram a habitar.

Por mais óbvio que isso possa soar para uma perspectiva antropológica, a crítica conceitual e política à noção de nomadismo e a outras a ela associada — migração e perambulação,¹⁸ por exemplo — é uma parte importante do trabalho dos antropólogos envolvidos em debates e combates relativos a reivindicações fundiárias indígenas no Brasil.¹⁹ A tarefa é facilitada quando o território reivindicado encontra-se claramente ‘inscrito’ na paisagem por meio de tradições míticas, como ocorre em muitas partes na América do Sul (cf. Santos-Granero 1998, para uma análise exemplar de caso deste tipo). Ela se torna um pouco mais complicada quando a “errância” enfatizada nas representações do nomadismo que estamos contestando parecem ressoar — equivocadamente é claro — o que as pessoas dizem sobre o seu passado. Isso acontece no caso dos Kisêdjê.

Os Kisêdjê andaram muito para chegar à bacia do Xingu. Andavam literalmente, contam: no mato, e não viajando pelos rios, pois antes de chegar ao Xingu não fabricavam canoas, como não faziam redes e nem preparavam com a mandioca os produtos que hoje são o essencial de sua cozinha. Dormiam no chão ou em jiraus, bebiam somente água, e faziam bolos de massa de milho em folha de bananeira cozinhados nos *kiji* (fornos de terra), como seus congêneres mais próximos entre os Jê setentrionais, os grupos mebengôkre e os Apinajé. Faziam suas roças, mas plantavam principalmente o milho, uma planta de crescimento rápido e sementes portáteis, que conhecem faz muito tempo — desde que a derrubada da primordial árvore do milho dispersou os humanos sobre a terra. Esta é uma história que partilham com muitos outros jê.

O chefe Kuiussi foi muitas vezes convidado a contar a história de como chegaram ao Xingu, por antropólogos como eu mesma ou outros parceiros.²⁰ Nessas ocasiões, ele condensa várias histórias (normalmente contadas separadamente) em uma só narrativa,

que é grosso modo dividida em dois blocos, e cuja progressão linear é claramente um efeito desses contextos relativamente ‘artificiais’ — além de ser uma resposta criativa a eles. Em uma das performances que registrei, o primeiro bloco começa com o que ele anuncia como um mistério — “da nossa origem [dos humanos, dos Kĩsêdjê] ninguém sabe” — e continua descrevendo a dispersão dos povos após a derrubada da Árvore do Milho: uma série de episódios que se referem à aquisição da cultura humana (nomes pessoais, metades cerimoniais, plantas cultivadas). Encorajados (em uma das oficinas territoriais apoiadas pelo ISA) a representar a narrativa como um todo em um mapa (desenhado em cartolina), os Kĩsêdjê figuram esse primeiro bloco como uma jornada que começa no leste (*khajkwa krari*, “começo/base do céu”), “onde o sol nasce, perto do mar”, quando todas as gentes viviam juntas, incluindo as gente-animais, e falavam a mesma língua. Os episódios subsequentes são representados como ocorrendo cada um em uma “aldeia” específica, e a linha formada pela sequência de pontos assim percorridos é lida — para nós pelos Kĩsêdjê, que a sobrepõe deliberadamente à representação cartográfica convencional do território brasileiro que forma sua superfície — como uma viagem do oceano Atlântico ao Xingu, cruzando a foz do São Francisco e do Tocantins e subindo o Amazonas até o Tapajós, onde se desenha uma curva de retorno para o leste. Note-se como cada episódio se torna um lugar nomeado (uma “aldeia”). Mas esses lugares jamais foram vistos pelos Kĩsêdjê hoje vivos, ou por seus pais e avós, que lhes relataram esses eventos. Essas histórias não podem ser retraçadas a partir de ancestrais específicos, cujas conexões particulares com pessoas vivas possam ser estabelecidas. Elas são *methümbjê jarëni*, “histórias dos antigos” — os ancestrais tomados como um conjunto distante e indiferenciado, de modo que os lugares a que essas narrativas se referem são igualmente inespecificados. Trata-se de ‘lugares não-localizados’: diferentemente de outros povos cujas tradições míticas situam em certos sítios e traços da paisagem os eventos de sua emergência como humanidade, os Kĩsêdjê não sabem onde se deram as ações e acontecimentos que os fizeram humanos.

O segundo bloco de histórias começa na região que hoje identificam ser a do Tapajós/Madeira — com guerras que os empurraram de volta para leste —, e continua com uma sequência de encontros — alguns belicosos, outros mais amigáveis, todos tensos e ambivalentes — com os alto-xinguanos e depois com outros povos vizinhos ou recém-chegados (como os Yudjá e Mebengokre), até que se refugiam, penetrando o Suiá-Miçú. Uma vez no Xingu, uma rica toponímia passa a colorir a narrativa: aldeias antigas, roças, acampamentos, trilhas, cursos d’água, poços, lagoas, todos nomeados segundo os eventos e encontros que ali tiveram lugar — onde nasceu tal ancestral, onde inimigos capturaram fulano, onde uma certa presa foi captura ou consumida, onde espíritos apareceram... Seeger, que primeiro chamou atenção para este sistema, mostra como a história kisêdjê é assim lembrada por meio do espaço (1981:79); ele a chama de uma “história espacial”, e vê a toponímia como um “mapa cultural” que guia cada pessoa através do tempo e do espaço simultaneamente. Meu ponto é que este ‘mapa’ (a toponímia como narrativa) não é, como seria fácil assumir, compreensível como uma *representação* (Coelho de Souza 2009).

Isso não quer dizer que não seja representável. Tome-se o mapa acima referido, que procura ilustrar a parte leste-oeste de sua odisséia. Mesmo quando ‘não-localizada’, a história kisêdjê retém uma dimensão espacial — como se vê ali. Todo esforço para linearizar temporalmente essa história — i.e., para enfileirar eventos em uma narrativa — converte

o fio do tempo em uma trilha no espaço (cada evento é um ponto de parada, uma ‘aldeia’, como no desenho). Mas não penso que, para os Kisêdjê, a ideia de eventos ocorrendo em lugares inespecíficos seja “absurda” ou “inquietante”, ou que acontecimentos ‘atópicos’ ou não-localizados sejam para eles uma impossibilidade, como parece ser o caso para os Apache estudados por Basso (1996:86). Eles admitem claramente que não podem dizer onde se passaram alguns dos momentos mais relevantes de sua memória coletiva: a nomeação de lugares geograficamente determináveis é restrita aos acontecimentos que ocorreram no Xingu.²¹ Antes disso, a história é uma trajetória, mas não está “escrita na paisagem” (Santos-Granero 1998). E isso é assim na medida em que ela se encontra também abstraída das relações de parentesco específicas — da cadeia de narradores que é tão crucial no caso dos lugares nomeados. Escutemos o chefe Kuiussi refletindo precisamente sobre a diferença entre os dois blocos de narrativas:

Essas histórias vêm desde o início, de antigamente através de nossos ancestrais. A gente não viu o que aconteceu, contamos para vocês o que contaram para a gente. Já aqui no Xingu a gente sabe o que aconteceu *porque a gente viu e viveu essa história*. (Kuiussi, com. pessoal 2005; cf. Coelho de Souza 2009).

É claro que ele não quer dizer, como já discuti anteriormente, que os Kisêdjê que conheço viveram as aventuras oitocentistas registradas nos nomes de lugar que coletei; mas essas narrativas distinguem-se das histórias mais antigas porque seus protagonistas são em geral identificáveis — não apenas por nomes (que continuam sendo usados hoje em dia), mas por relações de parentesco específicas com aqueles que as narraram para os narradores presentes (Coelho de Souza 2009). Há diferentes versões por que elas remetem a diferentes reminiscências, diferentes experiências, daqueles que, se não viveram o que aconteceu, viram o lugar onde aconteceu, tendo escutado possivelmente *in loco*, de um pai, tio ou avô, sua versão pessoal dos fatos que tornaram o lugar memorável.

Assim, sequências, personagens e lugares podem variar dependendo de quem conta a história. Na maior parte do tempo, essa variação tem poucas consequências, acrescentando apenas coloração pessoal, um sabor original, a cada instância particular de uma tradição que é necessariamente coletiva — a toponímia e o corpus narrativo mais ou menos partilhado por todos os que se dizem kisêdjê. Essa tradição, venho argumentando, registra por meio de atos de narração e nominação de eventos e lugares as interações passadas que formam o solo para as interações futuras, e *nesse sentido* provê um ‘mapa’ daquilo que os Kisêdjê chamam “nossos lugares” (*wa patá thumu*).²² Entendo que este solo é um dos referentes possíveis para o uso da expressão em português “nossa terra” (Coelho de Souza 2011). A abertura e a ocupação de lugares (no tempo presente) ativa de maneiras particulares as relações ‘narradas’ (antecipadas) por um tal ‘mapa’, e disso depende a atualização da conexão implicada pelo pronome possessivo — se é que se trata de um possessivo. É aqui que a inflexão pessoal poderia virar um problema.

Não há escassez de terra cultivável na TI Wawi, ainda que a disponibilidade de solos suficientemente descansados próximos ao Ngôjhwêrê seja outra história... As pessoas têm lidado com isso reduzindo os períodos de pousio, ou abrindo roças mais distan-

tes, nos sítios de aldeias antigas. O direito a cultivar roças antigas, próximas ou distantes, cabe primeiro a seu dono (aquele que as abriu, ou seus descendentes imediatos); ele se relaciona ao conhecimento que se tem do lugar. Com a passagem do tempo, todavia, o conhecimento em questão pode ser aberto à contestação, sobretudo na medida em que se dispersam e multiplicam os descendentes dos primeiros donos. Em todo caso, aqui, como ocorre em muitas partes, “continuity of possession depends on narrative story” (Sillitoe 1999:240).

Um outro episódio — que ilustra o segundo dos “dois problemas com a lei” do título —, reforça este ponto e nos permite aprofundar a discussão acerca da narração.

2. Toponímia: mapas que não representam [narração]

Quando o escritório local do Ibama decidiu impor uma multa aos Kisêdjê e a outros povos do TIX por venda de ornamentos plumários em uma pequena loja em Canarana, mantida por uma jovem liderança indígena feminina, cerca de sessenta guerreiros pintados de preto e armados de bordunas forçaram uma audiência com o juiz local e outras autoridades para demandar a suspensão da multa e a devolução dos artefatos. Em certo momento, o juiz ofendeu-se com o tom dos oradores kisêdjê e tentou constrangê-los, referindo-se ao fórum municipal como “minha casa”. O chefe Kiuissi não escondeu seu ultraje: “*sua casa?*”. Um longo, feroz e solene discurso seguiu-se, em língua kisêdjê, belamente traduzido por outra liderança. “Esta não é sua casa: esta é minha casa, minha terra.” A evidência? “Onde você estava quando tudo aqui era mato? Seu pai estava aqui? Você sabe onde foi construída a primeira casa em Canarana?”²³

Os nomes de lugar Kisêdjê registram eventos passados — como *Kupë wymba re mekritá*, “acampamento do medo do inimigo”, ou *Komndu ra hwi rãrãk tá*, “onde o Bicho da Água sacudiu as árvores”; atividades regulares — *Mben jahôk tá*, “onde tiramos mel”; traços topográficos salientes — *Kensy toktxi*, “areia alta”; e a presença ou abundância de espécies vegetais ou animais — *Tyrykô*, “bananal (de banana brava)”, ou *Rumswa khu*, “formigueiro”. A primeira e a última dessas categorias de nomes predominam em meus levantamentos. Acredito (e argumentei alhures, Coelho de Souza 2009) que animais e plantas apareçam aqui não tanto como recursos a serem explorados, mas como agências a serem consideradas. Assim, para os Kisêdjê, habitar a paisagem, abrindo roças e aldeias, construindo casas, viajando e acampando, pescando, caçando, coletando frutos ou rachando lenha, sem provocar desastres ou conflitos, é uma arte baseada na capacidade de identificar essas agências. Conhecer a terra é perceber que suas características são efeitos: aspectos ou produtos das ações de algum outro sujeito, coletividades ou pessoas (humanas e não humanas). Alguns nomes de lugar parecem se apresentar como hipóteses concernentes às identidades desses sujeitos e suas intenções; outros são relatos de encontros particulares em que hipóteses deste tipo foram validadas ou refutadas na experiência...

Que os nomes sejam o registro dessas interações, passadas ou futuras, ajuda a compreender um aspecto saliente da toponímia kisêdjê: seu caráter mutável e múltiplo, nomes sendo substituídos por outros nomes no tempo, e diferentes nomes sendo usados por diferentes pessoas, criando a impressão de uma multiplicidade de mapas que não re-

presenta apenas um território (Coelho de Souza 2009; 2014). Por mais exasperante que sejam para a antropóloga tentando substanciar um relatório de identificação fundiária, essa labilidade e multiplicidade de nomes não perturba os Kisêdjê.²⁴ Um amigo disse-me que o nome muda “porque depende do que está acontecendo lá”; um lugar nomeado, pois, é como um acontecimento: trata-se menos de um lugar que muda de nome do que de um nome que *faz* este lugar (enquanto oposto a, ou parte de, um outro lugar) — trazendo para primeiro plano interações presentes, atuais. Quando os termos dessas interações se alteram demais (meu amigo menciona ataques inimigos e regeneração florestal como eventos que podem motivar isso) o nome deixa de ‘fazer sentido’, e precisa ser mudado — caso se pretenda que o sítio seja feito lugar mais uma vez.

Muitos povos amazônicos abandonam suas aldeias quando há muitos mortos lá, ou quando morre a pessoa cuja presença catalisava a comunidade. Os Kisêdjê em geral não fazem isso, mas têm seus próprios modos de deixar os mortos para trás: impondo um tabu sobre seus nomes, queimando seus pertences e outras práticas dirigidas a auxiliar os vivos a esquecer. Mas esse apagamento não é (nem pretende ser) absoluto. Um modo de guardar sua memória é nos lugares; o outro é na música. Tanto lugares quanto músicas estão estreitamente conectados aos mortos: nomear um lugar ou entoar um canto (de certos gêneros) é frequentemente citar um parente morto, sendo, assim, uma maneira de lembrá-lo. Para parentes próximos, isso é muito perigoso de se fazer nos dois ou três primeiros anos após o falecimento, e especialmente antes da retirada do luto (que ocorre após um ano), quando ainda estão tristes. Mas trata-se da maneira correta e preferida de lembrá-los mais tarde — cantando seus cantos favoritos e mostrando seus lugares preferidos às gerações mais jovens. São incorporados nelas que os mortos continuam a viver, conectando seus parentes a esta terra e não procurando atraí-los para a terra dos mortos...

Os Kisêdjê normalmente enterram seus mortos dentro das casas; algumas vezes, quando mudam de aldeia, desenterram os ossos para enterrá-los novamente no novo sítio. É perigoso para as crianças sentarem-se sobre as sepulturas, em geral situadas logo na porta dianteira da casa, nos primeiros meses ou no ano seguinte ao falecimento (isto é, durante o luto dos parentes próximos). Depois disso, as pessoas ‘esquecem’ que a sepultura está lá, e os mortos se tornam parte do chão onde se vive o parentesco.

Esses mortos são tanto os personagens como os primeiros narradores das histórias que registram o conhecimento kisêdjê de sua terra — o conhecimento que faz dela sua terra por meio da narração da implicação ativa (Gow 1996) na paisagem que resulta de sua interação com os outros habitantes. A transmissão de tal conhecimento é, assim, dependente dessa mesma transmissão e implicação: não é algo para ser simplesmente (mentalmente) “lembrado”. Tendo sido adquirido por meio dos atos e experiências (modificações físicas, percepções corporais) que fizeram esses lugares e por meio das narrações de que depende a visibilidade dessas experiências, ele precisa ser absorvido e demonstrado ‘corporalmente’ no contexto dessas mesmas relações. É por isso que as histórias dos lugares têm de ser contadas lá — e assim minhas perguntas sobre a toponímia eram frequentemente respondidas com longos passeios... É por isso que o maior interesse que os Kisêdjê têm nos projetos para registro e documentação de seu conhecimento territorial não está na confecção dos mapas em si, mas na compra de motores de barco...

Em suma, nomes múltiplos e cambiantes são uma função desta “interanimação” (Basso, 1996) entre pessoas e lugares. Se as várias listas que coletei, em diferentes viagens guiadas por diferentes pessoas são, no conjunto, congruentes, as pequenas discrepâncias que contêm expressam as trajetórias diferenciais de grupos de parentesco específicos: onde seus avós viveram, onde eles mantinham roças, onde costumavam caçar. Narrativas dessas trajetórias são abertamente partilhadas, mas a proximidade de parentesco é o que legitima tanto a versão sustentada pelo sujeito quanto qualquer ‘direito’ que possa vir ligado ao seu envolvimento com o lugar em questão. Se você sabe onde foi construída a primeira casa em Canarana, é porque ou você, ou um parente próximo, estava lá. A não ser que o juiz pudesse produzir evidências do mesmo tipo de sua própria conexão com aquela terra, ele não poderia chamar Canarana de “minha casa”. Mas os Kisêdjê podem — a despeito do fato de que eles não construíram, é claro, a primeira casa da cidade.

Lugares são feitos por meio das interações entre humanos e outros entes que se encontram em circunstâncias específicas; e a narração é ela mesma um modo de interação, que implica os parentes mais jovens nos lugares criados pelas ações e reações de seus seniores e ancestrais. Nesse modo, o foco é nas relações entre humanos (entre pessoas kisêdjê), nas conexões de parentesco que o ato de narrar consolida e ativa. Narrar traz o parentesco para o primeiro plano como uma cadeia de relações de conhecimento relativos à terra, contra o pano de fundo dessas outras interações, passadas e futuras, que constituem a Terra como “recurso” intangível.

Na qualidade de atividades presentes, todavia, essas interações põem em primeiro plano algo ligeiramente diferente, na medida em que o foco se desloca das relações intra-humanas (entre kisêdjê) para relações com não humanos. Continuo tomando as práticas agrícolas como meu exemplo.

3. O solo do parentesco [interação]

Uma aldeia kīsêdjê é uma estrutura definida, espacial e temporalmente, por suas roças. Uma aldeia começa quase sempre quando uma família decide abrir uma roça nova em um lugar mais distante (por razões as mais diversas: escassez de terra adequada nas imediações da aldeia, desejo de privacidade, interesse e apego a um lugar desencadeado por presságios, preferências pessoais, ou memória de parentes que o tenham utilizado). Essa família pode, então, construir uma casa ou barraca nessa roça, e começar a passar muito tempo lá. Quando as roças começaram a produzir, mudam-se, e com o tempo podem atrair outras famílias. Uma vez exaurida, a primeira roça servirá de praça para a nova aldeia, com casas mais permanentes sendo construídas à sua volta, em um círculo. Quando os solos em torno desta aldeia estiverem exauridos, as famílias então buscarão novas áreas para recomençar o processo mais uma vez.

O quanto uma roça-sítio vai efetivamente se converter em uma nova aldeia — e quanto tempo durará enquanto tal — é algo que vai depender de inúmeras circunstâncias específicas. Se a fundação de uma nova aldeia é um processo progressivo, o mesmo se pode dizer de seu abandono. Ele nunca é total. As pessoas retornam a aldeias e roças antigas continuamente, como já foi dito, por seus ricos recursos e pelas memórias que despertam

(e guardam), mesmo quando revertidos a florestas secundárias. Algumas árvores frutíferas permanecem para sempre, diz-se, marcando o sítio de aldeias antigas²⁵. A mais importante delas é o pequi — uma fruta de múltiplos usos e grande importância ritual para os povos xinguanos. É plantada nos limites da maior parte das roças e atrás das casas: e a história de cada árvore, começando pelo nome de quem a plantou, é conhecida pela maioria, podendo ser tomada como um indicador de ‘direitos primários’ concernentes ao uso daquela área.

A conversão de roças novas em aldeias, de aldeias habitadas em aldeias antigas (esvaziadas) — e destas (com suas roças) em capoeiras e floresta secundária — forma um ciclo temporal que é espacialmente *circular, além de circulante*, já que as novas roças tendem a ser abertas nas capoeiras e florestas secundárias ‘deixadas para trás’ (o que não significa, dada a circularidade mesma, *abandonadas*). A estrutura reticular (cf. Albert e Le Tourneau 2007) do espaço kisêdjê tem, pois, um aspecto temporal, na medida em que os caminhos da circulação presente entre lugares correspondem à história de sua formação, uso, abandono e reutilização ao longo do tempo — é em uma escala temporal mais ampla apenas que sua “circularidade” (seu ‘fechamento’) se torna visível. Essa estrutura reticular (com seu ciclo incluso) coexiste com um modelo propriamente concêntrico (e sincrônico) do espaço — do tipo que fez a fama das sociedades jê na época do Projeto Harvard-Museu Nacional. O “centro” é formado por uma praça cerimonial com uma (ou duas, no passado) casa-dos-homens (*ngá*) em um dos lados do pátio central (*ngá-ihokri*); em sua “periferia”, um círculo amplo de casas ovais, em geral uxoriocais, com as faces maiores voltadas para o pátio (o espaço entre a frente das casas e o centro é dito *krikape*) e para o fundo, cada uma delas com uma porta. Os fundos, onde se constroem geralmente cozinhas, são um importante espaço privado de convivência familiar; logo atrás, depois de galinheiros e depósitos, estendem-se caminhos em direção às roças, passando por quintais formados por árvores frutíferas e outras plantas úteis, uma região que designam *atykmã* (cf. *atuknumu*, Seeger 1981:69²⁶) à qual se segue uma zona de refugio denominada *kijpu*.

A próxima grande zona que constitui o espaço aldeão é formada pelas roças (*huru*). Mais além das roças, seguem trilhas que adentram a floresta (*pá*), e que formam com o rio (*ngô*) — ao longo do qual se dão a maior parte das viagens e expedições de caça/pesca/coleta — a base de uma rede cujos nós são os mais diversos lugares nomeados. Além da floresta assim “domesticada”, conhecida, por esses sistemas de lugares e caminhos, costumava estender-se por fim a floresta longínqua (*muhaj pá*) onde viviam os monstros — agora em grande parte substituídos por desertos de soja e cidades de brancos...

As roças de mandioca aparecem primeiro como o centro, e depois como limite, dos lugares de maior importância para os Kisêdjê, suas aldeias. Mas as coisas nem sempre foram assim, como vimos. A dependência da mandioca (e do peixe) como base da sua cozinha é um desenvolvimento relativamente recente — data do assentamento no Xingu e da adoção da tecnologia para o processamento da mandioca brava (e extração de seu veneno) de seus vizinhos alto-xinguanos. Isso não torna, entretanto, sua agricultura, menos implicada no parentesco que qualquer outra atividade. Retomo aqui uma narrativa e um argumento que também já ensaiei em outro lugar (Coelho de Souza 2014), e que poderia resumir na afirmativa de James Leach concernente a Reite na Nova Guiné: “processes which have their roots in the garden as it were, are what we might call kinship. They are concerned with producing relationships out of relationships” (Leach 2003:102). Essa é a história que os Kisêdjê me contam sobre como aprenderam a cultivar:

Wanãjê thõ thik khãm twâ (“A comida na barriga de uma de nossas ‘mães’”)

A barriga de uma ancestral estava cheia de comida: milho, mandioca, batatas. As pessoas não sabiam. O filho de sua filha tinha fome, e chorava. Ela pediu que ele lhe trouxesse um cesto e começou a expelir massa de mandioca pelo ânus. Cozinhou em bolos e o menino os achou muito saborosos. Toda vez que ele tinha fome e chorava, ela fazia bolos de milho ou mandioca retirados de sua barriga pelo ânus. Um dia, ela se cansou disso e pediu à filha que mandasse o marido abrir uma roça. Ele fez uma grande clareira. Quando as chuvas se aproximaram, a ancestral pintou-se com urucum, foi para o meio da roça e instruiu o genro para que queimasse toda a vegetação. Ela ensinou a ele uma música, que deveria ser sempre entoada antes da queimada (como ainda ocorre). Depois disso, ele incendiou o mato. A mulher explodiu, e plantas e sementes espalharam-se por toda parte. (cf. Coelho de Souza 2014).

De cada parte do corpo da ancestral originou-se uma planta diferente. Da cabeça, vieram as cabaças; de seus ossos, o cupá (um cipó comestível, *Cissus* sp.); das pernas, milho; dos pés, inhames. Essas origens têm consequências sobre as práticas de cultivo contemporâneas: pessoas com pés pequenos não devem plantar inhames, pois estes não crescerão (uma variedade especialmente diminuta é associada não aos pés, mas aos dedos); mulheres de perna fina não devem plantar milho, por razões do mesmo tipo; e pessoas com cabelo enrolado são melhores cultivadores de algodão. Isso se deve a preferências que cada planta pode ter em relação aos plantadores: parece que essas são influenciadas por afinidades na forma corporal. Pés de mandioca, todavia (sempre plantados por homens), são sujeitos caprichosos: nunca se sabe se eles irão gostar de você, então é preciso experimentar com diferentes variedades e se uma delas não cresce bem, você pode pedir a outra pessoa que a plante em seu lugar. Sabe-se quem tende a ser favorecido por esta ou aquela (variedade da) planta, e essas pessoas podem ser solicitadas para ajudar nas roças de seus parentes. Se ninguém em uma família é favorecido por certa planta ou variedade, os agricultores podem continuar plantando apenas a quantidade necessária para a produção de novas sementes ou mudas, enquanto testam cada filho, filha ou neto, conforme esses crescem, em seu plantio, para ver se a planta gosta daquela criança. O laço entre as plantas e o plantador, eles dizem, “é similar (*wyraká*, com o sentido de uma similaridade sensível) àquele entre pais e filhos: durante o período do plantio, o agricultor deve observar as mesmas restrições alimentares e sexuais recomendadas para a gravidez. Existem também cantos especiais (*huru jarên*), executados para alegrar as plantas e estimular seu crescimento.

O cultivo dos roçados é pois duplamente conectado ao parentesco: ele produz o parentesco entre humanos — por meio da alimentação das crianças que requer, segundo o mito, o trabalho conjunto de consanguíneos (mãe/filha) e afins (marido/mulher/sogra) — e faz isso por meio de uma relação “de parentesco” entre planta e plantador. Trata-se de uma atividade que “produz relações a partir de relações”. O mesmo pode ser dito da caça ou pesca, mas interagir com as plantas nas roças — um espaço que define e cerca a aldeia — é muito diferente de interagir com outros viventes encontrados nas florestas ou rios — isto é, um espaço que não só é exterior como se define por uma certa oposição ao espaço aldeão. Não posso tomar essas diferenças, importante é claro, como objeto aqui. A agricultura é uma

atividade “limitante”, que cria “fronteiras”: onde ela “para”, limites aparecem, pois as roças criadas se tornarão elas mesmas limite, eventualmente ‘cercando’ uma aldeia.²⁷ Todavia, andar ou viajar — para a caça ou coleta — funciona diferentemente: onde se para (se acampa), novos “centros” (pontos) aparecem, que pode funcionar como ponto de partida para novas e imprevisíveis jornadas. Os lugares criados por essas interações (cinegéticas, sobretudo) são igualmente distintos: a aldeia, em um caso, como espaço é cercado de roças; e os lugares nomeados, conectados por caminhos, cursos d’água e trilhas, por onde viajantes se deslocaram. Em ambos os casos, seja como for, o parentesco continua sendo o meio pelo qual a implicação histórica dos Kisêdjê em sua paisagem, por meio das suas narrações, continua fazendo pulsar a Terra como um fundo virtual de socialidade e criatividade: não uma ideia abstrata ou um substrato físico, mas um horizonte de experiências e potencialidades conhecido por meio de relações muito concretas, sempre vividas.

Conclusão

Concentrei-me na agricultura (e não em outros modos de interação) porque seu caráter “limitante” permite retornar mais facilmente ao tema dos direitos fundiários. Deste ponto de vista, a situação dos Kisêdjê é similar a de muitos outros povos, mas escolho mencionar uma discussão que Paul Sillitoe (1999) faz do caso dos Wola (na Nova Guiné) porque ele enfatiza justamente o caráter “movente” dos direitos territoriais wola, a ponto de ocasionalmente falar da terra ela mesma como “movente”. Ele emprega a expressão “o movimento da terra” em um sentido figurativo (geralmente entre aspas; p. 340, 344), para referir-se ao movimento dos direitos — a terras que “mudam de mãos”. Sem dúvida uma imagem algo paradoxal ali onde a terra não constitui uma propriedade alienável (ou herdável), e menos pertence às pessoas do que as pessoas pertencem a ela, como ele diz (:348; junto com muitos outros...). Se os idiomas da ambiguidade, da flexibilidade, da labilidade ou do fluxo que esse autor mobiliza foram muitas vezes empregados, na Melanésia assim como na América do Sul, para evadir paradoxos como esse, gostaria de sugerir outra rota. Se tomamos T/terra no sentido intangível afirmado neste artigo, talvez possamos ver como ela ‘literalmente’ se move, sem com isso perder aquele aspecto duradouro sublinhado por Sillitoe: o modo como conecta passado e futuro (Sillitoe 1999:249). Talvez possamos encontrar também um desvio para melhor retornar à questão da propriedade, tal como acionada por Kuiussi em nosso primeiro episódio.

Então, o que ocorre quando pessoas como os Kisêdjê (e isso está acontecendo o tempo todo, em todo lugar, é claro) têm de enfrentar um modo radicalmente outro de falar da (e relacionar-se à) terra, um modo que a toma como recurso tangível dotado de valor não pelas relações que condensa ou facilita, mas por seu potencial “produtivo”? O que acontece quando o valor é depositado na terra independente daquelas relações? Com limites fixos, degradada e desmatada, esvaziada de seus outros habitantes, formatada para a exploração comercial, a terra não é mais o que costumava ser. Algumas pessoas se sentem tentadas a deixar a Terra Indígena e ir trabalhar nas cidades para os brancos. Eles não costumam enfatizar quão difícil isso seria sem a ajuda dos parentes que permanecem em casa e enviam-lhes sacos e sacos de massa de mandioca e polvilho... Em um esforço para contrariar essa tendência, outras pessoas kisêdjê vêm falando insistentemente sobre a terra — sobre *ficar*

nela (e não casar com brancos) como um aspecto de uma política demográfica deliberada. Um novo discurso emerge, em torno de uma expressão admitidamente desajeitada, *wa nhõ hwyka*, “nossa terra”, para falar dos lugares como constituindo um “território” (em português sempre adjetivado como “tradicional”). Trata-se do esforço que os Kisêdjê hoje empreendem para controlar os efeitos da dupla expropriação que se realiza sobre “sua” terra, a saber: de um lado, a conversão em “bem imóvel” que a própria subtração dessas terras ao mercado — por meio do instituto da “terra indígena” — efetua (penso da fixação de limites, é claro, mas também nas possibilidades de exploração econômica que esta abre); de outro, a destruição da vitalidade da terra por meio do desmatamento, da degradação e poluição das nascentes dos rios, etc., tanto no nível interno e local quanto externo e regional.

A despeito do possessivo na expressão “nossa terra”, não acredito que esta “terra” de que estejam falando seja mais dócil ao instituto da propriedade e à medição e delimitação que ele implica. As imagens — legais ou científicas — de terra como bem imóvel ou substrato físico são analogias muito pobres para a compreensão do que está em jogo para os Kisêdjê. Se precisamos de analogias para que o diálogo, a tradução ou o “reconhecimento” sejam possíveis, pode bem ser que *riqueza intangível* seja uma escolha melhor — ao menos apontaria para a terra como potência criativa, evidenciada nas relações entre pessoas (humanas ou não).

Algum tempo atrás, Manuela Carneiro da Cunha sugeriu que quanto menos uma sociedade concebe direitos privados sobre a terra, mais ela desenvolveria um sistema de direitos relativos a recursos imateriais, como o conhecimento (2009:357). Por outro lado, Marilyn Strathern usou uma vez a ideia de “terra como propriedade intelectual” para imaginar regimes em que a paisagem tangível, possuída pelo clã, se revela também uma contraparte intangível do corpo vivo de/as pessoas (Strathern 2009). Isso aponta, ela diz, para um “modelo criativo” — e não “produtivo” — das relações entre pessoas e terra. Se essa imagem pode ser transportada para a Amazônia, a correlação proposta por Carneiro da Cunha não significaria que os direitos sobre a terra aqui seriam “coletivos” e não privados, mas que seriam antes ‘direitos’ sobre recursos intangíveis: sobre o potencial criativo da terra, dos lugares, como evidência das relações — do parentesco — entre as pessoas que pertencem a ela; e que é, no fim, aquilo que os Kisêdjê realmente valorizam.

Ao chamar os animais de caça *wakhiri*, “nossa criação”, os Kisêdjê, pelas palavras de Kuiussi, não estão portanto reivindicando uma propriedade sobre eles como “gado” — a não ser na medida em que a relação de cuidado (criação) que a analogia ressalta tem o objetivo de bloquear a relação de propriedade (exploração) da terra que o fazendeiro, ele sim, acionou, com a consequência de interditar aos Kisêdjê o acesso aos animais. As linhas dos mapas de identificação são incapazes de acompanhar o movimento da T/terra kisêdjê, mas se esta é uma limitação inevitável e intrínseca ao processo de “reconhecimento” das terras indígenas, isso não quer dizer que tal processo possa ou tenha de se dar ignorando um tal efeito. Algo dos “usos, costumes e tradições”, dos Kisêdjê como de outros povos, que constam no caput do Artigo 231 da CF, têm de ser — por mandato constitucional — preservado e protegido pelo regime jurídico das Terras Indígenas. Esse “algo”, arrisco dizer, é a *vida* dessas pessoas e daqueles Outros a partir de quem, com quem e contra quem os Kisêdjê constroem seus lugares e seus parentescos — a vida tal como a vivem e concebem. A alternativa a isso é o genocídio, e, pensando nos não-humanos que os Kisêdjê criam e por quem são também criados, o ecocídio. Nada menos.

Referências

- Albert, Bruce & Le Tourneau, François-Michel. 2007. "Ethnogeography and resource use among the Yanomami". *Current Anthropology*, 48(4): 584-592.
- Bamberger, Joan. 1967. Environment and cultural classification: a study of the Northern Kayapó. PhD Thesis: Harvard University.
- Basso, Keith H. 1996. *Wisdom sits in places. Landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Coelho de Souza, Marcela S. 2009. "Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kisêdjê". Comunicação apresentada no IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, Lisboa.
- Coelho de Souza, Marcela S. 2010. "A vida material das coisas intangíveis". In E. C. Lima & M. S. Coelho de Souza (Orgs.), *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia Editora.
- Coelho de Souza, Marcela S. 2014. "Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta". In M. Carneiro da Cunha & P. Cesarino (Orgs.), *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica. pp. 195-218.
- Erikson, Philippe. 1987. "De l'approvisionnement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne". *Techniques & culture*, 9: 105-140.
- Descola, Philippe 1998. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana*, 4(1): 23-45.
- Fausto, Carlos 2008). "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 14(2): 329-366.
- Franchetto, Bruna. 1987. Laudo Antropológico: a ocupação indígena da região dos formadores e do alto curso do rio Xingu (Parque Indígena do Xingu). Ms.
- Guerreiro, Antonio. 2015. *Ancestrais e suas sombras. Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas: Editora Unicamp.
- Gow, Peter. 1995. "Land, people, and paper in Western Amazonia". In E. Hirsch & M. O'Hanlon (Eds.), *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford University Press, Oxford. pp. 43-63.
- Gross, Daniel. 1983. "Village movement in relation to resources in Amazonia". In R. Hames & W. Vickers (Eds.), *Adaptive Responses of Native Amazonians*. New York. pp. 429-449.
- Hugh-Jones, Stephen. 1996. "Bonnes raisons ou mauvaise conscience?. De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande." *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 26: 123-148.
- Leach, James. 2003. *Creative land: place and procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*. Berghahn Books.

- Leite, Letícia. 2016. Juventude indígena conectada: narrativas na nova geração do Território Indígena do Xingu (TIX). Dissertação de Mestrado: Mestrado Profissional em Sustentabilidade de Terras e Povos Tradicionais–MESPT/UnB.
- Lima, Daniela B. 2012. “Vamos amansar um branco para pegar as coisas”: Elementos da etnohistória Kajkwakratxi-jê (Tapayuna). Dissertação de Mestrado: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social–PPGAS/UnB.
- Kerr, W. E., Posey, D. A., & Wolter Filho, W. 1978. “Cupá, ou cipó-babão, alimento de alguns índios amazônicos”. *Acta Amazônica*, 8(4): 702-705.
- Morphy, Frances 2007. “Performing law: The Yolngu of Blue Mud Bay meet the native title process”. In: B.R. Smith & F. Morphy (Eds.), *The Social Effects of Native Title: Recognition, Translation, Coexistence*. Canberra: The Australian National University, Cambr EPress / Centre for Aboriginal Economic Policy Research.
- Nodari, Alexandre. s/d. “A()terror:”
- Nodari, Alexandre. 2014. “Limitar o limite: modos de subsistência.” *Trabalho apresentado no colóquio internacional Os Mil Nomes de Gaia. Fundação Casa de Rui Barbosa* 16 (2014)
- Posey, Daniel A. 1992. “Ciência Kayapó: alternativas contra a destruição”. In A. E. d. Oliveira (Ed.), *Ciência Kayapó: anternativas contra a destruição*. Belém: SCT/CNPq - Museu Paraense Emílio Goeldi. pp. 19-43
- Posey, Daniel A. 1994. “Environmental and Social Implications of Pre- and Postcontact Situations on Brazilian Indians: the Kayapó and a New Amazonian Synthesis.” In A. C. Roosevelt (Ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present*. Tucson: University of Arizona Press. pp. 271-286
- O’Dwyer, Eliane Cantarino. 2005. “Laudos antropológicos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da disciplina?”. In I. Boaventura Leite (Org.), *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: ABA/NUER.
- Povinelli, Elizabeth. 2001. Radical worlds: the anthropology of incommensurability and inconceivability. *Annual Review of Anthropology*, 30: 319-334.
- Santos Granero, Fernando. 1998. “Writing history into the landscape: space, myth and ritual in contemporary Amazonia”. *American Ethnologist*, 25(2): 128-148.
- Sillitoe, Paul. 1999. “Beating the boundaries: land tenure and identity in the Papua New Guinea Highlands.” *Journal of Anthropological Research*, 55(3): 331-360.
- Seeger, Anthony. 1980. “A identidade étnica como processo: os índios suyá e as sociedades do Alto Xingu.” *Anuário Antropológico*, 78, 156-175.
- Seeger, A. 1981. *Nature and society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, MS: Harvard University Press.
- Smith, B. R., & Frances Morphy. 2007. “Introduction”. In: B.R. Smith & F. Morphy (Eds.), *The Social Effects of Native Title: Recognition, Translation, Coexistence*. Canberra: The Australian National University, Cambr EPress / Centre for Aboriginal Economic Policy Research.

- Smith, E. A., & Wishnie, M. 2000. "Conservation and Subsistence in Small-Scale Societies". *Annual Review of Anthropology*, 29, 493-524.
- Strathern, Marilyn. 2009. "Land: intangible or tangible property?". In Thomas Chesters (Ed.), *Land Rights*. Oxford: Oxford University Press. pp. 13-38.
- Vanzolini, Marina. 2015. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Turner, Terence. 1979. "Kinship, household, and community structure among the Kayapó". In D. Maybury-Lewis (Ed.), *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. pp. 179-217

Notas

1 "Terra intangível" é o título de uma seção de um trabalho anterior (Coelho de Souza 2011) em que eu buscava refletir sobre a emergência da expressão *wa nhõ hwyka*, "nossa terra" — no contexto da conversação que mantínhamos, eu e alguns amigos Kisêdjê, sobre a projetos de revitalização e resgate culturais. O presente artigo retoma aquela discussão, assim como desdobramentos em comunicações e publicações anteriores (2009, 2014). A pesquisa em que esses se apoiam vem sendo desenvolvida junto aos Kisêdjê desde 2004, tendo recebido apoio de mais diversas agências e pessoas do que é possível arrolar aqui. Pela leitura cuidadosa desta versão, comentários e sugestões preciosos e precisos, agradeço a Nicole Soares Pinto e Luísa Molina.

2 Sobre essa continuidade entre a domesticação (de animais de estimação) e o apantamento, a etnografia sul-americanista é eloquente (para começar, ver Erikson 1987; Descola 1998; Hugh-Jones 1996; Fausto 2007).

3 O tema dos donos ou mestres de animais, como xamãs que se comunicam com os xamãs humanos, é pouco elaborado entre os Kisêdjê, talvez em função das transformações rápidas porque passou seu xamanismo no contexto xinguno. Cabe talvez explicitar que o termo *khandê* está de fato presente na expressão para "caçador" [*mbry jarit kandê*, caça-procurar-"dono"], mas para indicar o domínio de uma habilidade, ou a iniciativa em uma atividade, e não uma relação que possa ser aproximada da posse.

4 E não só no Brasil: mais do que "simplesmente" reconhecer uma situação de fato, preexistente, o processo de reconhecimento (de direitos territoriais indígenas em geral) é sempre parcial e criativo — como não poderia deixar de ser, levando-se em conta a necessária transformação implicada na tradução dos 'costumes' indígenas em institutos jurídicos, qualquer que seja seu arcabouço específico (é evidente que essas especificidades, nacionais para começar, são em si muito interessantes). Se a "comensurabilidade forçada" (Smith & Morphy 2007; Morphy 2007; Povinelli 2001) assim produzida apresenta-se como condição para que "direitos" sejam "reconhecidos", não se pode esquecer o quanto ela se faz também por meio de certos desconhecimentos muito ativos. O do movimento — de pessoas e terras — é um desses.

5 “[L]and is not static, but moves through animating and distributing its offspring” (Leach 2003:91-2).

6 “What good are roots if you can’t take them with you? (Gertrude Stein).

7 Estima-se que a migração dos Kisêdjê para a bacia do Xingu remonte ao início do séc. XIX. Existem dois grupos falantes do que podem ser consideradas variantes da mesma língua, os Kisêdjê (Suyá orientais) e aqueles que ficaram conhecidos como Tapayuna (Suyá ocidentais, Suyá Novos ou Beiços de Pau; autodenominação Kajkwakrajê), que mantêm todavia a memória de um passado similar. Os Tapayuna se fixaram nas proximidades do Arinos, onde após décadas de conflito procuraram estabelecer contato pacífico com os brasileiros, com resultados desastrosos: reduzidos a 41 sobreviventes, foram transportados em 1969 ao Parque do Xingu para serem ali reunidos aos Kisêdjê (Seeger 1980:160; 1981:49-55; Lima 2012). Alguns permanecem hoje entre estes últimos; os demais residem com os Kayapó Metyktire na Terra Indígena Capoto-Jarina. Os Tapayuna residentes entre os Metyktire construíram em 2009 uma aldeia separada, Kawêtxikô, situada na margem esquerda do rio Xingu, dentro da Terra Indígena Capoto-Jarina.

8 Criado como Parque Nacional do Xingu, renomeado Parque Indígena do Xingu, o PIX foi rebatizado Território Indígena do Xingu em assembleia em outubro de 2016, quando aprovaram também o plano de gestão do TIX e um protocolo de consulta (ver Leite 2017).

9 Refiro-me a uma das 19 condicionantes, de status jurídico aliás algo incerto, impostas pelo Supremo Tribunal Federal aos processos de identificação e regularização de terras indígenas, por ocasião da decisão relativa à Demarcação de Raposa Serra do Sol em 2009. O processo de revisão de limites da Terra Indígena Wawi, instaurando grupo técnico (coordenado por mim) por meio de portaria publicada em 2007, foi interrompido várias vezes por liminares sob o argumento de “parcialidade” da antropóloga coordenadora (dada seu envolvimento etnográfico contínuo com a comunidade). Uma decisão de mérito foi publicada em 2015, revogando a portaria, desta vez com base em uma interpretação abrangente das condicionantes da Raposa, aquela que proibiria a “revisão de limites” que implique ampliação da terra indígena.

10 Literalmente: a entrada da TI fica a menos de 5km. da aldeia.

11 E, de fato, para minha parcial incredulidade e a de outros parceiros dos Kisêdjê, em 2015 decidiram transferir a aldeia principal para um sítio mais abaixo no mesmo rio das Pacas, relativamente afastado dos limites da TI; afastar-se das fazendas de soja e de seus venenos foi o principal motivo que escutei.

12 Entre os argumentos a favor da originalidade da horticultura dos Jê setentrionais e centrais, Nimuendajú já arrolava em 1940 a importância da batata-doce e do inhame, além da mandioca e do milho (privilegiados pelos Tupi); o fato de a palavra para «mandioca» nos vocabulários dos Jê Setentrionais, kwur-, ser claramente independente do termo tupi; a distintividade dos métodos de preparação da mandioca e dos produtos culinários assim obtidos; e o cultivo, exclusivo dos Jê, do cupá ou cipó-babão (Cissus). O kupá foi identificado por Posey como *Cissus gonglyloses*, do qual os Kayapó, por exemplo, cultivariam pelo menos quatro variedades (Posey 1992). Entre os Kisêdjê, a

planta é denominada kuhwa ou sákthesi.

13 Os trabalhos mais detalhados disponíveis tratam de grupos kayapó, mas muitas de suas conclusões poderiam ser transportadas para o caso kisêdjê. Com efeito, todo o subgrupo Kayapó-Apinayé-Kisêdjê distancia-se dos Timbira orientais (e dos Jê centrais) sob esse ponto de vista, tendo vindo a ocupar regiões de feição diversa (floresta e áreas de transição) do habitat original dos Jê no cerrado. Nimuendajú apontava já, por exemplo, a orientação ribeirinha dos Apinayé (Nimuendajú [1939]1967:3-4). Evidenciam-se, além da riqueza de espécies cultivadas — diversas variedades de milho, batatas-doces, inhames, abóboras, bananas, mandioca, cupá, várias plantas medicinais, a sofisticação dos métodos e conhecimentos etnoecológicos — pedológicos, botânicos, agroflorestais — indígenas: (Bamberger 1967; Posey 1992:27-28, 30, 34-35; Kerr e Posey 1984, 1992)

14 Nessa forma de agricultura, baseada como se sabe na derrubada e queima da vegetação florestal (cujos nutrientes transferem-se para o solo), as roças deixam de ser plantadas depois de um período de plantio de cerca de 2-3 anos, dado o declínio progressivo da produtividade resultante da perda de nutrientes e competição de plantas invasoras.

15 Uma demonstração do enriquecimento dos solos propiciado pelas práticas agroflorestais indígenas é a célebre “terra-preta dos índios” ou “terra preta antropogênica”, solos escuros ricos em nutrientes, tipicamente associados a vestígios arqueológicos de ocupação indígena, e que são procuradas pelos próprios índios para o cultivo de espécies que exigem solos mais férteis. A extensão em que as florestas amazônicas são “antropogênicas”, e sua biodiversidade criada pela intervenção humana (leia-se, indígena) ao longo dos vários milênios de ocupação, pode ser ainda objeto de debate, mas o fato de que muitos ecossistemas geralmente considerados como “naturais” foram pelo menos parcialmente alterados por populações indígenas é irrecusável, e está em acordo com o fato de que entre biólogos e ecólogos é hoje geralmente aceito que “perturbações” no meio-ambiente tais como as derivadas da agricultura de toco ou queimadas controladas praticadas por populações de baixa densidade promovem um aumento da biodiversidade (Smith e Wishnie 2000:495-6).

16 Posey (1992, 1994), para o caso dos Kayapó, documentou uma quantidade de práticas envolvendo o manejo de recursos do entorno das aldeias e áreas mais distantes, cobertas por seus deslocamentos; esse conjunto de práticas permitiria, segundo ele, falar em um “sistema de agricultura nômade” e de manejo agroflorestal sofisticados, que se tornou talvez ainda mais importante em períodos de dispersão associados a intensificação de conflitos guerreiros e surtos epidêmicos sob o impacto do contato, direto e indireto (Posey 1994:272ss;). Mas suas características fundamentais são certamente antigas, e mesmo que sua importância tenha possivelmente diminuído com as transformações suscitadas pelo enquadramento territorial e outras mudanças derivadas do contato permanente, os conhecimentos e hábitos que as sustentam continuam sendo parte dos modos de relação desses povos com seu território e meio-ambiente

17 Trekking designa a prática segundo a qual parte de ou toda a população de uma aldeia desloca-se em expedições de caça e coleta que podem durar de entre poucas semanas a vários meses, geralmente na seca, ao longo de trajetos que podem estender-se

por muitas centenas de quilômetros. Esse padrão de mobilidade encontra-se profundamente imbricado a suas formas específicas de organização social, correspondendo inclusive a uma maneira de equilibrar as tensões políticas entre gerações, unidades domésticas, famílias extensas e facções (Turner 1979). Já outros tipos de “mobilidade” comuns, como a transferência periódica do sítio dos aldeamentos, a permanência de famílias em moradias secundárias próximas a roças mais distantes do aldeamento principal, expedições familiares curtas para caça, pesca e coleta, viagens para caçadas ou pescarias coletivas em contextos cerimoniais, expedições de guerra etc, são muito mais generalizados nas terras baixas.

18 O’Dwyer, por exemplo, chama atenção para a carga semântica associada às conotações desses termos: “migração” pode supor um deslocamento contínuo que “[...] juridicamente e em sentido amplo, acaba por traduzir a ideia de inexistência de território próprio [...] e por extensão, em conceito político, termina igualmente por sugerir a ausência daquilo que se possa considerar organização ou coletividade indígena [...]” (O’Dwyer 2005:233); “perambular”, assim como “vaguear”, evocam uma errância que sugere a aleatoriedade dos deslocamentos, um movimento sem direção que barra qualquer possibilidade de constituição de um território (id:234).

19 Como enfatiza Franchetto (falando aliás dos Kisêdjê), “o termo [perambulação/índole perambulante] é ambíguo e inexato do ponto de vista antropológico quando referido ao tipo de exploração de recursos específicos de certas sociedades, como fosse algo predicável de uma subjetividade imprevisível e incontrollável” (Franchetto 1987:8). Nada mais longínquo em relação ao padrão de mobilidade que chamaremos aqui circulatório para enfatizar, justamente, sua “previsibilidade”.

20 Agradeço em especial ao ISA a disponibilização do relatório e materiais resultantes da oficina “Diagnóstico socioambiental: importância, localização e uso dos recursos naturais para o povo Kisêdjê”, realizada em 2005 na aldeia Ngôjhwêê.

21 Há rios nomeados, e possivelmente outros elementos da paisagem, em narrativas situadas «antes da chegada no Xingu», e os Kisêdjê entretêm algumas hipóteses sobre a identificação desses rios a outros que vieram a conhecer mais recentemente, seja viajando (casos de afluentes mais abaixo no Xingu; cf. Seeger 1981), seja por meio de mapas ou referências alheias.

22 Também pode ser traduzido como “nossas aldeias antigas”.

23 O município de Canarana surgiu nos anos 70 quando se instalaram os primeiros agricultores recrutados no município gaúcho de Tenente Portela, pela Coopercol - Cooperativa Colonizadora 31 de Março Ltda, fundada e dirigida pelo pastor Norberto Schwantes e pelo economista José Roberto, com o objetivo declarado de assentar famílias gaúchas luteranas em território matogrossense. O nome da cidade de Canarana (um capim da região) foi escolhido por ocasião da elaboração do anteprojeto, criando-se o núcleo de colonização, em 1972. Dizem que o nome também foi escolhido por lembrar o nome “Canaã”, a terra prometida, tendo assim usado um tipo de propagando para atrair os agricultores para a região. A iniciativa do pastor Norberto Schwantes tinha o apoio dos governos Estadual e Federal, que desejavam atrair empresários rurais para a região ao mesmo tempo que diminuían as tensões nos conflitos de terras

criados no Rio Grande do Sul. Assim, em 15 de fevereiro de 1975 é criada a localidade de Canarana. Através da lei Estadual n.º 3.762 de 29 de junho de 1976, é criado o distrito de Canarana, com território jurisdicionado ao município de Barra do Garças. A lei Estadual n.º 4.165 de 26 de dezembro de 1979 cria o município de Canarana.

24 Pelo menos não enquanto não se sentam para projetá-los em um mapa, defrontando-se então com a necessidade de fazer escolhas “transcontextuais”, obrigando-se a adjudicar entre eles, fixar usos e excluir opções: pois na série de nomes alternativos para o mesmo lugar, como me disse um amigo kisêdjê, os nomes não se substituem, acumulam-se: “os nomes antigos continuam... [eles] não vão embora”.

25 Como disse Mbotesi Suyá, um dos acompanhantes do GT da Funai posteriormente desconstituído, à antropóloga-ambientalista Isabelle Giannini: “Macaúba em Kisêdjê é ôtô, come o fruto, usa a semente para fazer colar, tira óleo para pintar. Onde tem Macaúba alguém já morou lá, ele não nasce sozinho é como o Pequi que é plantado e marca território” (Giannini, Relatório Ambiental, 2007)

26 Seeger registra o termo atuknumu, de atuk, “escuro”, “negro”. Justificaram-me o nome dizendo que é porque “não há pessoas lá”. A forma que me foi dada tem um sentido direcional: “em direção ao escuro”...

27 Um contorno que não consegue esconder sua dinâmica... Para a distinção entre limite-contorno e limite-dinâmico, que caberia introduzir aqui, ver Nodari 2014.

Recebido em 24 mar. 2017.

Aceito em 6 jul. 2017.

Demarcação e Equivocação: uma reflexão a partir do caso da Terra Indígena Krĩkati

Júlia Trujillo Miras

Mestre em Antropologia Social

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Universidade de Brasília (PPGAS/UnB)

juliamiras@gmail.com

Resumo

O presente artigo trata do processo de demarcação da Terra Indígena Krĩkati, que se localiza no sul do estado do Maranhão. A partir de discussão sobre os conceitos de terra, território, territorialidade e (des)territorialização, propõe-se refletir sobre os sentidos e consequências da demarcação de uma Terra Indígena, entendida como um movimento que esquadrinha a T/terra segundo a lógica proprietária característica da perspectiva moderno-ocidental. Por meio de uma etnografia de laudos de identificação presentes no processo realizado pela Funai, pode-se acompanhar as ações engendradas pelos documentos para estabilizar as fronteiras e eclipsar a multiplicidade presente na(s) terra(s) indígena(s). Na análise ganha evidência e importância as ações dos índios (sua política) e seus impactos na constituição dessa(s) T/terra(s). Procura-se compreender o que os processos revelam e, portanto, o que eles ocultam sobre a constituição de uma TI, provocando uma reflexão sobre o papel dos antropólogos nos processos de regularização fundiária.

Palavras chave: Terra Indígena; T/terra; Krĩkati; Timbira; demarcação.

Abstract

In this article we study the demarcation of the Krĩkati Indigenous Land, located in the Brazilian state of Maranhão. Through a discussion on the concepts of land, territory, territoriality and (de)territorialization, we engage in a reflection on the meanings and consequences of the demarcation of an indigenous land, understood as a movement that scrutinize the land (or Earth) according to the property-led modern-occidental perspective. We develop an ethnographic research on the demarcatory process conducted by the Brazilian indigenous authority (Funai), investigating the actions taken by the State to establish the boundaries

and to overshadow the multiplicity of the indigenous land(s). Throughout the research the actions of the indigenous peoples (their politics) themselves emerge as an important factor in the constitution of the(se) land(s). We try to understand what the bureaucratic processes reveal and, thus, what they hide about the constitution of an IL, leading one to think on the role that the anthropologists can play in the demarcation processes.

Keywords: Indigenous Land; Earthland; Krĩkati; Timbira; demarcation.

Este artigo¹ é fruto de minha pesquisa de mestrado que resultou na dissertação intitulada *De terra(s) indígena(s) à Terra Indígena – o caso da demarcação Krĩkati*². Ali me propus a percorrer, a partir de um olhar etnográfico, o rol de documentos que constitui o processo da Funai de demarcação da Terra Indígena Krĩkati, lidos a partir de minha vivência junto a esse grupo³. Falantes de uma língua pertencente à família linguística Jê, do subgrupo Timbira, esta população de pouco mais de mil pessoas, habita uma área localizada no sul do estado do Maranhão, na margem direita do rio Tocantins, em uma região de Cerrado.

Em minha dissertação, trabalhei principalmente com os relatórios e propostas de demarcação presentes no processo da Funai, procurando acompanhar como as Terras Indígenas (enquanto áreas demarcáveis, isto é, a serem demarcadas) eram produzidas em cada documento. Minha abordagem se deu, assim, sobre o processo, seus fluxos e transformações e não sobre o seu produto final, isto é a Terra Indígena (TI) homologada. Afinal, a terra homologada, apesar do constante esforço empreendido por diversos agentes do Estado para estabilizá-la e fixá-la, é apenas um momento no “emaranhado de coisas” (Ingold 2012: 27)⁴ que a Terra é.

O caso da TI Krĩkati é notável, posto que foram elaboradas um total de nove propostas ao longo de 30 anos, desde o início do processo em 1974 até a homologação da TI em 2004. Até hoje, contudo, a TI não se encontra completamente desintrusada⁵. Além dessa temporalidade bastante extensa, durante a qual houve, inclusive, o novo marco normativo nacional: a Constituição de 1988; o processo foi permeado por grandes controvérsias sobre tamanhos, limites e extensão da terra a ser demarcada, cuja dimensão variou de 13.125 ha. até 146.000 ha.

Minha intenção foi a de acompanhar como cada proposta de demarcação produziu uma *terra* específica, em muitos sentidos, como já veremos (não apenas pelos limites diferenciados que cada uma expõem, mas principalmente pelas relações entre humanos e não humanos que evocam), que apresenta como aquela que deve ser a demarcada. Para tanto, busquei enfatizar quais as estratégias metodológicas e argumentativas utilizadas em cada documento, e, retratar como a terra indígena foi identificada e delimitada em cada uma das propostas presentes no processo.

Parti de uma percepção, que acredito ser compartilhada por outros atores que pensam sobre a questão das demarcações de terras no Brasil, de que frequentemente aquilo que chamamos de “território indígena” não corresponde ao que é demarcado como Terra Indígena. Entretanto, a decalagem existente não pode ser resumida apenas em uma diferença de hectares ou de décadas (em que a terra historicamente ocupada, e muitas vezes perdi-

da, pode ser distinta e mais ampla que a “terra tradicional”, aquela cuja ocupação corresponde ao critério constitucional). Porque a diferença existente aponta para equívocos⁶ contidas nos conceitos de território/terra/habitat: não quanto a diferenças de dimensões entre áreas, mas quanto às relações ‘socioecológicas’ que estão em jogo.

Desse modo, tampouco podem ser equivalentes a terra (tradicional) que é identificada pelos relatórios e propostas de demarcações como o lugar habitado pelos índios no presente (no qual os vínculos operam e se atualizam); e aquela terra que, no fim, é demarcada como TI pela União. Como veremos, a operação de criação da TI esquadrinha, mensura e dimensiona a terra, impondo sobre ela um limite e uma ordenação que fixa o território, ao mesmo tempo que retira dele seu caráter de processo e acontecimento, isto é, a qualidade de ser T/terra, vivida enquanto fluxos de relações. Foi com essa inquietação, da incomensurabilidade existente entre os regimes de significação moderno e nativo e as T/terras que eles podem fazer (e) (vi)ver, que me debrucei sobre as páginas do processo de constituição da TI Krĩkati nos arquivos da Funai, para observar como essas diferenças se produzem ali.

Antes de começarmos nossa trajetória, cabe situar brevemente o leitor sobre quais os procedimentos e normativas que regem o processo de regularização fundiária de uma Terra Indígena. Em 1974, quando do início desse processo, a normativa vigente sobre os procedimentos demarcatórios se fundava no Estatuto do Índio de 1973⁷. Segundo o levantamento produzido por Luísa Molina (2017) logo a seguir, em 1976, foi estabelecido o decreto nº 76.999 que “apresentava os elementos básicos do que se tem hoje na criação de TI’s (: 34). Entre 1976 e os procedimentos e normativas vigentes houveram outros decretos, dentre os quais o único que fez uma alteração significativa foi o nº 88.118, de 1983 que introduziu o conhecido “grupão”, um novo “GT, composto por ministérios e outros órgãos (federais ou estaduais, de acordo com cada situação), para quem a equipe técnica da Funai apresentava uma proposta de área a partir do trabalho de identificação preliminar da mesma que deveria ser aprovada pelo GT” (idem: 40) antes de ser encaminhada aos do Ministério do Interior e do Ministério Extraordinário para Assuntos Fundiários e ao Presidente da República.

Atualmente o direito indígena à terra é previsto pelo artigo 231 da Constituição Federal de 1988 que garante aos índios “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” e determina que à União compete “demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (CF, caput, art.231). O decreto 1.775 de 1996 estabelece, por sua vez, as etapas que devem ser seguidas para a regularização fundiária da TI, sendo elas: (i) estudo de identificação e produção do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) - coordenado por antropólogo e complementado por Grupo Técnico - GT); (ii) aprovação do relatório pela Funai e publicação de resumo no Diário Oficial da União; (iii) abertura de prazo de 90 dias para contestação por parte dos interessados e elaboração de pareceres no prazo de 60 dias, pela Funai, sobre as razões dos interessados; (iv) deliberação do Ministro da Justiça que deve, em 30 dias, determinar a expedição da portaria declaratória, ou prescrever diligências ou ainda desaprovar a identificação; (v) demarcação física da área e reassentamento dos eventuais ocupantes não índios; (vi) homologação pelo Presidente da República; (vii) registro no SPU e cartório de imóveis da comarca correspondente.

A etapa (i) estabelecida no Decreto foi normatizada pela Portaria 14, de 09/01/96, que especifica os elementos e dados que devem conter no relatório de identificação. Dividido em sete partes o RCID deve apresentar: (i) dados gerais sobre a população, como informações linguísticas, censo populacional, histórico e práticas de ocupação da terra; (ii) informações detalhadas sobre habitação permanente, como localização das aldeias, população de cada uma e critérios para localização, construção e permanência das aldeias; (iii) descrição das atividades produtivas, características econômicas e das relações sócio-econômicas-culturais com outros grupos e com a sociedade envolvente; (iv) identificação e justificação das áreas e recursos necessários à sobrevivência do grupo; (v) identificação e descrição das áreas necessárias à reprodução física e cultural do grupo, natalidade e mortalidade e descrição de aspectos cosmológicos explicitando relações com as áreas; (vi) levantamento fundiário; e (vii) conclusão e delimitação, *na qual* a proposta da área é apresentada.

Após essa exposição sobre as normativas que regeram e regem os processos de regularização fundiária de uma Terra Indígena, vamos ao caso da Terra Indígena Krĩkati.

Sobre terra e território

Para iniciar o percurso cabe refletir, primeiramente, sobre a noção de território e seus múltiplos sentidos. Para tanto, parto de uma definição apresentada pelo Ministro Carlos Ayres Britto no ano de 2008, quando do julgamento pelo Supremo Tribunal Federal do caso da Raposa Serra do Sol. Em seu voto em defesa pela manutenção da demarcação já realizada, o Ministro estabeleceu uma diferença entre as categorias jurídicas de território e de terra (indígena), como podemos ver a seguir (Ayres Britto, 2009: 186):

[a Constituição] teve o cuidado de não falar em territórios indígenas, mas, tão-só, em “terras indígenas”. É que todo território se define como parte elementar de cada qual das nossas pessoas jurídicas federadas. Todas elas definidas, num primeiro e lógico momento, como o conjunto de povo, território e governo [...] nem território político nem propriedade privada cabem na definição do regime de apossamento e utilização das terras indígenas. (...) [N]enhuma das comunidades indígenas brasileiras detém estatura normativa para comparecer perante a Ordem Jurídica Internacional como Nação, ‘País’, ‘Pátria’, ‘território nacional’, ou ‘povo’ independente.

Desse modo, a definição de Terra Indígena, segundo a perspectiva constitucional apresentada pelo jurista, a dissocia dos sentidos de soberania e autonomia implicados no conceito de *território*. A razão fundamental para que se não se deva dizer território e sim Terra Indígena, é, portanto, a de que apenas o primeiro se pode fazer soberano. Assim, a categoria de Terra Indígena é definida, ao longo do voto, contra a categoria de território que é associado, por sua vez, a um modo específico de ocupação da terra, qual seja, àquele do Estado-nação, que equaliza o território a um povo e a uma fronteira – sob os quais

impõem seu nomos. Um modo de ocupação que se configura em uma relação moldada na noção de propriedade (no caso, “da União”), enquanto a relação dos índios com a terra indígena se caracterizaria pela noção de posse.

Para falar sobre a distinção entre posse e propriedade faço uso das reflexões de Alexandre Nodari, que afirma que “toda a noção moderna (...) de propriedade fundamenta-se sobre a divisão: sujeito possuidor e objeto possuído, homem-sujeito e natureza-objeto” (2007: 92). Ou seja, antes de dividir e fazê-la território (“pedaço de terra apropriado”), foi preciso realizar outra separação: aquela entre sujeitos e objetos. Nesse mesmo sentido, é preciso operar uma transformação que separe sujeitos que habitam dos objetos habitados, isto é, separar ego e *oikos* (casa). Para tanto, é preciso obliterar a multiplicidade da T/terra, isto é, sua qualidade de **simultaneamente** ser ego/*oikos*, como explica Nodari (2014: 01):

(...) encontramos essa mesma equívocidade recíproca entre *ego* e *oikos* em todos os habitantes da Terra, vivos e não vivos: não só uma pedra é, por um lado, um ser próprio, inteiro, como também é, por outro, a casa de infinitas e infinitesimais partículas, uma verdadeira sociedade, como diria Gabriel Tarde – e *oikos*, casa, é uma noção acima de tudo social e política. E o mesmo se passa com os seres vivos, incluindo os humanos: somos ao mesmo tempo e inseparavelmente *egos* e *oikos*. Cada ego humano é também uma multiplicidade: “nosso” corpo é formado por (é a casa de) infinitos corpos alheios: não só células humanas, mas também, para dar o exemplo mais evidente, um sem número de bactérias da flora intestinal.

Ao produzir tal separação a terra é apreendida como objeto, como algo exterior ao sujeito e não produzido na relação entre múltiplos sujeitos. A terra enquanto objeto é um solo, um espaço abstrato passível de ser dimensionado em números e traçado em mapas. Esquadrinhada em linhas de latitude e longitude a terra pode ser recortada por fronteiras fixas, que se erguem como muralhas. Deste modo, o caráter de multiplicidade da T/terra, de acontecimento no sentido evocado por Ingold (2012: 29), é obliterado em um movimento de dominação e subjugação da terra a ser *solo* passível de ser dividido e apropriado. A apropriação da terra implica sua assunção: um ato violento de dominação que institui a propriedade. No dizer de Nodari, “a propriedade é uma relação natural com as coisas, uma apropriação que as “subjuga”, que funda, o Direito” (2007: 111).

Compostos por relações que não podem ser descritas (nem contidas) pelo modelo de propriedade, os modos de habitar dos povos nativos se fazem por meio de trajetórias, de repetições de ações no espaço, ou melhor, de rel-ações entre humanos e não-humanos que constituem um espaço: um território, nos termos deleuzianos. Habitats produzidos pelos hábitos, como continua Nodari (2014: 02), “o habitat não é só uma categoria biológica, mas uma escolha (ética) vital; todo habitat é um hábito, a consistência que adquire a inter-relação da multiplicidade de seres e intensidades que habitam cada vivente. O hábito do eu é o habitat de muitos (...)”.

A lógica do Estado, por sua vez, busca dar conta da existência (ou conter?) dessas outras territorialidades, da presença (naquilo que para ele aparece como seu *território*) de outros modos de relacionar-se com a terra e de constituir lugares. A categoria de Terra Indígena foi o artifício inventado⁸ para permitir que esses modos distintos de relação com a terra possam existir, mas de forma isolada, subordinada e restrita aos limites impostos. Resultado de um construto político-jurídico da sociedade moderna, esta categoria de organização territorial do Estado brasileiro ordena sob uma mesma classe, a partir dos mesmos critérios, os diversos povos que vivem no território nacional e que praticam diferentes modos de habitar a terra.

Para dar conta dessas maneiras outras de habitar, foi preciso que a produção normativa estatal abrangesse duas lógicas distintas de manejo da organização territorial, uma que opera pelo território e outra que opera pela terra. Deste modo, a base jurídica que organiza o solo do Estado brasileiro o faz segundo diferentes tipos de direitos: o de propriedade e o de posse (originário). De um lado, a necessidade de preservar o direito originário sobre a terra; de outro, a de preservar a propriedade, separando e organizando o solo para que esses modos distintos de habitar a terra ocupem diferentes espaços. Para operar com ambos os marcos, o Estado busca organizar o território de modo a separar esses diferentes tipos de territorialidades em áreas distintas e impedir que elas avancem uma sobre a outra. No entendimento de Ladeira (1989), essa seria a “razão de ser” da demarcação, como podemos ler no trecho a seguir: “o espírito da demarcação é não causar prejuízos a posse, ocupação e usufruto dos índios” (Idem: 04).

Recorde-se que o indigenato afirma que o direito indígena à terra é anterior ao ato da demarcação, condição também afirmada na Constituição Federal, que diz que a demarcação é apenas uma atribuição da União para proteger e fazer respeitar os bens dos índios, ou o reconhecimento da posse. Assim, vemos que, em relação especificamente à terra indígena, opera a lógica da posse e não da propriedade, uma vez que o que a demarcação marca é a dominação da terra (sua propriedade) pela União, e não pelos indígenas. Como também afirma Ayres Britto: “cada terra indígena de que trata a Constituição brasileira está necessariamente encravada no território nacional. Todas elas são um bem ou propriedade física da União” (2009: 183).

Não obstante, apesar de o Estado reconhecer, em tese, que existem outros modos de territorialidade, é apenas com o ato da demarcação que se garante a efetividade da posse indígena. É apenas ao fixar o território em sua forma de propriedade, como Terra da União, que se interrompe o processo de apropriação das terras indígenas e de desterritorialização desses povos pelos colonizadores. É apenas enquanto propriedade que os não índios reconhecem a legitimidade da posse.

Desse modo, o instituto do indigenato (sobre o qual se fez posteriormente a categoria de Terra Indígena), ao reconhecer aos índios os direitos originários sobre suas terras não é, de modo algum, uma tentativa de promover de fato as diferentes territorialidades indígenas⁹, mas sim uma imposição, a partir do ordenamento jurídico instituído pelos colonizadores, de um modelo possível para o reconhecimento do direito à terra desses povos. Ao incluir as terras dos índios sob sua ordenação, o Estado realiza a tomada desta terra impondo aos povos nativos o seu *nomos* (suas leis e ordem), assim como o impôs sobre a terra. O direito do índio à terra é, portanto, determinado como um direito subordinado à ordem jurídica e territorial do Estado.

A partir do que se pôde elaborar até o presente momento, vemos que a categoria Terra Indígena opera uma série de contradições ao acionar, para sua produção, dispositivos que apagam a multiplicidade da T/terra e que, com isso, correm o risco de obliterar o próprio modo de viver/habitar dos povos indígenas. Assim, cada processo demarcatório envolverá diversos agentes que se verão frente ao desafio de operar essas contradições insolúveis (cf. Guimarães, 2012), isto é, de transformar emaranhados de relações entre humanos e não humanos, em limites marcados no mapa e no solo.

A Terra Indígena se constrói desse modo como uma síntese, sempre inacabada, de contradições insolúveis e, por tal, a produção de uma terra para os índios, mesmo fundada sob a égide do modelo-território, não escapará aos processos de reterritorialização engendrados pelos índios que habitarão a terra a seu modo, como rede de relações e, portanto, não tomarão as fronteiras como muros, mas sim como lugares onde encontros se fazem possíveis, por onde a T/terra vaza. Vemos assim que o processo de demarcação não corresponde simplesmente a uma “identificação” ou um “(re)conhecimento” de uma Terra Indígena que estava já lá pronta, mas a uma invenção de um “território” onde antes haviam relações, trajetórias e lugares. Onde a(s) terra(s) indígena(s) eram multiplicidade.

Os passos do processo

Mas como uma proposta elabora e apresenta uma terra como aquela que deve ser demarcada? Quais as estratégias metodológicas e argumentativas que cada documento utiliza para delimitar uma área? Cada proposta busca legitimar e estabelecer fronteiras, o que resulta em uma pluralidade de traçados territoriais - com os quais a máquina estatal terá de se haver em seu esforço de produzir uma síntese que os contenha. Ao retrazar os passos dos relatórios e documentos contidos no processo, isto é, acompanhar como cada um¹⁰ identifica e delimita a terra, me dei conta de que esses dois momentos (a identificação e a delimitação), separados de direito, só conseguem operar apropriadamente e atender às normas vigentes se jogarem um jogo de espelhos no qual apenas se identifica aquilo que se pretende demarcar, assim como somente o demarcável será identificado. Há um cálculo político aqui.

Por um lado, identificar a terra indígena é um trabalho que envolve a reconstituição dos vínculos (relações e memórias) existentes entre as pessoas e a(s) terra(s). Envolve um trabalho de conhecimento: conhecer quais os vínculos com os lugares que estão operando, isto é, quais são as relações que constituem a ocupação tradicional. Assim vemos, por exemplo, o relatório produzido em 1980 pela antropóloga Delvair Melatti que descreve em seu início os deslocamentos dos Krĩkati pela terra. Caracterizando como trajetórias passadas se atualizam no presente por meio da repetição de caminhos e da produção de narrativas, o relatório busca localizar os lugares por meio dos quais se dá a construção e manutenção das relações que constituem o grupo. De tal forma, podemos ler: “Os índios narraram que a cidade de Imperatriz foi edificada em cima dos restos de uma grande aldeia, dos Krikateré (ou Krikatyé?), ocorrendo uma dispersão para vários lugares, dos Gavião (Pukobye), dos Krikate (Krĩkati) e dos Apinajé” (224/80: 04). E ainda (idem: 06):

Em conversa com alguns Krĩkati, estes contaram alguns episódios da época da pacificação. Foram contatados na Serra da Desordem, sendo que, também moravam nas Serras do Cipó, do Serrote e do Sete Facões. Quando os civilizados os atacavam, deslocavam-se para o riacho Batalha.

Adiante, ao adentrar no tema da eleição da área a ser demarcada (sua delimitação, portanto), o relatório elenca os nomes das aldeias que o GT conseguiu levantar em seu campo, assim como a história de cada uma, como surgiu e por que foi abandonada. Os motivos mais citados para o abandono dos lugares são a incidência de doenças e a violência, isto é, situações associadas à presença dos não-indígenas. Interessante que a primeira aldeia citada, de Imperatriz, onde “formou-se uma vila de ‘cristãos’”, não era um lugar que os Krĩkati desejassem incluir na área a ser demarcada: “não se interessam mais por este lugar como incluso na área eleita” (idem: 52). Ao apresentar o sítio dessa aldeia como não mais “interessante” aos Krĩkati, Melatti possibilita que pensemos os lugares como algo que se faz no presente; o habitat histórico, antigo, e o atual não coincidem necessariamente, afinal as relações que os conectam não são as mesmas.

Em seguida, o relatório trata dos locais utilizados naquele tempo pelos índios, subdividindo-os em locais usados para caça, pesca, coleta de matérias-primas e alimentos; para fins religiosos, como cemitérios, e afirma que “[o]s índios utilizam uma grande extensão de área, a fim de extraírem meios para subsistência, executarem seus rituais e coletarem material para confeccionarem artesanato” (224/80: 55).

Embora anterior à Constituição de 1988, o relatório já aciona o mesmo tipo de vínculo e ocupação da terra que será posteriormente reconhecido pela mesma como fundamento de um direito originário, aquele que é anterior a ela própria e que constitui a relação de pertencimento entre um certo povo e uma terra. A identificação, portanto, depende do método antropológico para acessar essa relação entre povo e terra. Tal método implica um mergulho etnográfico: a observação e aprendizado construído junto com cada comunidade, de modo a permitir que o antropólogo, ao identificar a(s) terra(s) indígena(s), possa fazer mais do que cimentá-las sob um “modelo-território” característico da nossa ontologia política moderno-ocidental. Para fazer ver a(s) T/terra(s) indígena(s), é preciso, antes, conceber a equivocidade dos termos, para abrir espaço para que a T/terra se manifeste como *ego/oikos* e enquanto multiplicidade (de trajetórias, de relações, etc.). É a partir do conhecimento produzido no fazer etnográfico (junto com os índios) que o antropólogo poderá descrever as diversas terra(s) indígena(s) que foram atualizadas pelos nativos nesses encontros entre mundos que é possibilitado pelo estudo de identificação (e também, em outros contextos, pela etnografia).

Tal mergulho etnográfico se concretiza normalmente no contexto do Grupo de Técnico constituído para identificar a TI. Após esse momento, o antropólogo responsável por elaborar o relatório terá que descrever o vivido para torná-lo mensurável. Isto é, transformar a T/terra que vivenciou em marcas na terra, em nome de lugares, em listas de recursos naturais, em traçados que fazem ver as terras indígenas existentes não mais em sua qualidade de multiplicidade (T/t), mas apenas de pluralidade (s). O relatório de identificação coloca o antropólogo diante desse desafio, o de transformar a terra vivida pelos índios, em visível para os outros (os não indígenas e o Estado), por meio do uso dessa ferramenta

burocrática estatal, o relatório. A multiplicidade da T/terra começa a ser ocultada, dando lugar a uma pluralidade de traçados. A delimitação, que acontece após esse primeiro movimento, é apresentada no relatório como uma proposta produzida em cima dessas pluralidades de terras indígenas.

A definição sobre qual deve ser o exato traçado da área a demarcar não é algo, em geral, que está dado para o grupo anteriormente ao início do processo de regularização fundiária. Ao colocar para o grupo indígena a pergunta sobre quais os limites de sua terra, o antropólogo dificilmente receberá uma resposta imediata e unívoca, pois essa questão suscita um processo de negociação e construção coletiva de conhecimentos. É preciso elaborar uma percepção sobre a terra, sobre os lugares que se habita, diferente daquela implicada no ato de habitá-los.

Dessa forma, uma reunião para “levantar os limites da terra” promove um processo de re-construção de lugares, produzidos a partir de outros saberes, distintos dos cotidianamente vividos por aquelas pessoas. Se habitar uma terra é continuamente reconstruí-la, ou seja, é re-construir relações entre os seres humanos e não humanos que a habitam, então podemos pensar a terra e as pessoas como conjuntamente constituídas (Verran 1998: 249). Desse modo, a imposição do modelo-território trazida pela demarcação, que implica traçar limites onde antes havia trajetos, é um modo de *re-fazer* a terra (idem: 242). Nesse percurso, os coletivos também são re-constituídos, em um contexto no qual o modelo-território implica um modelo-etnia que tampouco corresponde ao modo dos Krĩkati de se produzirem enquanto grupo.

A proposta de Terra Indígena a ser delimitada é fruto desse processo de negociação tanto dos indígenas entre eles, como, arriscaria dizer, deles com outros seres e com a própria T/terra; que se dá anteriormente ao relatório e simultaneamente à identificação. Como já foi dito, esses movimentos precisam se espelhar mutuamente à medida que apenas se identifica o que pode ser demarcado e apenas se demarca o que foi identificado¹¹. Desse modo, a negociação dos traçados produz a identificação e delimitação ao mesmo tempo. Muito embora essa negociação se imponha como condição para a delimitação (e identificação), justamente ela deve ser ocultada para que os limites da TI se mostrem como “naturais”. Além disso, para que a delimitação se faça possível, é preciso subsumir a T/terra a território estático e abstrato e ocultar sua equivocidade.

A demarcação de uma Terra Indígena é, pois, antes de tudo, esse processo de imposição de um (Estado-Nação) sobre o outro (povos indígenas), ou melhor, do Um sobre o múltiplo. Entretanto, talvez seja possível realizá-lo de modo a *controlar* – ao invés de simplesmente apagar – as equivocações nele implicadas (Viveiros de Castro, 2004: 03). O antropólogo responsável pela identificação deve esforçar-se para que esta seja feita a partir da perspectiva dos índios, afinal, é este o único ponto de vista que permite identificar a “terra tradicionalmente ocupada” tal como define a Constituição. Isso implica um esforço de acompanhar os índios em seus trajetos, isto é, de aplicar o método etnográfico de aprendizado para, posteriormente, re-criar, como traçáveis em mapas, essa(s) terra(s) vividas. Investir nesse processo, de modo a dar espaço para as diferenças (de terras e de mundos), implica elaborar uma proposta de Terra Indígena que não possa ignorar os lugares do passado que se atualizam no presente e que também permita ao povo concenrido um futuro. Assim, apesar da imposição de um modelo de demarcação pelo Estado,

os limites da TI não bloquearão o crescimento e co-existência dessas diferentes T/terras, possibilitando a manutenção (e reinvenção) das vidas de seus diferentes habitantes.

O primeiro Edital e Memorial Descritivo da área indígena krĩkati foi publicado no Diário Oficial da União em setembro de 1977. Referia-se à terceira proposta de área krĩkati¹², elaborada pelo antropólogo e funcionário da Funai, Alceu Cotia Mariz, no âmbito do convênio Funai/Radam¹³. Foi por conta da publicação deste memorial que os moradores da região se organizaram para, segundo afirmava o abaixo-assinado enviado à Funai, garantir que a terra a ser demarcada para os índios estivesse em acordo com aquela “realmente ocupada” por eles. A grande controvérsia que ali se estabelecia girava em torno do problema de saber o que é ocupar “realmente” uma terra para os Krĩkati, para o Estado e para os moradores da região. Os diversos estudos feitos a partir de então tentaram responder a essa questão.

Observemos agora como se construíram duas das propostas elaboradas após esse abaixo-assinado. A primeira, elaborada pela antropóloga indicada pela Funai, Delvair Melatti, no ano de 1980 e a outra, pela antropóloga indicada pela ABA, Maria Elisa Ladeira, no ano de 1989. A escolha de ambas, e não de qualquer outra dentre as cinco que foram elaboradas depois desse primeiro ato dos moradores¹⁴, se justifica aqui pois foram as propostas que produziram os maiores efeitos no sentido de encaminhar o processo demarcatório para a sua homologação. Não por acaso, ambas as propostas, aliás muito semelhantes em termos de limites, empregaram o método etnográfico como ferramenta para revelar as terras “tradicionalmente ocupadas”, isto é, aquelas a que se refere o direito originário reconhecido pela Constituição.

Na proposta produzida pelo relatório de Melatti, o movimento de identificação aparece na caracterização histórica, seção em que, como apresentado acima, são descritas as trajetórias percorridas no espaço ou, como pretendo afirmar aqui, o modo como os Krĩkati habitam, conhecem, isto é, vivem (n)a terra. O relatório apresenta as pluralidades de traçados existentes, as diversas terras que existem simultaneamente para os Krĩkati, apontando para as relações entre este povo e a T/terra como constituintes das pessoas krĩkati (e da T/terra, reciprocamente).

Em um passo posterior, essa pluralidade de trajetórias é transformada, através do modelo-território, em proposta de uma Terra Indígena. Para tanto, são traçadas fronteiras fixas em um mapa que delimita um território para um povo, que passa a se constituir enquanto grupo étnico nesse mesmo movimento. Assim, histórias familiares são narradas como histórias de um povo, fazendo aparecer o fato de estarem todos reunidos em um mesmo local não como uma convergência contingente de trajetórias diversas que se entrelaçam, mas como *telos*, como se o “natural” de um “povo” fosse estar todo reunido, quando sabemos que as dinâmicas de fissão e fusão são constituintes das socialidades indígenas¹⁵.

A questão da existência de coletivos diversos, de gentes que possuem histórias e redes de relações distintas, surgiu em uma reunião motivada pelo GT de responsabilidade de Melatti, que se deu em 1979 (ano anterior à publicação do relatório). Houve uma discussão em torno de propostas distintas e, apenas após uma negociação interna, pode-se construir uma proposta krĩkati comum. É o que podemos acompanhar no trecho que segue (224/80: 60):

Durante a reunião em que discutiram mais ou mesmo durante 4 horas (...) surgiu uma divisão no grupo (...). Num dado momento, surgiram três propostas de área, pois determinados lugares onde tinha aldeias antigas, os parentes das pessoas que aí moraram, não queriam abrir mão delas. Sozinhos chegaram a um consenso comum quanto aos limites da área (...).

No debate surgiu uma proposta de emendar a área Krĩkati com a dos Gaviões (PI Governador), desviando o povoado de Amarante. O interesse deriva dos laços sociais e econômicos que unem os dois grupos indígenas. Contam que os Gaviões querem alterar o limite da área que cruza próximo da aldeia. A ideia posteriormente foi abandonada pelos Krĩkati, devido a posição contrária do capitão, por não utilizarem toda esta área e haver muitos fazendeiros entremeados nesta faixa de terra. Possivelmente mais tarde os índios pleitearão novamente união das duas reservas (...)

Se, por um lado, a produção desse diálogo e a qualidade do mesmo é determinante na definição dos limites que irão garantir a manutenção da vida das pessoas e dos lugares; por outro, a proposta de área demarcada revela-se como sempre suscetível à variação segundo o contexto, posto que as relações se transformam e, com elas, a forma e a extensão dos vínculos e das afinidades que é possível (e desejável) manter fora da TI. O processo de demarcar a terra implica relacionar-se e definir os lugares que irão constituir a Terra Indígena; é, portanto, evidenciar certas relações e obscurecer outras.

A virtualidade dos vínculos e as diversas formas nas quais eles podem se atualizar (o que implica em terras indígenas de certo modo distintas) é algo fundamental no processo de identificação, pois apenas ao compreender as dinâmicas nativas de ocupação se poderá formular uma proposição adequada de área a ser demarcada. Falar sobre isso é falar sobre a territorialidade de cada povo e também da dita “segurança jurídica”. Quanto mais a TI se ajustar ao ponto de vista indígena do que é uma “terra adequada para viver”, menos chance haverá de esses povos questionarem seus limites em um futuro próximo. Pois, se o fazem, não é por serem insaciáveis ou agirem de má-fé, mas porque um dia quase dizimados e invisibilizados, hoje são cada vez mais numerosos e visíveis e, portanto, têm menos motivos para calar demandas que antes não podiam expressar.

A territorialidade krĩkati como perspectiva

No ano de 1980, os moradores dos arredores da área krĩkati entraram com uma ação judicial contra a Funai que paralisou o processo demarcatório iniciado após a aprovação do relatório de Melatti. Uma liminar concedida por um juiz tinha como objetivo verificar se aquela terra era propriedade privada e se, portanto, estava o Estado se apropriando de uma terra com dono. Para esclarecer as dúvidas levantadas pelo processo é determinada, já em 1989, a realização de uma perícia antropológica. Diferentemente de todas as outras propostas existentes no processo, esta é a única que foi produzida no marco da Constituição Federal de 1988.

A perícia antropológica elaborada por Maria Elisa Ladeira difere das demais propostas de demarcação ao trazer como pontos de sua argumentação as formas da territorialidade nativa e as dinâmicas krĩkati de ocupação da terra. A antropóloga preocupa-se em elaborar um modelo demarcatório capaz de resultar em uma terra efetiva para os Krĩkati. Nesse sentido, afirma ser preciso entender o “modo de reprodução” indígena para além da questão da subsistência que desconsidera a trajetória histórica do grupo, suas dinâmicas de fusão e cisão de aldeias, e os faccionalismos internos (Ladeira 1989: 20-21). Como bem elaborou Luisa Molina (2017) sobre o tema da subsistência, resumir as ontologias indígenas aos “ditames da necessidade e da reprodução, portanto, a noção de ‘subsistência’ está longe de definir o que a terra é para os ameríndios – o que tampouco é capturado pelo que a categoria de ‘ocupação tradicional’ busca abarcar” (:77).

Voltando a perícia, Ladeira afirma que para elaborar uma Terra Indígena adequada aos índios é preciso ir além da noção de subsistência e imaginar a “reprodução” como algo que englobe a forma de organização social dos povos concernidos a qual “carrega em si uma concepção de espaço e que exige para atualizar-se um espaço próprio, dominado, apropriado por esta forma” (Ladeira, 1989:21). Pois do contrário, diz a antropóloga, as terras demarcadas não serão suficientes para a reprodução dos grupos enquanto coletivos autônomos, e esses, pouco a pouco, se integrarão à sociedade nacional, liberando as terras que habitam para serem dominadas como “solo produtivo” pelos não indígenas. Desse modo, a autora vincula a existência krĩkati à T/terra.

Mas isso não é tudo, ao investir na etnografia Ladeira abre espaço para que outros vínculos se revelem como fundamentais para a existência do grupo, desta feita seus vínculos com outros povos Timbira. Ao levar a sério as implicações envolvidas no fato dos Krĩkati serem um grupo Timbira, a perícia consegue expandir a perspectiva sobre a territorialidade indígena e perceber o modo krĩkati de habitar como integrado em relações que não se deixam aprisionar por etnônimos, ou pela conformação atual de aldeias, mas que vazam e se conectam a diversos outros coletivos, dispersos no tempo e no espaço, em uma rede de habitats muito mais extensa do que a demarcação de uma TI será capaz de conter.

Ao abordar os Krĩkati como um grupo integrante do coletivo Timbira, a perícia consegue tratar seu modo de territorialização como parte de uma dinâmica mais ampla, que implica relações entre diversos grupos que ocupavam um território muito maior do que aquele que os próprios Krĩkati irão definir e delimitar como seu. Ao construir a proposta de demarcação com essa dimensão social e histórica, o documento não eterniza a situação encontrada pela antropóloga. Ao contrário, a perícia traz diversos documentos históricos e narrativas orais que revelam a dinâmica Krikati de habitar a terra e o impacto da colonização nesse processo. Esforço que permite, de um lado, compreender o presente como contextual e, de outro, imaginar um futuro que permita a continuidade da existência desse grupo enquanto coletivo autônomo.

Para elaborar uma terra que corresponda melhor à experiência indígena que está a todo tempo transformando-se, a Terra Indígena proposta por Ladeira não traça apenas limites, mas permite aos Krĩkati se reterritorializarem, isto é, re-criarem vínculos com a terra, re-produzirem relações que constroem lugares. Ao fazê-lo, a perícia antropológica propunha uma Terra Indígena alinhada com os princípios da Constituição de 1988 que, pela primeira vez, dava aos povos indígenas a possibilidade de determinar os rumos próprios de seu futuro enquanto coletivos autônomos, reconhecendo-lhes o direito à diferença.

A demarcação sob essas insígnias aparece como uma possibilidade de propiciar o exercício vivo dessas territorialidades, e não como um ato que congela a territorialidade indígena em um instantâneo, que pode corresponder muito pouco à sua verdadeira trajetória¹⁶. A conformação encontrada em campo é apenas um momento no fluxo territorial krĩkati e a TI a ser demarcada deveria possibilitar a continuidade desse fluxo, isto é, a constância do movimento de desterritorialização e reterritorialização. Trata-se de uma dinâmica que não se encerra em si mesma, pois se constrói em interação constante com diversos outros: grupos Timbira, não-indígenas e tudo aquilo que chamamos de “ambiente”.

Assim, mais do que produzir uma lista de lugares essenciais para aquele coletivo, a perícia antropológica buscou retrazar trajetórias, refazer os caminhos dos diversos grupos que formaram o “povo Krĩkati” para evidenciar seus modos de territorialização. Nesse percurso, pode-se ver como as relações se atualizam e entender a terra krĩkati não apenas em termos do que foi um dia (como um “território histórico”), mas a partir de como se constitui no presente, dando abertura a novas formas de existência no futuro.

Contudo, a proposta de demarcação elaborada mostra apenas a “ponta do iceberg”, para utilizar aqui a imagem de Marisol de la Cadena (2008: 155). Nem o antropólogo revela na proposta final todas as relações que pôde perseguir ao longo de seu estudo, nem os índios terão revelado ao antropólogo todas as relações implicadas na(s) territorialidade(s) nativa(s), mas apenas aquelas que se mostraram necessárias para que a sua terra fosse reconhecida pelo Estado. A multiplicidade de relações e práticas, isto é, a política dos índios, fica, então, nas sombras, em espaços não visíveis, pois dizem respeito a modos de habitar “não possíveis” para nossa ontologia, não permitidos ao nosso mundo. Ao mesmo tempo, são justamente essas “sombras”, escondidas nos desdobramentos das folhas de papel, que sustentam as posições indígenas ao negociar os limites e lugares que devem constituir a Terra Indígena.

Como quando, em 1981, os Krĩkati não cederam à pressão da Funai por diminuir sua área para 85.500 ha. Após a judicialização do processo demarcatório, o órgão indigenista teve a iniciativa de realizar um novo estudo da área com o objetivo de diminuí-la para conseguir demarcá-la. Os Krĩkati, por sua vez, autorizaram esse reestudo. Contudo, ao serem apresentados à proposta elaborada por José João de Oliveira, os índios recusaram-na por ela excluir uma região, o povoado de Quiosque, por eles considerada fundamental. A Funai procurou convencê-los, argumentando que a proposta elaborada tornaria a demarcação viável. Os Krĩkati não cederam. O que sustenta a posição dos indígenas de não ceder não aparece nos documentos, habita apenas suas sombras. É porque não pode ser qualquer terra aquela que será a demarcada, é porque a terra não é apenas hectares traçados em um mapa. Mas, certamente, isso não é tudo.

Quando falei anteriormente sobre as equivocações permitidas ao termo “terra” era para chamar a atenção para a distância existente entre a T/terra indígena enquanto multiplicidade (em sua qualidade de ser simultaneamente *ego/oikos*) e a Terra Indígena enquanto território e propriedade da União, ou seja, aquela delimitada, aquela que será demarcada e homologada, aquela que oculta que (su)a multiplicidade.

Busco, com essas alternâncias de grafia, explicitar a alteridade presente nesses conceitos feitos homônimos de modo que possamos perceber que, embora permitam o encontro entre diferentes mundos, permanecem se referindo a ontologias diferentes. Isto é, a tra-

dução de um termo no outro implica uma torção que não pode ser ignorada ou esquecida, sob o risco de criar falsos entendimentos, no lugar de desentendimentos verdadeiros¹⁷. Entender as equivocações presentes no termo em questão é também abrir nosso mundo para outros sentidos e conceitos que, do contrário, correm o risco de permanecer sempre ocultos sob traduções que operam equivalências ao apagar as diferenças ontológicas e, assim, o ponto de vista do outro.

Para melhor perceber a T/terra krĩkati, é preciso ainda chamar a atenção para os modos de operação dos procedimentos e práticas coordenadas no âmbito do Estado que a transformam em mapa, título e propriedade (do Estado) e efetivam-na desse modo. O que quero dizer é que para produzir e estabilizar uma TI, é preciso proceder de um modo que a faça aparecer, ao final, como “natural”, no sentido de um produto do mero reconhecimento jurídico de uma situação de fato (uma ocupação que se adjetiva tradicional para que seja garantida pelo direito originário do indigenato). Nesse processo, as várias terras indígenas que o estudo antropológico fez emergir desaparecem.

O processo de demarcação pode ser percebido, assim, como operador de dois processos de purificação (cf. Latour, 1994). O primeiro, no momento de produção do relatório, separa em dois momentos distintos, a identificação e a delimitação, operações que de fato são realizadas de modo concomitante à medida que uma espelha a outra. O segundo processo de purificação diz respeito ao momento de formular a proposta da Terra Indígena que apaga as negociações políticas envolvidas na determinação da proposta.

Tudo se passa como se a Terra Indígena estivesse sempre estado ali, necessitando apenas de um especialista que, por meio de certos procedimentos técnicos próprios à sua disciplina científica, pudesse decantar a terra a ponto de fazer ver o “verdadeiro território dos índios”. De certo modo, a responsabilidade atribuída a um antropólogo de elaborar não apenas o relatório que, ao identificar as terras tradicionalmente ocupadas, servirá de embasamento para a demarcação, mas a proposta de delimitação da mesma, apela a uma epistemologia que imagina o cientista como aquele capaz de acessar a “verdade dos fatos”, separados da esfera dos valores e dos interesses e da própria experiência dos sujeitos interessados. Por isso, quando se diz que a política indígena não deve aparecer como um elemento fundamental nesse processo (só pode habitar suas sombras), pois pertenceria a outro domínio e poderia, portanto, contaminar o conhecimento em apreço, se esquece que o que desaparece é a experiência indígena, seu modo de vida, os “usos” que constituem sua relação de pertencimento à terra.

Dessa perspectiva, o tipo de verdade que o estudo antropológico desvelaria seria o da existência prévia de fronteiras que marcariam uma terra como “indígena” e que conformaria, por sua vez, a Terra Indígena. Do ponto de vista jurídico, caberia ao estudo antropológico averiguar se a relação de posse que os índios manteriam com essa terra corresponde à continuidade do exercício do direito originário. Por conseguinte, o que caberia ao antropólogo seria reconhecer se a relação de posse é de fato atualizada ainda hoje pelos índios. Mas, ao fazer isso, o que o antropólogo encontra é uma multiplicidade de terra(s) indígena(s), talvez tantas quantas são as diferenças de vida, trajetórias, memórias existentes entre as pessoas que conformam a “etnia” interessada na demarcação. É claro que essas terras se sobrepõem, se conectam e se constituem simultaneamente e é também por isso que, na maioria dos casos, os limites e contornos da área são bastante coerentes para a comunidade, que, afinal, se constitui enquanto grupo por partilhar trajetórias.

O trabalho do antropólogo ao longo do estudo promovido pelo GT é, destarte, o de re-fazer todas as terras possíveis e dar visibilidade a todas as terras indígenas que são mobilizadas pelos índios, contemplando inclusive os dissensos existentes. Para tanto, ele não pode pretender descobrir o “verdadeiro território krĩkati” ou a terra “realmente ocupada” por eles, porque essa pergunta não faz nenhum sentido frente ao tipo de relação que os índios estabelecem com a terra. Poderá sim, por outro lado, colocar a pergunta sobre o que é, ocupar realmente” para os Krĩkati. Isso é, refletir sobre as equivocções contidas nos termos “terra” e “ocupar”. O antropólogo – o método etnográfico – permite fazer ver (“controlar”) as equivocções contidas em palavras feitas homônimas (Viveiros de Castro, 2004:04), mas que percorrem trajetos distintos. Com isso, pode evitar que os resultados desses equívocos sejam, outra vez, silenciar os índios.

Assim, se bem executada, a identificação traçada pelo antropólogo será sempre maior do que aquela que cada grupo de parentes é capaz de acionar, pois congregará a diversidade de terras indígenas existentes para cada coletivo, isto é, aquelas onde criam relações de fato vitais. Formará, assim, uma colcha de retalhos, costurando as terras de modo a apresentá-las em suas conexões parciais (Cf. Strathern 2004), sem ocultar jamais a multiplicidade que a conforma.

O método etnográfico permite ao antropólogo construir uma visão integrada do que seria a terra indígena, todavia possibilita a delimitação de onde começa e acaba, em extensão e compreensão, uma Terra Indígena. Isso só pode ser feito a partir do diálogo com aqueles que vivem nela/dela. Nesse primeiro movimento, o estudo antropológico constrói uma terra indígena que até então não se fazia ver, pois é o fruto do trabalho de costurar os diversos retalhos em uma só colcha, combinando técnicas de justa, super e sobreposição.

Entretanto, seu trabalho não termina aí. Há um segundo movimento realizado, quando elabora a proposta de demarcação que será apresentada no relatório. Se no primeiro momento a(s) terra(s) indígena(s) foi(ram) “identificada(s)”, nesse segundo, será preciso demarcar uma única TI, se não ainda fisicamente no solo, ao menos no papel por meio da produção de um mapa. Este processo envolve diversas negociações políticas, dos índios entre si, e também deles com diferentes instâncias e interesses, no Estado e fora dele.

A perspectiva desde o campo

Diferentemente do processo arquivado pela Funai que oculta a política indígena e silencia seu protagonismo, as narrativas krĩkati que pude escutar em meus dias de campo falavam da demarcação como um processo político e vivo, que se deu, fundamentalmente, na terra. Os procedimentos técnicos não aparecem como tais para os Krĩkati. Das suas perspectivas, as ações dos documentos são secundárias para a efetivação da Terra Indígena. Foram as ações engendradas na terra que puderam efetivar a TI: o assassinato de um indígena Guajajara por um não indígena no povoado do Quiosque; a derrubada pelos Krĩkati das torres da Eletronorte que cortam seu território; o sequestro dos índios pelos habitantes de Montes Altos; a abertura das picadas para fazer a demarcação física; a retirada dos moradores não índios. Esses foram alguns dos atos que efetivaram a demarcação. A partir de suas narrativas era evidente que a TI tinha sido produzida pela política, isto é,

pelo engajamento dos índios (de suas vidas) no processo de regularização da terra; não por aquilo que denominamos “técnica”.

Ao procurar a política nos documentos, vi que ela habitava em suas sombras, não nas páginas numeradas que conformam o processo, mas naquelas que não chegaram a ser ali anexadas, ou não foram nem mesmo escritas. Ao dar lugar para a experiência indígena ficou evidente que a Terra Indígena só poderia ser compreendida como multiplicidade. O exercício de desterritorializar o processo e associá-lo a outros termos, isto é, deslocá-lo de suas relações com documentos, burocracias e burocratas e conectá-lo às pessoas krĩkati produziu novas “conexões parciais”. Quando em nossas conversas, os Krĩkati desterritorializaram o processo e seus documentos, seu efeito foi o de retirar o Um, aquele que, nas palavras de Viveiros de Castro “opera apenas como aquilo que deve ser retirado para produzir o múltiplo” (2007: 99), e a Terra Indígena pôde se mostrar como emaranhado de acontecimentos. A política indígena esteve desde o início atuando, produzindo relações que marcam os corpos, que os conectam e os separam em um devir contínuo; enquanto o Estado procurava dividir a terra e separar dela os corpos, segundo “uma organização administrativa, fundiária e residencial” (Deleuze e Guatarri, 2010:94). Os índios, com sua política, produzindo sujeitos, e o Estado, com sua técnica, produzindo territórios.

Note-se que é no movimento de demarcar a Terra Indígena que o modelo-território é acionado como produtor de lugares onde o *nomos* se fará vigente e as fronteiras marcarão a separação entre as terras. Se, primeiro, o relatório “identificou” as áreas de posse indígena, instituídas por relações de fato, agora a TI será instituída pelo direito, constituída como território-propriedade. Também aqui é que a multiplicidade da T/terra indígena deve ser completamente ocultada por meio de diversos procedimentos que visam fixar sua forma pela repetição de seus limites. A publicação dos marcos geográficos no Diário Oficial da União, o registro no SPU e a elaboração, pela Funai, de um mapa são exemplos disso.

É por desvelar a política e a multiplicidade presentes na terra indígena, que as diferenças existentes entre as nove propostas geram tanto incômodo para a Funai. A justificativa apresentada para tais desajustes era sempre que o erro estaria nos procedimentos adotados, que careceriam de fundamentação antropológica, que não provariam a titularidade das propriedades, que seguiriam linhas secas quando “todos sabemos que se devem seguir os limites naturais”, etc. É que, como nos lembra Latour (1994: 27), “As experiências nunca funcionam bem”, é preciso sempre fazer ajustes nas engrenagens.

No processo tudo se passa como se a TI estivesse sempre estado lá, mas apenas não tivesse sido capturada ainda. Ao fim e ao cabo, tratar-se-ia apenas de um erro de medição “laboratorial”. Afinal, se estamos operando com o modelo-território, estamos pensando em uma terra imóvel que se faz continuamente igual a si mesma. Todavia, embora a demarcação engendre a propriedade e o direito ao produzir a Terra Indígena, os índios permanecem vivendo a terra demarcada como T/terra. Reterritorializando a Terra Indígena. Assim, ao operar com o modelo-território também não vemos que a Terra Indígena não equivale à terra indígena, que a primeira não captura a segunda, que aquela não deve ser tratada como sinônimo desta e que, ainda que consideremos todos os preceitos acima, a TI permanecerá sendo uma equivocação. Isso porque a T/terra indígena para os índios não será nunca a Terra Indígena para o Estado e seus agentes.

Referências

- AYRES BRITTO, Carlos. 2009. "Voto do Ministro Relator". In: Miras, Júlia et. All. *Makunaima Grita: Terra Indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.
- AZANHA, Gilberto. 1984. *A Forma Timbira: Estrutura e Resistência*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH-USP.
- BORGES, Antonádia. 2010. "Uma propriedade, diversas propriedades: etnografia, comparação e a distribuição de benefícios públicos no Brasil e na África do Sul". In: Neiburg, F.; Sigaud, L.; Rosa, M.; Borges, A. e Macedo, M. (orgs). *Brasil em Perspectiva*. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- _____. 2012. "Ser embruxado: Notas epistemológicas sobre razão e poder na antropologia". In: *Civitas*, v. 12, n. 3, set.-dez. Porto Alegre. pp. 469-488.
- CASEY, Edward S. 1996. "How to get from space to place in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena". In: FELD, S. & BASSO, K.H. (Eds.), *Senses of place*. pp. 13-52.
- CLASTRES, Pierre. 2003. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naif.
- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. 2014. *Dois pequenos problemas com a lei. Terra Intangível para os Kisédjê (Suya)*. No prelo.
- _____. 2013. *A vida dos Lugares entre os Kisedjê (Suya)*. No prelo.
- _____. 2007. "A dádiva indígena e a dívida antropológica: o patrimônio cultural entre direitos universais e relações particulares". In: *Série Antropologia*, vol.415. Brasília: DAN/UNB.
- DELEUZE, Gilles, & GUATTARI, Felix. 1972. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34.
- _____. 1997. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrênia*. Vol.5. São Paulo: Editora 34.
- DE LA CADENA, Marisol. 2009. "Política Indígena: um análisis más allá de la política". In: *WAN E-JOURNAL* No 4, jan/fev 2009, pp. 139-171. Disponível em: http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/jwan4.pdf
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. "Ser afetado". In: *Cadernos de Campo*. n. 13. Tradução Paula Siqueira. pp.155-161.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 2004. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: *O desafio das sobreposições terras indígenas & unidades de conservação da natureza*. São Paulo: ISA.
- GUIMARÃES, Bruno Nogueira. 2012. *Os Caminhos da Terra Indígena dos Canelas História e Transformações*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/MUSEU NACIONAL/UFRJ.
- INGOLD, Tim. 2012. "Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais". In: *Horizontes antropológicos* 18 (37). pp. 25-44.
- _____. 2011. *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. Taylor & Fran-

cis e-Library.

JANZ, Bruce B. 2002. "The territory is not the map: Place, Deleuze and Guattari, and African Philosophy". In: *Philosophia Africana*. Vol. 5. pp. 392- 404.

LADEIRA, Maria Elisa. 1982. *A Troca De Nomes e a Troca de Cônjuges - Uma Contribuição ao Estudo do Parentesco Timbira*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/USP.

_____. 1989. *Perícia Antropológica referente A ação de Demarcação que Leon Delix Milhomen e outros movem contra a Fundação Nacional do Índio*. Processo n.1875/81. Mimeo.

LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia Simétrica*. Rio de Janeiro: ed. 34

LAW, John. 2004. *After method: mess in social science research*. London: Routledge.

MIRAS, Julia Trujillo. 2015. *De terra(s) indígena(s) à Terra Indígena: o caso da demarcação Krĩkati*. Dissertação de Mestrado. Brasília: DAN/PPGAS/UNB.

MOLINA, Luísa Pontes. 2017. *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. Dissertação de Mestrado. Brasília: DAN/PPGAS/UNB.

MOLL, Annemarie. 2002. *The Body Multiple. Ontology in medical practice*. Durhan e Londres: Duke University Press.

NODARI, Alexandre. 2007. *"a posse contra a propriedade": pedra de toque do Direito Antropofágico*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

_____. 2014. *A()terra(r) ("Se Gaia tem mil nomes, como você prefere chamá-la?")*. Acessado em 17/04/2015. Disponível em: <http://osmilnomesdegaia.eco.br/2014/09/01/alexandre-nodari-a-terror/>

_____. 2016. *Recipropriedade: ocupação e cuidado com a T/terra Ou: A questão (índigena) do Manifesto Antropófago*. Comunicação apresentada no seminário Contra-anthropologias da T/terra: incursões etnográficas e controvérsias públicas.

SCHMITT, Carl. 2006. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York: Telos Press.

STRATHERN, Marilyn. s/d. *Contemporary moments: Land as intellectual property*. Draft. University of Cambridge.

_____. 2004. *Partial Connections*. Updated Edition. Oxford: Altamira Press

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: *Mana*, v.2, n.2, p. 115-144.

_____. 2002. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. Cosac & Naify, São Paulo.

_____. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". In: *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. 2(1):3–22. 2011a.

_____. 2007. *Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca*. In: *Novos Estudos*, CEBRAP 77, março/07, p. 91-126

VERRAN, Helen. 1998. "Re-imagining land ownership in Australia". In: *Postcolonial Studies*, v.1 n.2. pp. 237-254.

WAGNER, Roy. 2010. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac & Naif.

ZOURABICHVILI, François. 2004. *O VOCABULÁRIO DE DELEUZE*. Digitalização e disponibilização eletrônica: Centro Interdisciplinar de Estudos em Novas Tecnologias e Informação. Ifch-Unicamp

Documentos citados (NUDOC/FUNAI)

0224/80. Interessado: Delvair Montagner Mellati. Resumo: Relatório Área Krikati.

Notas

1 Agradeço à Marcela Coelho de Souza, Majoí Gongora, Andressa Levandowski, Nicole Soares, e Aline Iubel pelos comentários e sugestões feitos a esse artigo. Em 2016 tive a oportunidade de apresentar versões prévias desse texto. Em junho uma primeira versão foi apresentada no "VI Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia", Universidade de Coimbra, Portugal. Em agosto, apresentei o mesmo argumento com algumas modificações no seminário "Contra-antropologias da T/terra: incursões etnográficas e controvérsias públicas", UnB, Brasília.

2 Mestrado realizado no PPGAS/DAN/UNB e defendido em dezembro de 2015.

3 Estive por dois períodos na Terra indígena Krikati, onde hospedei-me na aldeia grande de São José, na casa de Arlete Bandeira, importante liderança Timbira e, à época, presidente da Associação Wity Catë. Ali estive por 13 dias em junho e por mais 10 em julho do ano de 2014. Apesar destes períodos bastantes breves – mas certamente intensos-, minha convivência com os Krikatĩ e demais povos Timbira do Maranhão e Tocantins se iniciou algum tempo antes, em 2009, quando participei de um evento no Centro Timbira de Ensino e Pesquisa Pënxwyj Hémpejxã a convite do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), organização na qual trabalhei posteriormente durante 3 anos, até 2013, quando dei início ao meu mestrado. Nesses anos tive a oportunidade de conhecer lideranças, anciões, jovens pesquisadores e algumas aldeias (do povo Krahô) e desenvolver projetos ligados a temáticas de educação e cultura me aproximando, assim, do mundo Timbira.

4 Aqui aproximo-me da abordagem de Ingold que define "coisa" como um "agregado de fios vitais", de caráter aberto, que não pode ser observada em contraste com o mundo, pois está entrelaçada ao mundo; são fios que "deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós" (Ingold 2012: 29). Tal abordagem se difere daquela do objeto que "coloca-se diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas" (idem, ibidem). Desse modo, as coisas, porque vivas, não possuem um limite definido e impermeável, mas fronteiras que se expandem, vazam e são invadidas por fios, a coisa é "um 'acontecer', ou melhor um lugar onde vários aconteceres se entrelaçam" (idem, ibidem). Assim me propus a olhar para as T/terras aqui: como coisa viva, "onde vários aconteceres se entrelaçam".

5 Parte da área conhecida como Arraia, por estar na região de rio de mesmo nome, ainda não se encontra desintrusada e, treze anos após a homologação da TI, ainda existem moradores não índios dentro da área, impedindo o usufruto exclusivo indígena da região mais rica em recursos hídricos de toda a área demarcada.

6 A equivocação é um modelo de tradução que presume a diferença ontológica entre termos feitos homônimos (Viveiros de Castro 2004: 18). É a partir da diferença que a antropologia se faz possível e é, portanto, a partir dela que devemos refletir, não no intuito de colapsá-la encontrando uma “tradução adequada”, mas no de revelar os equívocos existentes nas traduções elaboradas e, desse modo, abrir espaço para que diferentes mundos se manifestem (La Cadena 2008: 152) e se relacionem a partir de suas discordâncias.

7 Em seu Art. 19. diz o Estatuto que as “terras indígenas, por iniciativa e sob orientação do órgão federal de assistência ao índio, serão administrativamente demarcadas, de acordo com o processo estabelecido em decreto do Poder Executivo”. Estabelece no § 1º que após demarcada a terra deverá ser homologada pelo Presidente da República e registrada no Serviço do Patrimônio da União (SPU) e no “registro imobiliário da comarca da situação das terras”. Adiante no § 2º afirma que “contra a demarcação processada nos termos deste artigo não caberá a concessão de interdito possessório, facultado aos interessados contra ela recorrer à ação petítória ou à demarcatória”.

8 Uso *invenção* aqui nos termos que propõe Wagner (2010), não sinônimo, ou quase, de ‘ficção’, mas “como um processo que ocorre de forma objetiva, por meio da observação e aprendizado, e não como uma espécie de livre fantasia” (idem: 30).

9 Tal coisa só poderia se dar dentro de outro tipo de direito, como formulou Nodari (2016), com a criação de novas juridicidades.

10 No presente artigo não irei abordar todas as propostas apresentadas no processo. Para uma análise mais aprofundada desses documentos ver Miras (2015).

11 Esse procedimento se faz desse modo para cumprir as determinações normativas que regem atualmente os processos demarcatórios (portaria 14) e não porquê seja esse o único modo possível de identificar e delimitar uma TI. Ao contrário, é preciso considerar que lugares passíveis de serem identificados podem, em certas circunstâncias, deixar de sê-lo tendo em vista a impossibilidade de sua demarcação.

12 A primeira proposta, elaborada pelo chefe do posto Krĩkati no ano de 1974, propunha uma área de 25.000 ha. A segunda proposta, elaborada pelo engenheiro agrônomo José Roberto Soares em 1975, indicava uma área de 42.000 ha.

13 O Projeto Radam (Radar Amazônia) foi criado em 1970 com o objetivo de coletar dados sobre os aspectos físicos e bióticos do território brasileiro por meio de um levantamento aéreo.

14 A normativa vigente naquele momento era o Estatuto do Índio que, como já citado, permitia aos interessados na área a ser demarcada “contra ela recorrer à ação petítória ou à demarcatória” (art. 19 parag. 2).

15 Conferir Clastres (2003), Azanha (1984).

16 É por isso que o conceito de Marco Temporal cada vez mais utilizado pelo judiciário não irá solucionar o “problema das demarcações”, pois ele nada mais é que a proposta de capturar um instantâneo da ocupação de cada povo indígena como sendo passível de conter o modo de habitar e viver de um povo.

17 Aqui parafraseando a conhecida frase de Roy Wagner “mais vale uma incompreensão honesta do que uma amizade falsa” (2010: 34).

Recebido em 24 mar. 2017.

Aceito em 6 jul. 2017.

Tradução

Propriedade como conhecimento jurídico: os meios e os fins Property as Legal Knowledge: Means and Ends

Annelise Riles

Publicação original: Royal Anthropological Institute 2004. J. Roy. Anthropol. Inst. (N.S.)
10, 775-795 (traduzido por Andressa Lewandowski)

Resumo

Esse artigo toma o renovado interesse dos antropólogos na teoria da propriedade como uma oportunidade para considerar a teoria e prática do direito como um tema etnográfico. Meu foco está em um constructo particular – o instrumento, ou as relações de meios para fins que animam tanto a teoria jurídica quanto a antropológica sobre propriedade. Uma análise da produção desse constructo leva-nos à conclusão de que menos do que uma crítica dos fins do conhecimento jurídico, a antropologia da propriedade deveria se dedicar a articular seus próprios meios.

Abstract

This article takes anthropologists' renewed interest in property theory as an opportunity to consider legal theory-making as an ethnographic subject in its own right. My focus is on one particular construct – the instrument, or relation of means to ends, that animates both legal and anthropological theories about property. An analysis of the workings of this construct leads to the conclusion that rather than critique the ends of legal knowledge, the anthropology of property should devote itself to articulating its own means.

O direito é um meio, um meio social específico, não um fim (Kelsen 1941: 80).

Muitos advogados e professores de direito enxergam o direito como instrumento de controle da sociedade e direcionamento da mudança social, mas muitos antropólogos estão preocupados com o direito como reflexo de uma ordem social específica (Moore 1978: 244).

O recente e renovado interesse pela propriedade entre os antropólogos tem gerado novas oportunidades para o diálogo antropológico com a teoria jurídica (Hann 1998; Pottage & Mundy 2004). Os antropólogos têm descrito os efeitos das reformas legais, como a privatização (Verdery 1996); analisam doutrinas jurídicas como os direitos autorais (Haraway 1997); resumem os debates jurisprudenciais (Mundy 2004) e fazem sugestões sobre as formas como a doutrina deve ser interpretada ou aplicada, como, por exemplo, os direitos de propriedade envolvendo povos indígenas (Brown 2003, cf. Moore 2001). Se a propriedade é um tema que faz com que os antropólogos olhem para o direito, os juristas americanos da propriedade, por sua vez, buscam cada vez mais a antropologia, tendo em vista que a inovação de grande parte da pesquisa sobre o tema consiste na incorporação de insights da antropologia, da sociobiologia e dos estudos culturais (bem como economia, psicologia social, ciência política e outras disciplinas) (Ellickson 1991; Rose 1994).

Ainda que o resultado desse interesse mútuo seja que antropólogos e acadêmicos do direito agora se encontram regularmente sentados frente a frente em conferências acadêmicas, citando-se uns aos outros em artigos, os antropólogos, encontrando a nova teoria da propriedade, também podem ficar perplexos ao descobrirem os modos pelos quais os conceitos, sejam do funcionalismo, da antropologia simbólica e até mesmo da teoria da performance, são colocados em uso nesses escritos. O problema não é simplesmente que teorias antropológicas desatualizadas encontram um caminho no direito, mas sobretudo, a evidência de que temos duas concepções muito diferentes dos meios e fins do conhecimento.

Marilyn Strathern observou que para os antropólogos as relações de propriedade são ao mesmo tempo um tipo de objeto encontrado¹ no campo e uma categoria analítica. A autora, por exemplo, descreve seu interesse em um caso do direito americano relativo ao direito de propriedade sobre embriões humanos como:

Os embriões[...] estavam em disputa precisamente como produto de uma relação entre parceiros conjugais. Uma compreensão abstrata da propriedade, como um conjunto de relações é ... explorada [no debate antropológico] através de instâncias concretas em que essas relações são apresentadas ao mesmo tempo como pré-condição conceitual (invisível) de qualquer reivindicação ou direito sobre os embriões e como fundamento (visível) da disputa particular em questão (1999:140).

Strathern descreve o constructo antropológico da propriedade aqui nos mesmos termos em que ela tem descrito outros artefatos antropológicos – como tomando a forma de uma relação homológica entre análise e descrição, teoria e dado (Strathern 1995). A propriedade como um artefato antropológico, exemplifica essa forma.

Contudo, a propriedade é um artefato único entre os artefatos antropológicos, ela é sempre um marcador implícito ou explícito da relação disciplinar entre antropologia e direito. Por exemplo, o uso antropológico da linguagem da posse² (domínio) em oposição às relações de propriedade, é, pelo menos em parte, uma tentativa intencional de definir um vocabulário antropológico distinto do vocabulário jurídico. E essas relações de domínio usualmente emergem no debate antropológico como alvos de críticas, como no caso dos antropólogos que analisam relações de propriedade a partir das relações políticas que são ativadas e representadas pela propriedade (Moore 2001). Como destaca Katherine Verdery: “A primeira questão é: quais são os tipos de lutas sociais por meio das quais os atores estão se esforçando para demarcar um direito de posse individual... e do interesse de quem seria (se é que no interesse de alguém) clarificar esses direitos reduzindo ambiguidades e tornando-os mais exclusivos?” (1998: 161).

Em outras palavras, os antropólogos procuram atingir uma distância crítica das relações de propriedade apontando seu uso instrumental. Ao fazê-lo, eles atingem também uma distância crítica dos juristas: o que é tomado como uma concepção restrita dos juristas sobre as relações de posse e um comprometimento irrefletido com os regimes de propriedade neoliberal, funciona como um tipo de espantalho no debate antropológico (cf. Strathern: 981), ou seja, como alvo e análises críticas; como uma brecha para as análises antropológicas mais amplas e mais contextualizadas. Nesse sentido, a propriedade é um artefato antropológico especial, no sentido de que funciona como imagem da relação do direito com a antropologia justamente do modo como os antropólogos gostariam de ver essa relação. Considerando por exemplo, a desconfiança fundamental de Malinowski em relação ao conhecimento jurídico:

Não existe nada extraordinário no interesse profissional dos advogados em casos de violação, retribuição, regras codificadas e tudo que é jurídico apenas no sentido técnico e restrito. Um caso pode ser justo e ainda assim nenhum advogado vai defendê-lo se não houver evidência suficiente; ou se despertar algum preconceito bem conhecido em um júri; ou se for tecnicamente frágil por alguma razão formal. Nenhum advogado, por mais correto que seja, se recusará a pegar um caso que, por mais sociologicamente duvidoso e eticamente condenável, seja sustentado pela força da lei. O negócio dos advogados é participar na administração prática da Lei. (Malinowski 1972 [1934]: lxxvii).

Nessa passagem, Malinowski define a responsabilidade ética disciplinar da antropologia como crítica do direito. Outros tem seguido esse argumento para delimitar as diferenças disciplinares entre antropologia e direito nos termos de uma diferença entre duas formas de conhecimento - o conhecimento limitado do direito versus uma concepção am-

pla da antropologia da propriedade, ou na observação acurada de Sally Falk Moore, citada na segunda epígrafe desse artigo, uma diferença entre conhecimento como instrumento e conhecimento como “reflexo de uma ordem social particular”.

Se as análises antropológicas têm tradicionalmente procurado ampliar o alcance das formas de posse e domínio reconhecidas para além do entendimento estreito dos juristas sobre propriedade, esse renovado significado da propriedade, contudo, como um tema etnográfico, resulta do fato de que povos em várias regiões do mundo vieram a identificar o produto de seu trabalho criativo precisamente na linguagem jurídica neoliberal da propriedade, com objetivo de dar a essas criações visibilidade diante da lei (i.e. Kalinoe 1999; Leach 2003; Maurer 2003). Isso parece chocante, no mínimo porque o discurso da propriedade tem criado novos problemas para os antropólogos, e um novo foco nos meios pelos quais os etnógrafos alcançam seus fins. Se os informantes que afirmam direitos de propriedade sobre o conhecimento antropológico, ou universidades ou agências de financiamento exigem provas do consentimento dos informantes na “apropriação” de “seus” conhecimentos, esse esforço antropológico de tornar meios os fins dos outros é frequentemente bloqueado pelas afirmações dos próprios outros sobre propriedade.

Ao mesmo tempo, alguns antropólogos encontraram nessa posição novas oportunidades, uma vez que as disputas de reconhecimento de territórios tradicionais e disputas sobre propriedade intelectual possibilitam repensar o conhecimento antropológico como uma ferramenta para intervenção especializada nas controvérsias e debates jurídicos. O que falta a muitos desses projetos, no entanto, é um engajamento etnográfico com o a prática de conhecimento dos juristas. Se o projeto de antropologia do direito tem sido o de se opor ao conhecimento legal, e mais recentemente tem se tornado também participar dele, os antropólogos têm sido em geral lentos em fazer do conhecimento jurídico um objeto de estudo etnográfico³.

Um dos objetivos desse artigo é persuadir antropólogos com interesse pelo direito a da atenção etnográfica a natureza e ao trabalho da teoria jurídica, como produzida em atos de ensino e escrita, assim como fizeram os etnógrafos da economia e da ciência nesses campos de pesquisa (Biagioli 2004; Pickering 1997; cf. Crook n.d.). Michel Callon, por exemplo, desafiou os sociólogos da economia, cujo projeto há muito tempo tem sido desprezar a teoria econômica mostrando que os mercados estão “embutidos de relações sociais” a ver a própria teoria econômica em si como um ativo e poderoso actante, desse modo, mercados podem ser entendidos como sendo “embutidos de economia” (Callon 1998: 23). Desse ponto de vista, a teoria econômica deveria se tornar ela mesma um objeto sociológico, não simplesmente um alvo de análises críticas. Eu quero sugerir, de um modo paralelo, que a natureza do conhecimento jurídico e o problema que a sua descrição e análise colocam para o conhecimento antropológico deveriam ser o problema central para os antropólogos do direito. A premissa da minha descrição etnográfica é que a propriedade é uma teoria legal e, portanto, deve ser entendida nos termos das práticas particulares de produção teórica dos juristas. O objeto etnográfico desse artigo são as teorias legais e seus artefatos, aquilo que os juristas chamam de a “doutrina jurídica”⁴.

Eu espero mostrar que um estudo etnográfico do conhecimento jurídico sobre propriedade tem uma forma particular; para os especialistas, a propriedade é um dispositivo ou uma ferramenta – um meio para um fim – que pode ser aprimorada importando outras

ferramentas de outras disciplinas⁵. Desse modo, que tipo de ferramenta a propriedade deveria ser, e para que fim deve servir, continua a ser uma questão muito mais disputada do que os antropólogos poderiam supor. Considerando que desde o início do século XX, juristas americanos entenderam a propriedade principalmente como uma ferramenta de regulação do Estado no interesse do bem-estar social, os novos teóricos da propriedade procuram redefinir a propriedade como um baluarte conservador contra a regulação do Estado, uma ferramenta anti-regulação. Meu objetivo não será tanto abordar os mal-entendidos entre antropólogos e juristas nesse ponto, mas tomar esses mal-entendidos como fatos que demandam análise e descrição etnográfica.

Ao invés de tomar a etnografia como uma ferramenta para intervenção no debate jurídico, eu quero buscar a etnografia como uma forma de engajamento com a teoria jurídica. Meu objetivo é tomar as inarticuladas diferenças disciplinares entre os entendimentos sobre propriedade, como a premissa inicial para uma etnografia da teoria jurídica. Mais especificamente, eu quero manter a diferença entre um objeto encontrado e uma ferramenta teórica até conseguir fornecer um relato etnográfico do empreendimento teórico jurídico.

Para produzir essa descrição etnográfica será necessária uma maneira diferente de conceitualizar a relação entre direito e antropologia enquanto disciplinas. Ou seja, eu terei que trabalhar definindo a diferença entre direito e antropologia como domínios de conhecimento que são mais etnograficamente defensáveis e mais analiticamente produtivos que a simples oposição que permeia uma antropologia da propriedade, tais como propriedade estatal versus posse informal, ou perspectivas de elite *versus* não de elite sobre posse, perspectivas jurídicas especializadas *versus* perspectiva das partes envolvidas, ou perspectivas singulares ou plurais do direito. Um dos desafios dessa etnografia, ironicamente, será o de definir e descrever a diferença entre análises antropológicas e jurídicas da propriedade de um modo que torne a última acessível como objeto etnográfico. E esse é um dos problemas mais gerais da conceitualização e descrição etnográfica por meio da qual antropologia do direito pode atualmente contribuir para prática e teoria antropológica mais geral, como fez frequentemente no passado.

Do fracasso da aula ao objeto encontrado.

Desde 1996, eu tenho me envolvido em trabalhos de campo em dois principais espaços de produção do conhecimento jurídico – nas faculdades de direito de elite nos Estados Unidos e entre os reguladores do mercado financeiro no Japão. Nos Estados Unidos meu trabalho de campo envolve a participação observante como professora nos cursos de Direito. Embora eu raramente publique para uma audiência de juristas, eu tenho ensinado direito de propriedade entre outros objetos fundamentais do direito -conhecidos como “cursos doutrinários” -, participando ativamente na administração da faculdade, realizando seminários, organizando conferências e me aproximando dos colegas⁶.

O material que apresento aqui foi coletado usando a técnica etnográfica padrão de coleta de dados sobre práticas de conhecimento – a experiência de aprender a performar essas práticas através de repetição disciplinada e sob a supervisão e crítica de alguns dos

informantes (Battaglia 1990; Rosaldo 1980; Tsing 1993; Weiner 1991). A prática nesse caso é a manipulação e articulação da doutrina jurídica da propriedade. Por dois anos, ensinei direito de propriedade, curso obrigatório do primeiro ano da faculdade de direito, sob a orientação de colegas mais sêniores e em diálogo com outros estudiosos da propriedade. Meu primeiro ano como professora desse curso produziu uma experiência etnográfica familiar de estranhamento em uma atividade que meus informantes realizam com facilidade e elegância. De acordo com a avaliação discente da disciplina, muitos estudantes acharam meu curso “inútil”, “pretensioso” e “muito teórico”. Como um deles colocou, “não houve nada ensinado nesse curso que vá me ajudar a passar no exame da ordem”. Outro escreveu: “esse não é um curso de sociologia! Eu tive que aprender toda doutrina sozinho usando manuais comerciais⁷! Os estudantes tiveram que passar longas horas na minha aula, nas quais eles necessariamente refletiram sobre as similaridades e diferenças entre a minha abordagem do direito e as outras apresentadas em outras disciplinas. Desse modo, a conversa entre eu e os estudantes, além dos comentários sobre essas conversas realizados por meus colegas, em conjunto com o diálogo com especialistas em direito de propriedade e materiais como casos, artigos acadêmicos e livros didáticos, constituíram um comentário nativo excepcionalmente explícito sobre as formas adequadas de implementar o conhecimento jurídico sobre propriedade e as diferenças entre o conhecimento do direito e as formas antropológicas de conhecer a propriedade. (Holmes e Marcus n.d.)⁸

Eu defini meu interesse inicial na propriedade de forma bastante convencional em termos antropológicos. As disputas jurídicas sobre direitos de posse pareciam ser um espaço dentro do qual as questões de longo interesse para os antropólogos estavam sendo elaboradas, tais como a natureza da pessoa, o caráter do dom e da troca, o significado das relações sociais e culturais e o impacto do mercado e da tecnologia em tudo isso. Muitos antropólogos começaram a tratar as opiniões judiciais⁹ como um objeto encontrado por si mesmo e que poderia ser tomado como evidência da cultura jurídica predominante. Um caso padrão no currículo do direito de propriedade do primeiro ano do curso: *John Moore versus Diretores da Universidade da Califórnia*¹⁰, por exemplo, já havia atraído uma quantidade considerável de atenção antropológica. O requerente desse caso, na Suprema Corte da Califórnia, era um paciente cujo baço havia sido removido no decorrer de um tratamento. As células desse baço possuíam propriedades únicas, o que as tornavam altamente valiosas para pesquisa, desse modo, os médicos coletaram essas células e as transformaram em uma linha de células patenteadas e lucrativas, sem o consentimento do paciente. Isso fez com o sr. Moore, o paciente, fosse ao tribunal para argumentar que as células extraídas de seu baço eram de sua propriedade e, portanto, entre outras coisas, ele tinha direito sobre os resultados da linha de células.

Para os antropólogos, os argumentos conflitantes nas opiniões majoritárias, concorrentes e dissidentes do caso, pareciam um objeto etnográfico acessível - textos culturais a serem interpretados discursivamente por seus significados culturais. Paul Rabinow, por exemplo, escreveu sobre seu interesse no caso: “Eu pretendo traçar as formas de regulação da vida e a produção emergente de valor hoje entre aqueles que autorizamos a falar a verdade sobre a vida” (1996: 131), afirmou ainda que tinha identificado no caso “questões culturais mais amplas sobre corpo, pessoa, ética, economia e ciência” (1996: 130). Essa era, do ponto de vista antropológico, uma abordagem compreensível de uma decisão jurídica, mas uma na qual meus estudantes teriam dificuldade de levar a sério.

Minha primeira tentativa de ensinar o caso Moore concentrou-se em evidenciar as questões políticas e culturais mais amplas do caso. Comecei com a interface entre propriedade e pessoa, levantando questões sobre a forma cada uma dessas categorias é definida reciprocamente nos termos do direito e depois pedi que aos estudantes que descrevessem a diferença que o direito faz entre pessoas e coisas. A questão surpreendeu os estudantes como sendo simples e ingênua. Confusa, reformulei o problema e perguntei que diferença jurídica faria determinar que certas entidades – embriões humanos, por exemplo, eram propriedade. Os estudantes perceberam o ponto, mas o acharam bastante evidente. Frustrada, me concentrei então no Sr. Moore e nos eventos que conduziram o caso em questão, contudo, mais uma vez os estudantes consideraram isso difícil, e em última instância, nenhum pouco interessante pensar nos detalhes científicos sobre baço e linhas de células.

Sentindo que estava perdendo o controle sobre a aula, eu me voltei aos argumentos das opiniões judiciais do caso e pedi aos alunos que me mostrassem quais consideravam os mais convincentes. Quando eles quase não responderam, eu apresentei, para os remanescentes da turma, a genealogia dos argumentos em cada uma das opiniões, relacionando essa genealogia com exemplos de diferentes tradições jurídicas e com diferentes períodos da história jurídica americana recente. No meio da exposição, notei que a turma estava em total silêncio. Os estudantes haviam abaixado as canetas e parado de digitar em seus notebooks, pressupondo que o que a professora estava fazendo naquele momento era simplesmente uma reflexão sobre algum fetiche pessoal, ao invés de fornecer informações importantes que deveriam ser recebidas e anotadas.

O que eu estava fazendo naquela aula fracassada era uma prática padrão em relação ao manejo antropológico do conhecimento: estava tratando o caso de Moore como um objeto encontrado a ser elucidado pelo desenho de relações entre ordens de fenômenos e conceitos (pessoas, relações sociais, regras legais, teorias da propriedade, teorias da pessoa). Eu dei como certo que revelando as conexões entre os diferentes domínios (teorias sobre propriedade e conceitos americanos de pessoa, por exemplo), e demonstrando que as categorias aparentemente auto evidentes como pessoa e propriedade eram na verdade muito menos consensuais do que pareciam, tornaria o caso mais interessante aos meus alunos. A primeira lição etnográfica dessa pesquisa foi a que eu estava errada sobre isso.

O problema, eu vim a entender, foi o que minha análise ao mesmo tempo escondeu e revelou. Durante o almoço, um colega mais experiente e renomado teórico da propriedade tentou me ajudar. Seu conselho foi que os estudantes não iriam aceitar uma orientação teórica:

Você deve apresentar a teoria: não de a eles artigos acadêmicos para ler – fique nos casos. Não faça da história o tema explícito da conversa. Ensine o material e quando algum deles apresentar um problema, mostre a solução. A solução pode ser resumida de forma anedótica (squibbled)¹¹ pela teoria do [autor Xs] ou poderia estar de uma forma hipotética no [Artigo y] mas você não precisa dizer isso para eles.

Uma das críticas a minha aula que mais me deixaram confusa foi a de que era abstrata. A aula descrita acima, por exemplo, começou com partes do corpo e pessoas reais desempenhando papéis sociais familiares – um médico, um paciente; fenômenos concretos e, portanto, objetos comuns do ponto de vistas antropológico. Contudo, quanto mais concretas que eu achava que tornava as coisas, mais nos comentários os estudantes as viam como abstratas e teóricas. Enquanto eu refletia sobre essa confusão banal, consegui identificar um ponto de entrada etnográfica na diferença entre o conhecimento jurídico e antropológico. Minha suposição de que a discussão sobre partes do corpo e pessoas eram formas concretas de fundamentar o debate simplesmente não era válida. Esses não eram os objetos de uma investigação jurídica das relações de propriedade.

Enquanto meus informantes descreviam meu conhecimento como abstrato, eles queriam dizer que eu estava muito longe de um objeto particular que tinham em mente quando usam o termo “doutrina jurídica”¹². Vou esclarecer a ideia de doutrina descrevendo uma experiência melhor sucedida de ensinar o mesmo caso, um ano depois. Eu comecei pedindo a uma estudante que sintetizasse os fatos do caso: “o requerente era paciente do hospital do acusado e suas células foram removidas”, disse ela. Eu a interrompi para perguntar: “qual é a causa da ação”? Eu a provoquei dizendo que eram duas: uma causa da ação para conversão e a outra causa o não consentimento informado e violação da responsabilidade fiduciária. “O que significa conversão?” Quando ela não respondeu, perguntei se alguém havia procurado a definição no dicionário jurídico na noite anterior. Um estudante levantou a mão: “a interferência incorreta nos direitos de propriedade de outro sobre a propriedade pessoal, disse ele, sob o som do click das canetas e da digitação dos outros alunos. “Ok, vamos começar com a reivindicação de propriedade. Qual é a interpretação da lei que o requerente está reivindicando? Perguntei à estudante de novo. Ela teve dificuldades em resumir o argumento do requerente em termos de dispositivos legais, e por fim articulou o propósito da regra jurídica: deve haver um interesse de propriedade nas próprias partes do corpo. Com esse princípio em mãos nos voltamos então para decisão da corte de primeira instância e reformulamos as conclusões quanto à validade desse princípio.

Em seguida nos voltamos para as opiniões judiciais, majoritárias, concorrentes e dissidentes, da Suprema Corte da Califórnia, resumidas no livro didático. Que tipo de argumento a opinião majoritária implementou para concluir que não existe direito de propriedade sobre as partes de seu próprio corpo? Eu perguntei a turma. “A corte afirmou que não existe precedente para isso” um estudante respondeu. “O que eles querem dizer com isso?” “Não existe direito de propriedade sobre a própria pessoa?”¹³ Isso não é um precedente? Qual é a diferença entre a pessoa e as partes do corpo que permitiu a corte concluir que a doutrina não serve de precedente nesse caso?”

Enquanto os alunos identificavam os sucessivos argumentos na decisão, eu pedi que contextualizassem esses argumentos em relação a outros dispositivos do direito de propriedade que eles já haviam aprendido, ou ainda que pensassem sobre as consequências e a aplicabilidade em outros “modelos de fatos”¹⁴ propondo uma série “hipotética”: Imaginem que um casal decide congelar embriões produzidos em fertilização *in vitro*. O casal se separa e a esposa deseja doar esses embriões para um casal sem filhos, mas o marido deseja destruí-los e reclama o direito de propriedade sobre esses embriões. A corte deveria reconhecer o direito de propriedade? Aqui, os estudantes perceberam que eu estava

introduzindo de forma anedótica ('squibbing') outro caso mencionado em seus livros didáticos: *Davis versus Davis*¹⁵. Eu tinha reformulado um caso real como um caso hipotético como uma ferramenta para manipular a doutrina.

Quando nos aproximamos do final da aula os argumentos apresentados pela decisão majoritária no caso Moore agora pareciam juridicamente constatáveis. Nesse momento, eu perguntei, "O que vocês pensam ser a real motivação da decisão da corte? Depois de uma breve pausa, um estudante levantou a mão e disse que seria um desastre para o progresso científicos se pessoas como Sr. Moore pudessem reclamar direitos de propriedade. Ele explicou que a células tiradas dos pacientes frequentemente passam por muitas mãos – de hospitais, à intermediários, para os laboratórios de pesquisa, e se a corte tivesse decidido em favor de Moore, no futuro alguém dessa rede poderia ser responsabilizado financeiramente por uma extração de células que não fez parte e isso teria um efeito devastador na pesquisa científica. Fatos sobre a prática da ciência, que com a minha primeira turma pareciam ser chatos e sem importância, agora emergiram nas lacunas da doutrina e atingiram os estudantes como uma profecia. Eles concluíram que a base real da decisão era o compromisso pragmático da corte em criar condições legais para o progresso científico.

Nesse exemplo, de como a doutrina foi tornada visível, manipulada e em última instância transformada em pano de fundo do conhecimento de propriedade, podemos ver o que estava errado, do ponto de vista jurídico, na minha primeira leitura antropológica do caso *Moore*: eu tinha o objeto errado. Era a doutrina que precisava emergir dos casos e não as relações de propriedade e seus significados. A doutrina nesse sentido é um artefato que acumula diversos casos individuais. A decisão do caso *Moore* sozinha é simplesmente uma decisão judicial; mas quando definida no contexto analítico através das similaridades e diferenças entre as questões do caso *Moore* e a decisão sobre o direito de propriedade sobre embriões no caso *Davis*, ou em decisões envolvendo direitos de propriedade sobre pessoas, ela se torna parte da doutrina de propriedade sobre as próprias pessoas. Consequentemente, a doutrina é o resultado da análise performada nos tribunais, na sala de aula e em cada escritório de advocacia. Em sua etnografia sobre pedagogia jurídica, a antropológica linguista Elizabeth Mertz argumenta que a educação jurídica americana é um processo de desaprender certas orientações de textos das Ciências Sociais e Humanas que os estudantes haviam aprendido em seus primeiros cursos¹⁶, e aprender uma orientação diferente, mais pragmática, "focada na forma como os textos jurídicos indexam seus contextos de produção e uso". (Mertz 1996: 233):

Mesmo que toda linguagem técnica fosse transformada de alguma maneira em uma linguagem mais acessível, o significado que os advogados leem nos textos permaneceria difícil para aqueles que leem o conteúdo referencial. Uma leitura jurídica de um caso está mais focada na estrutura metagramática do texto, e aí que está a chave de sua autoridade. Essa estrutura metagramática tem no mínimo duas dimensões, indexar tanto o contexto de casos anteriores na tradição textual reanimada como precedente para um caso particular em questão, e o contexto de interação do caso particular com as transformações anteriores. (Mertz 1996: 235-6).

O foco de Mertz na diferença entre leituras referenciais e metragramáticas aponta para o problema de como casos jurídicos podem ser lidos por antropólogos como artefatos culturais. Por exemplo, um dispositivo crucial no processo do uso do caso Moore como recurso da doutrina foi a ideia do hipotético¹⁷. Um caso hipotético permitiu à turma integrar casos na doutrina, mas também evidenciou os problemas sociais que estavam em jogo em decisões como aquela, como o efeito nas novas tecnologias reprodutivas na emergência de novos tipos de reivindicações de propriedade. O hipotético encorajava os estudantes a pensar nas decisões dos juízes como meios jurídicos para finalidades sociais. No entanto, a descrição caricata dos fenômenos sociais como característica do hipotético pode escandalizar a sensibilidade descritiva dos antropólogos. O hipotético nesse exercício era uma ferramenta, um meio para resolver um problema doutrinário. Mas esses meios também foram constituídos por outro parâmetro da análise doutrinária, a saber, as decisões jurídicas. Foi nesse sentido que meu colega havia me aconselhado a tratar do que ele chamou de “teoria” como ferramenta, através seu resumo anedótico (by squibbing it).

Os fatos apresentados como hipotéticos foram cuidadosamente adaptados para apresentarem um quebra cabeça analítico e, portanto, já eram prefigurados pela própria doutrina (Parker 2003). Podemos ver nesses exemplos que a análise doutrinária não tem por objetivo descrever o mundo social como uma descrição etnográfica faz, mas sim resolver problemas sociais.

Na concepção dos juristas, só porque o mundo social não é descrito no conhecimento jurídico não quer dizer que ele não faça parte da doutrina. Os mesmos fatos sociais que proporcionaram o ponto de partida do interesse antropológico no caso *Moore*, tais como o impacto das novas descobertas científicas nos conceitos de propriedade, também foram de grande interesse para os juristas, desde que esses fatos fossem criados enquanto artefatos da análise doutrinária, como contextualizados na doutrina. Por sua vez, a emergência de fatos sobre as consequências econômicas e científicas das decisões jurídicas como interessantes e relevantes, reformula a análise doutrinária como importante não como um fim em si mesma, mas como um meio para outros fins, sejam eles econômicos ou sociais. Os estudantes estavam aprendendo, desse modo, não simplesmente a manipular a doutrina, mas ver a doutrina como uma tecnologia e se perguntar o quão bem essa ferramenta particular funciona em relação às finalidades sociais, políticas e econômicas, para as quais foi formulada para servir. O foco da análise jurídica da propriedade começa a partir das categorias doutrinárias, mas termina como “o que funciona” (Ackerman 1977). O mundo social para além do direito é relevante, mas de um modo específico. Ele é um fim enquanto o direito é o meio.

A doutrina se mostra assim como um artefato complicado, composto internamente de muitos outros artefatos e relações analíticas para que os fins da análise, como uma decisão, possam ser reformulados como um meio de outra decisão, tal qual o hipotético, e certamente todo projeto da doutrina pode, em última instância, ser reformulado como um meio para outro fim social. Colocado em prática, como um modo de realizar o conhecimento legal, essas relações jurídicas de meios e fins consistem em conjuntos de relações encaixadas e sucessivas de meios e fins. Atos de regulação são meios para um fim social; do mesmo modo as decisões dos juízes sobre o alcance desses atos são meios para um fim particular; as reflexões acadêmicas sobre essas decisões consistem em outros meios para outros fins. O direito é simplesmente um agregado de cada uma dessas práticas de

conhecimento: na concepção dos juristas o direito é um conjunto organizado de meios e fins, e esse fins são concretizados em instituições que são elas mesmas meios para outros fins. Esse entendimento foi colocado pragmaticamente em prática na didática em sala de aula. A tarefa dos alunos era vincular as decisões individuais e as hipotéticas em uma doutrina coerente. Os casos que eles encontraram foram sumarizados nos livros didáticos, transformados em regras por editoras comerciais, citados e recitados pelos tribunais e, em cada caso, um conjunto de fins tornavam-se meios de outros. A lição foi que aquela doutrina não era nada senão uma rede de casos e argumentos sobre esses casos, em que os fins de uma prática analítica se tornavam meio da próxima. Enquanto tal, a prática de conhecimento jurídica é ligada à realidade social, não a uma ordem diferente, como no modo como os antropólogos podem entender suas próprias descrições: como algo que se diferencia do fenômeno que descreve.

No restante desse artigo, vou usar o termo “analítico” para me referir às relações de meios e fins que organizam a doutrina neste sentido – independente de um conteúdo específico (quais meios) ou seus usos potenciais (quais fins). Eu uso esse termo para garantir um lugar que não pressuponha uma conclusão se as relações de meios e fins são na verdade uma teoria, regras, ideologias, práticas ou instituições. Meios e fins, assim, emergem como um objeto encontrado para uma etnografia da propriedade. Resta agora considerar qual forma uma análise antropológica desse objeto etnográfico poderia tomar.

Os meios e fins disciplinares

As convenções da análise antropológica geralmente demandam que o objeto etnográfico seja descrito nos termos de apenas um tipo de contexto. Como se mostrou, os teóricos do direito especializados em propriedade têm muito a dizer sobre o contexto na analítica de meios e fins. As perguntas dos etnógrafos aos juristas geralmente provocam discursos entusiasmados sobre história –especificamente, sobre o nascimento do modernismo no direito americano. Essa história, repetida com pequenas variações e amplificações em revistas de direito, artigos e monografias, pode ser sumariamente descrita da seguinte forma:

Nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, uma nova noção de propriedade tomou conta da imaginação dos juízes americanos e teóricos do direito. Esse novo entendimento sustentava que, ao invés de ser um artefato de mudanças nos costumes, a propriedade era um fato natural e pré-político assim como também uma pedra fundamental da ordem política liberal (Alexander 1997). O corolário desse entendimento era que nenhuma legislatura tinha autoridade para interferir nos direitos de propriedade dos cidadãos, e juízes não tinham escolha senão derrubar qualquer lei que violasse esse direito. Como foi aplicado pelos juízes “formalistas”, como eles vieram a ser conhecidos, o conceito de propriedade era abstrato e analiticamente expansivo - capaz de englobar a posse da terra e outras posses, mas também outros tipos de poderes e direitos, como direitos dos empregadores em celebrar acordos com seus empregados, em um momento em que haviam apelos para colocar limites nesses acordos através do salário mínimo e de segurança do trabalhador.

No entanto, quase ao mesmo tempo em que esse entendimento apareceu nas opiniões judiciais e nos escritos acadêmicos, essa noção formalista de propriedade sofreu um ataque vigoroso. Os críticos, que vieram a ser conhecidos como Realistas Jurídicos, porque reivindicavam um foco na “realidade” do direito em ação mais do que naquilo que eles chamavam de “direito nos livros” (Pound 1910), desafiaram o que eles consideravam como reivindicações “não científicas” da escola formalista e seus juízes, a respeito da coerência lógica e autonomia da propriedade e a responsabilidade dos juízes em simplesmente “aplicar” a lei independentemente das consequências sociais. Nessa crítica, os realistas emprestavam da filosofia pragmática (e.g. Dewey 1941: 31; cf. Parker 2003; West 1989: 5) a percepção do conhecimento como instrumento de usos e consequências práticas e reinventavam a propriedade como um instrumento de interesses políticos. (i.e. Cohen 1927; Hale 1923; cf. Atiyah & Summers 1987: 252-5).

Para Karl Llewellyn, um dos teóricos do realismo e um grande entusiasta da antropologia, o realismo demandava uma “concepção do direito “como um meio para um fim social e não com um fim em si mesmo; de modo que qualquer parte precisa ser reexaminada constantemente por seu propósito e por seus efeitos, e ser julgada sob a luz de ambos e suas relações”(1931: 1236). Com base em um tropo modernista familiar, os realistas projetaram essa ferramenta como uma máquina técnica e os juristas como tecnocientistas (Summers 1982: 194). A natureza caótica e continuamente em transformação dos fins sociais poderia ser acomodada e até mesmo compreendida através de uma estrutura de meios e fins técnicos altamente racionalizados que permitiria calibrar o direito de acordo com as mudanças nas condições sociais. Para seus proponentes, essa modalidade de resolução de problemas e a engenharia mental correspondente (Winner 1977: 11) conceitualizava o realismo como alguma coisa que era mais legítima que a crítica política e mais prática que uma contemplação filosófica. Um século depois essa é uma batalha teórica que praticamente acabou: Nos Estados Unidos é difícil encontrar um jurista que não seja um instrumentalista e programático, no sentido tecnocientífico e sociologicamente informado.

Esse é o contexto que meus informantes gostariam que eu destacasse. Eu gostaria de adicionar que essa crítica sociológica do formalismo também criou uma demanda para os estudos antropológicos e sociológicos. A escola realista incorporou a antropologia como um corpo de conhecimento que era valioso para o propósito de compreender como o direito funcionava na sociedade – como um instrumento para compreender os instrumentos jurídicos. A pesquisa colaborativa de Llewellyn e E. Adamson Hoebel sobre os índios Cheyenne, por exemplo, visavam compreender a função do processo jurídico através da análise de uma disputa empírica. (Llewellyn & Hoebel 1941: 230). Da mesma forma, Jerome Frank, juiz e acadêmico realista, escreveu extensivamente sobre Malinowski e sua crítica psicanalítica ao formalismo legal (Frank: 1930). De fato, no início ao meio do século XX, antropólogos também consideravam o direito como uma ferramenta para na resolução de disputas (Malinowski (1984 [1926])), contenção da violência (Bohannan 1967), ou “purificação” das disfunções sociais (Radcliffe-Brown 1952: 214), ou em outras palavras, um instrumento de controle social. (Hoebel 1954: 275).

Tomando a antropologia pelas lentes do direito, foi possível aos acadêmicos e juízes realistas enxergar a realidade social como um simples agregado de ações instrumentais individuais, como uma cadeia, ou um conjunto de relações de meios e fins, que incluem próprio o direito (cf. Riles 2004c). No século XX, esse entendimento compartilhado do

direito como instrumento fornecia a premissa do modo como os antropólogos tomavam a teoria jurídica e vice-versa. A extensiva discussão de Jack Goody sobre o trabalho de Wesley Hohfeld (1913: 1917), uma figura canônica na teoria modernista da propriedade, concentrou-se na propriedade como um meio pelo qual pessoas podem fazer alguma coisa em relação a outras pessoas (Goody 1962: 287). Simon Roberts sintetizou essa conversa interdisciplinar afirmando que a insistência de Malinowski de que o “direito deveria ser definido pela função e não pela forma”, é essencialmente a “mesma abordagem” da preocupação do realismo americano “com o que direito faz, ao invés do que o direito é” (Roberts 1979: 28). Em outras palavras, a história que os juristas invocam como contexto é mesma a história que eles compartilham com os antropólogos.

No entanto, não se trata simplesmente de uma história compartilhada. O que define o conhecimento jurídico modernista, do ponto de vista dos juristas, é o seu modo contextualizado de análise, e essa análise é contextualizada por meio de ferramentas que os antropólogos tipicamente reivindicam como sendo as suas. Tal como aconteceu com os antropólogos no mesmo período, os realistas trocaram um conjunto de abstrações e métodos – categorias legais – por outros – relações sociais, com objetivo de reformular o debate sobre propriedade em torno de preocupações instrumentais e funcionais. A chave analítica do realismo não era outra senão o social: na ideologia realista, o direito era em seu fundamento um meio para fins sociais mais amplos. Nessa formulação, os meios legais e os fins sociais eram claramente distinguíveis, mas também definidos relacionalmente. Desse modo, o entendimento realista do direito como ferramenta se tomou parte em uma estética da relacionalidade que foi central para o conhecimento antropológico do século XX (Strathern 1995) – uma estética que Goodwin and Duranti chamaram de “contexto”¹⁸.

Existem cada vez mais evidências etnográficas de que o entrelaçamento das práticas do conhecimento jurídico e antropológico não é simplesmente um contexto histórico para os antropólogos contemporâneos do direito, mas é um de seus problemas metodológicos mais gerais. John Borneman baseou-se no trabalho de Sally Falk Moore para argumentar que “contextos políticos e econômicos não são externos ao direito, mas são eles mesmos partes de uma forma cultural que o direito dá certa expressão” (Borneman 1997: 18). Bill Maurer descreve o processo de composição de arquivos com cartas de referência, conforme exigido pelas leis de “devida diligência”, que regulamenta quem pode realizar negócios nas Ilhas Virgens Britânicas, como práticas que “compartilham uma forma singular” com as práticas de avaliações acadêmicas individuais (2004: 3). A etnografia de Kim Fortun sobre os acordos judiciais do desastre ambiental de Bhopal e suas consequências começa com o fato de que seu objeto etnográfico “não é uma unidade de análise” (2001: 14). Uma recente coletânea de artigos escritos por juristas e antropólogos apresenta uma série de artefatos compartilhados pelo conhecimento jurídico e antropológico, tais como potencialidade, atualidade e criatividade (Pottage & Mundy 2004).

Recentes apropriações de argumentos antropológicos por teóricos legais da propriedade apresentam mais evidências desse fenômeno. À primeira vista, o que é mais preocupante na leitura dos teóricos do direito das evidências antropológicas é que elas reforçam uma reivindicação que a maioria dos antropólogos iriam decididamente rejeitar. Esses estudos do direito reinterpretam as análises antropológicas das narrativas de outros povos sobre posse e dívida como uma evidência transcultural que a concepção neoliberal de direitos de propriedade reflete uma orientação humana natural para propriedade, porque,

seja em termos de função, seja em termos culturais, todo mundo as têm (Bailey 1992). Ou ainda, esses estudos implementam a teoria narrativa e cultural para afirmar que a concepção realista do direito de propriedade, como um conjunto socialmente definido e analiticamente divisível, é uma tecnicidade pedante e desajustada do entendimento muito mais absolutista e objetificado da propriedade que têm as pessoas comuns (Rose 1994). Nesse sentido, essas teorias sugerem que os direitos de propriedade individualizados são pré-políticos e que são os direitos de posse coletivos e por extensão, a ideia de redistribuir a riqueza privada por meio de uma legislação de justiça social, produtos tanto insuficientes como não naturais, de engenheiros¹⁹ sociais bem-intencionados, mas mal orientados.

Os antropólogos podem ficar igualmente perplexos por uma deliberada ignorância desses teóricos das divisões políticas e teóricas que muitos antropólogos desejariam postular entre conceitos jurídicos e antropológicos de propriedade. A instrumentalização da teoria e dos dados antropológicos está baseada na pressuposição de que a análise antropológica não é alguma coisa que está fora dos objetos jurídicos, como muitos antropológicos imaginam, ao invés disso, se assume que a antropologia tem sido há muito tempo o próprio meio da técnica jurídica.

A finalidade política da intervenção desses teóricos do direito no debate sobre propriedade é substituir a concepção jurídica modernista de propriedade - como uma rede de relações contingente, manipuláveis e, portanto, já politizada de meios e fins, por uma ideia mais absoluta, imutável de direitos de propriedade. Para eles, o objetivo é precisamente transformar a propriedade em um objeto encontrado. Qual é exatamente o atrativo da antropologia para eles então? Ao longo de muitas conversas e seminários eu vim a entender que do ponto de vista de uma concepção modernista de propriedade, como relações técnicas de meios e fins, a análise antropológica parece apresentar descrições claras de objetos encontrados - versões sobre relações de propriedade nesse ou naquele lugar (frequentemente lugares exóticos). Desse modo, a invocação dos relatos antropológicos dos direitos de propriedade de outros povos surge como um meio de colocar em primeiro plano objetos encontrados, obscurecendo suas relações políticas e analíticas. Para os antropológicos, sem dúvida, o objeto encontrado na etnografia é sempre apenas analítico, um veículo para um tipo de análise relacional e politizada que é negada pelos teóricos neoliberais da propriedade. Contudo, esses teóricos lêem essas descrições como o fim da etnografia e as reformulam como meios - um instrumento para afastar as concepções realistas de propriedade que eles enxergam como já carregadas de análises políticas e sociais.

Na nova teoria da propriedade, portanto, os fins do conhecimento antropológico se transformaram em meios de uma defesa jurídica dos direitos de propriedade neoliberais. Uma possível resposta a essa apropriação do conhecimento antropológico seria procurar corrigir o registro etnográfico. Desse modo, uso dos dados antropológicos em textos legais contemporâneos pareceriam tão amadores²⁰ (Demsetz (1967; Soto 2000) que à primeira vista poderiam ser tomados como primários no interior do debate da antropologia da propriedade. Na verdade, transformar nossas teorias em instrumentos discursivos desse modo, é precisamente o que os teóricos do direito esperam que os antropólogos façam. Mas a essa altura está claro que corrigir os erros nas afirmações antropológicas dos teóricos da propriedade seria somente adicionar outro vínculo nessa rede de meios e fins e, portanto, expandir seu alcance. Com ajuda desse material etnográfico nós podemos reafirmar, agora com mais especificidade etnográfica, a natureza das imbricações dos conheci-

mentos, observadas por muitos antropólogos do direito: propriedade é melhor entendida como uma rede de relações de meios e fins do conhecimento antropológico e jurídico, cada um deles reciclando os fins do conhecimento do outro em seus próprios meios.

Esse repensar o alvo da pesquisa antropológica, que vai de um objeto a ser contextualizado à uma rede de meios e fins, está baseado em inúmeros projetos atuais que buscam deslocar a forma de relação objeto/contexto para relações analíticas e artefactuais entre o analista e o objeto da análise. Para a teoria do ator – rede dos estudos de ciência e tecnologia (Latour 1990), por exemplo, a distância positiva entre a análise sócio-científica e seus objetos é substituída por redes de artefactos – as teorias, textos e instrumentos do antropólogo e as teorias, textos e instrumentos dos sujeitos da pesquisa, cada um deles manipuláveis em formas cada vez mais diferentes umas das outras (cf. Pottage 2004). Desse mesmo modo é a premissa da antropologia linguística contemporânea quando reconhece que linguagem prática só pode ser estudada através de outras linguagens práticas, e, portanto, é necessário tratar a linguagem antropológica e as práticas textuais dos antropólogos e de seus informantes como temporalmente e socialmente situadas num campo de escala singular (Silverstein & Urban 1996).

Mas definir o objetivo da pesquisa antropológica nesses termos é colocar em primeiro plano os problemas que o conhecimento jurídico coloca para o estudo etnográfico: um objeto etnográfico deveria manter uma aura de diferença em torno de si, ou seja, ele deveria ao mesmo tempo demandar uma análise e não esgotá-la. Isso é o que tipicamente torna o objeto etnográfico antropológicamente interessante (Riles, 2004b). No entanto, o conhecimento jurídico sobre propriedade se apresenta como já autoanalisado. Por exemplo, eu mencionei no início do artigo que os antropólogos tendiam a ler os casos jurídicos como se seus significados fossem claramente acessíveis, ao invés de vê-los como artefactos a serem entendidos etnograficamente. Existe uma vasta base para tal análise textualista nos próprios casos. Em sua opinião dissidente, por exemplo, o juiz Mosk descreveu propriedade em termos tão familiares que quase podem ser imaginados como colocando uma armadilha ao etnógrafo.

Sendo um conceito amplo, a propriedade é também um conceito abstrato: mais do que se referindo diretamente a um objeto material, como uma parcela de terra ou o trator que a cultiva, o conceito de propriedade é frequentemente tomado como se referindo a um “pacote de direitos” que podem ser exercidos com respeito para com o objeto – principalmente os direitos de possuir a propriedade, de usar a propriedade, de excluir os outros da propriedade e de dispor da propriedade para vender ou doar²¹.

Para os antropólogos com interesse em relações de propriedade, a descoberta etnográfica que juristas entendem propriedade como um meio para um fim pode parecer tão insignificante como o é para os próprios juristas, porque as relações de meios e fins é tanto uma análise antropológica como jurídica. A documentação antropológica da onipresença da invocação contemporânea do discurso de propriedade tem procurado, por exemplo, mostrar como a propriedade instrumentaliza determinadas categorias culturais, ou

como a propriedade serve como ferramenta para certos interesses às custas dos outros. O problema contra-intuitivo para uma etnografia do direito é que o conhecimento jurídico é muito familiar para ser o coração de um tema etnográfico (Riles 2004a).

Marilyn Strathern recentemente descreveu a etnografia com/sobre práticas familiares de conhecimento como um projeto de tentar descobrir uma contrapartida epistemológica para a prática tradicional antropológica de contextualização: “quer seja seu conteúdo limitado ou disperso, um contexto define os limites epistemológicos... É aí que repousa a “disciplina” em tais trabalhos” (2004: 37). O que estabeleceria os limites epistemológicos para uma etnografia das relações de meios e fins nesse sentido? Eu mencionei no início desse artigo que uma das tarefas dessa etnografia seria a de definir e descrever a diferença significativa entre a manipulação dos meios e fins realizada pelos juristas e as análises antropológicas, de modo que o conhecimento jurídico sobre direitos de propriedade pudesse ser visto como um tema etnográfico por ele mesmo. Essa diferença deve ser definida por dentro dos limites epistemológicos da analítica das relações meios e fins.

Reversões de meios e fins.

A natureza das relações de meios para fins foi de fato um problema filosófico de longa data no XX. A premissa do pragmatismo filosófico era que o conhecimento deveria ser visto como um meio para um fim e nada mais. O que era verdade era o que tinha efeito (James 2000: 194). Contudo, como os fins políticos e sociais eram definidos em uma tradição anti-fundacionalista? Em uma série de ensaios que influenciou profundamente o realismo, John Dewey reverteu a direção analítica do instrumentalismo para argumentar que os fins deveriam ser definidos em vista do processo de pensar através dos meios, ou seja, pensados através do que era possível a partir dos instrumentos disponíveis (Dewey 1998a). Um “começar pelo meio” e descobrir os fins do conhecimento por um raciocínio através dos meios, ele argumentou (Dewey 1998b). Paralelamente, eu gostaria de sugerir que se os antropólogos e teóricos do direito estão trabalhando dentro de um mesmo vocabulário singular de objetos e análises ou relações políticas, a diferença é que eles estão trabalhando o mesmo dispositivo de forma reversa.

Para os antropólogos, a propriedade como um objeto num primeiro momento encontrado, se revela por meio análise, ser uma ferramenta de interesses políticos e sociais. Para os teóricos neoliberais do direito, em contraste, o que à primeira vista pode parecer uma ferramenta de interesses políticos, pode ser visto, com ajuda dos dados etnográficos, como um objeto encontrado no mundo, como o senso comum das pessoas comprometidas com suas propriedades. Como parceiros em uma gangorra, antropólogos e juristas estão operando o mesmo dispositivo de forma contrabalanceada, ainda que com apoio mútuo. Em cada estágio, as apropriações dos fins de um conhecimento disciplinar como meios do outro constituem práticas de reversão. É essa inversão de meios fins que constituem a diferença disciplinar e, portanto, define os limites epistemológicos de uma etnografia da propriedade.

O que é importante na reversão realizada por Dewey, dessa perspectiva, é que ela coloca os meios do conhecimento em primeiro plano, não os fins, mesmo que o projeto filosófico de Dewey tenha como premissa um compromisso fiel com finalidade do conhecimen-

to. De modo semelhante, Martin Heidegger em seu ensaio sobre tecnologia se distancia de uma definição “instrumental” de tecnologia - como simples meio para um fim, mas ao contrário, argumenta que a essência da tecnologia é um meio, melhor entendido, como uma “forma de revelar”(1977: 12).

A descrição de Heidegger da tecnologia como uma prática de conhecimento - reveladora - que não é um fim em si mesma, mas que, no entanto, coloca em destaque seus próprios meios, também teve ressonâncias nos trabalhos de Giorgio Agambem, que define a política não como um debate sobre os fins, mas como “uma esfera de meios” (2000: 60). Comentando a distinção de Aristóteles entre produção (poesis) e ação (praxis), em que a primeira tem um fim outro que ela mesma e a última é um fim em si mesma, ele se concentra em uma terceira categoria, o gesto:

Se produção é um meio em vistas de um fim e praxis é um fim sem meios, o gesto rompe como a falsa alternativa entre fins e meios que paralisa a moralidade e apresenta, ao invés disso, meios que, enquanto tais, escapam à órbita da medialidade [mediality] sem se tornar, por essa razão, um fim... O gesto é uma exibição da medialidade [mediality]: é o processo de fazer os meios visíveis como tais. (Agamben 2000: 57-8, ênfase removida).

Dewey, Heidegger e Agamben, cada um de uma forma, reformulam os debates sobre política instrumental de modo a oferecer uma compreensão mais refinada do caráter dos meios. Cada um compartilha uma apreciação do fato de que a análise e a crítica política devem começar no interior dos limites epistemológicos do instrumento - a solução deve ser encontrada nos meios da tecnologia. A formulação da política como gesto e a visão de Heidegger da tecnologia como “modo de revelar”, assim como a reversão de Dewey da direção das relações de meios e fins, evidenciam um efeito importante da reversão meios e fim: aquilo que é destacado como sendo meio.

Isso nos ajuda a capturar uma diferença sutil, mas fundamental, entre o instrumentalismo que os estudos antropológicos colocam sobre seus objetos quando fazem perguntas sobre aos interesses de quem serve a propriedade, ou sobre como a introdução de relações de propriedade transformam as práticas sociais, e a valorização dos juristas dos meios legais. A experiência etnográfica de treinamento de advogados em suas próprias ferramentas valoriza seus conhecimentos de uma forma particular - não simplesmente como um meio para um fim, ou um fim por ele mesmo, mas como meios de pura resolução de conflitos, como instrumentos técnicos. Na cadeia telescópica de reversão de meios e fins, isso constitui a doutrina da propriedade, o que é colocado em primeiro plano são os meios e seus usos e manipulações. O que define o conhecimento jurídico é precisamente esse compromisso como a analítica dos meios como meios, ainda que essa analítica seja explicada e definida pelos operadores do direito como uma questão de finalidade, isto é, uma questão de para que serve a doutrina.

Claro que os antropólogos da propriedade podem responder que seu interesse não está em descrever a concepção dos juristas dos seus próprios instrumentos, mas antes explorar seus efeitos. Nessa perspectiva, meu foco etnográfico nos meios pode parecer

obscurecendo os fins da propriedade. Eu apenas quero destacar que essa visão exemplifica o caráter do conhecimento da propriedade que tentei descrever. Os antropólogos que afirmam que a propriedade deve ser analisada apenas por seus fins políticos estão tentando criar uma distância entre o conhecimento antropológico e jurídico revertendo a direção dos meios e fins legais e, portanto, evidenciando seus próprios meios antropológicos (juristas podem valorizar os meios enquanto os antropólogos se concentram nos fins). Esses antropólogos não estão descrevendo, tanto quanto estão transformando os meios legais em seus próprios meios. Antropólogos que afirmam que seu interesse não é o de descrever o conhecimento jurídico, mas apresentar uma crítica dos seus efeitos, estão demonstrando, em outras palavras, que os meios podem apenas ser transformados em outros meios (cf. Miyazaki 2004).

Dessa perspectiva, existe talvez uma razão pela qual a antropologia do direito tem sido há muito o espaço de debates importantes e apaixonados sobre o método etnográfico (Bohannan 1967; Gluckman 1965; Moore 1969; Nader 1972). Ao tomar as reversões de meios e fins como o limite epistemológico para a antropologia da propriedade eu estou propondo que antropólogos voltem a assumir os meios da antropologia como o projeto central de uma antropologia do direito.

Referências

- ACKERMAN, B.A. 1977. *Private property and the constitution: an essay in philosophy, economics, and the law of just compensation*. New Haven: Yale University Press.
- AGAMBEN, G. 2000. *Means without end: notes on politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ALEXANDER, G.S. 1997. *Commodity and propriety: competing visions of property in American legal thought 1776-1970*. Chicago: University Press.
- ATIYAH, P.S. & R.S. Summers 1987. *Form and substance in Anglo-American law: a comparative study of legal reasoning, legal theory, and legal institutions*. Oxford: Clarendon Press.
- BAILEY, M.J. 1992. Approximate optimality of Aboriginal property rights. *Journal of Law and Economics* 35, 183-98.
- BATTAGLIA, D. 1990. *On the bones of the serpent: person, memory, and mortality in Saarl Island society*. Chicago: University Press.
- BIAGIOLI, M. 2004. Documents of documents: scientists' names and scientific claims. *Political and Legal Anthropology Review* 27: 2.
- BLACK, H.C. 1990. *Black's law dictionary*. (Sixth edition). St Paul, Minn.: West Publishing.
- Bohannan, P. 1967. *Law and warfare: studies in the anthropology of conflict*. Garden City, N.Y.: Natural History Press.
- BORNEMAN, J. 1997. *Settling accounts: violence, justice, and accountability in postsocialist Europe*. Princeton: University Press.
- BROWN, M.F. 2003. *Who owns native culture?* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Callon, M. 1998. Introduction: the embeddedness of economic markets in economics. In *The laws of markets* (ed.)
- CALLON, M. 1998. Introduction: the embeddedness of economic markets in economics. In *The laws of markets* (ed.) M. Callon, 1-57. Oxford: Blackwell Publishers.
- COHEN, M.R. 1927. Property and sovereignty. *Cornell Law Quarterly* 13, 8-30.
- CONLEY, J. & W.M. O'Barr 1998. *Just words: law, language and power*. Chicago: University Press.
- COOMBE, R.J. 1998. *The cultural life of intellectual properties: authorship, appropriation, and the law*.
- DURHAM, N.C.: Duke University Press. Crook, T. n.d. *Kim Kurukuru: an anthropological exchange with Bolivip, Papua New Guinea*. Unpublished manuscript.
- DEMSETZ, H. 1967. Toward a theory of property rights. *American Economic Review* 57, 347-59.
- DEWEY, J. 1941. My philosophy of law. In *My philosophy of law: credos of sixteen American scholars*, 71-85. Boston: Boston Law Book Co.
- _____. 1998a. The place of habit in conduct. In *The essential Dewey, vol. 2: Ethics, logic, psychology* (eds) L.A. Hickman & T.M. Alexander, 24-9. Bloomington: Indiana University Press.
- _____. 1998b. Valuation and experimental knowledge. In *The essential Dewey, vol. 2: Ethics, logic, psychology* (eds) L.A. Hickman & T.M. Alexander, 272-86. Bloomington: Indiana University Press.
- DUKEMINIER, J. 2002. *Property*. Chicago: The BarBri Group.
- _____ & J.E. Krier 2002. *Property*. (Fifth edition). New York: Aspen Law & Business.
- ELLICKSON, R.C. 1991. *Order without law: how neighbors settle disputes*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- FORTUN, K. 2001. *Advocacy after Bhopal: environmentalism, disaster, new global orders*. Chicago: University Press.
- FRANK, J. 1930. *Law and the modern mind*. New York: Tudor Publishing Company.
- GLUCKMAN, M. 1965. *The ideas in Barotse jurisprudence*. New Haven: Yale University Press. Goodwin, C. & A.
- GOODWIN, C. & A. DURANTI. 1992. Introduction. In *Rethinking context: language as an interactive phenomenon* (eds) A. Duranti & C. Goodwin, 1-42. Cambridge: University Press.
- GOODY, J. 1962. *Death, property and the ancestors; a study of the mortuary customs of the LoDagaa of West Africa*. Stanford: University Press.
- GREENHOUSE, C. 1986. *Praying for justice: faith, order and community in an American town*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- HALE, R.L. 1923. *Coercion and distribution in a supposedly non-coercive state*. Political

Science Quarterly 38, 470-94. Hann, C.M. (ed.) 1998. Property relations: renewing the anthropological tradition. Cambridge: University Press.

HANN, C.M. (ed.) 1998. Property relations: renewing the anthropological tradition. Cambridge: University Press.

HEIDEGGER, M. 1977. The question concerning technology and other essays (trans. W. Lovitt). New York: Harper & Row.

HIRSCH, S.F. 1998. Pronouncing and persevering: gender and the discourses of disputing in an African Islamic court. Chicago: University Press.

HOEBEL, E.A. 1954. The law of primitive man: a study in comparative legal dynamics. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

HOHFELD, W.N. 1913. Some fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning. Yale Law Journal 23, 16-59.

_____. 1917. Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning. Yale Law Journal 26, 710-70.

HOLMES, D.R. & G.E. MARCUS forthcoming. Re-functioning ethnography: the challenge of an anthropology of the contemporary. In Handbook of qualitative research (eds) N. Denzin & Y. Lincoln. (Third edition). Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications.

JAMES, W. 2000. What pragmatism means. In Pragmatism and classical American philosophy: essential readings and interpretive essays (ed.) J.J. Stuhr, 193-202. New York: Oxford University Press.

KAHN, P.W. 1999. The cultural study of law: reconstructing legal scholarship. Chicago: University Press. Kalinoe, L.K. 1999. Water law and customary water rights in Papua New Guinea. Papua New Guinea: Law Faculty Publication Unit.

KELSEN, H. 1941. The law as a specific social technique. University of Chicago Law Review 9, 75-97.

LATOURET, B. 1990. Drawing things together. In Representation in scientific practice (eds) M. Lynch & S. Woolgar, 19-68. Cambridge, Mass.: Massachusetts Institute of Technology Press.

_____. 2004. Scientific objects and legal objectivity. In Law, anthropology, and the constitution of the social: making persons and things (eds) A. Pottage & M. Mundy, 73-114. Cambridge: University Press.

LEACH, J. 2003. Creative land: place and procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea. New York: Berghahn Books.

LLEWELLYN, K.N. 1931. Some realism about Realism: responding to Dean Pound. Harvard Law Review 44, 1222-64.

_____ & E.A. Hoebel 1941. The Cheyenne way. Norman: University of Oklahoma Press. Lynch, M. 1993. Scientific practice and ordinary action: ethnomethodology and social studies of science. Cambridge: University Press.

LYNCH, M. 1993. Scientific practice and ordinary action: ethnomethodology and social

- studies of science. Cambridge: University Press.
- MALINOWSKI, B. 1972 [1934]. Introduction. In *Law and order in Polynesia* (ed.) H.I. Hoggbin, xvii-lxxii. New York: Cooper Square Publishers.
- _____. 1984 [1926]. *Crime and custom in savage society*. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Maurer, B. 2003. Comment: got language? Law, property, and the anthropological imagination. *American Anthropologist* 105, 775-81.
- _____. 2004. The ends of ethical practice: due diligence and 'reasonable man' offshore. Paper delivered at The Practice of Law and Development Conference, Cornell University, 20 April.
- MERRY, S.E. 1990. *Getting justice and getting even: legal consciousness among working-class Americans*. Chicago: University Press.
- MERTZ, E. 1996. Recontextualization as socialization: text and pragmatics in the law school classroom. In *Natural histories of discourse* (eds) M. Silverstein & G. Urban, 229-49. Chicago: University Press.
- MIYAZAKI, H. 2004. *The method of hope*. Stanford: University Press.
- Moore, S.F. 1969. Introduction. In *Law in culture and society* (ed.) L. Nader, 337-48. Chicago: Aldine Publishing.
- _____. 1978. *Law as process: an anthropological approach*. London: Routledge & Kegan Paul.
- _____. 2001. Certainties undone: fifty turbulent years of legal anthropology, 1949-1999. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 7, 95-116.
- MUNDY, M. 2004. Ownership or office? A debate in Islamic Hanafite jurisprudence over the nature of the military 'fief', from the Mamluks to the Ottomans. In *Law, anthropology, and the constitution of the social: making persons and things* (eds) A. Pottage & M. Mundy, 144-65. Cambridge: University Press.
- NADER, L. 1972. Up the anthropologist: perspectives gained from studying up. In *Reinventing anthropology* (ed.) D. Hymes, 284-311. New York: Pantheon.
- PARKER, K. 2003. The history of experience: on the historical imagination of Oliver Wendell Holmes, Jr. *Political and Legal Anthropology Review* 26: 2, 60-85.
- PHILIPS, S.U. 1998. *Ideology in the language of judges: how judges practice law, politics and courtroom control*. New York: Oxford University Press.
- PICKERING, A. 1997. Concepts and the mangle of practice: constructing quaternion. In *Mathematics, science, and postclassical theory* (eds) B.H. Smith & A. Plotnitsky, 40-82. Durham, N.C.: Duke University Press.
- POTTAGE, A. 2004. Introduction: the fabrication of persons and things. In *Law, anthropology, and the constitution of the social: making persons and things* (eds) A. Pottage & M. Mundy, 1-39. Cambridge: University Press.
- _____ & M. Mundy (eds) 2004. *Law, anthropology, and the constitution of the social: making persons and things*. Cambridge: University Press.

- POUND, R. 1910. Law in books and law in action. *American Law Review* 44, 12-36. Rabinow, P. 1996. *Essays on the anthropology of reason*. Princeton: University Press.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1952. *Structure and function in primitive society, essays and addresses*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- RILES, A. 2000. *The network inside out*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- _____.2001. Encountering amateurism: John Henry Wigmore and the uses of American formalism. In *Rethinking the masters of comparative law* (ed.) A. Riles, 94-126. Oxford: Hart.
- _____.2004a. Real Time: Unwinding technocratic and anthropological knowledge. *American Ethnologist* 31: 3, 1-14.
- _____.2004b. Introduction. In *Documents: artefacts of modern knowledge* (ed.) A. Riles. Special issue of *Political and Legal Anthropology Review* 27: 2.
- _____.2004c. Taking on technology: a new agenda for the cultural study of law. *Yale Journal of Law and the Humanities* 16, 269ff.
- _____.n.d. Making white things white: an ethnography of legal knowledge. Unpublished manuscript.
- ROBERTS, S. 1979. *Order and dispute: an introduction to legal anthropology*. Oxford: Martin
- ROBERTSON. Rosaldo, M.Z. 1980. *Knowledge and passion*. Cambridge: University Press.
- ROSE, C.M. 1994. *Property and persuasion: essays on the history, theory, and rhetoric of ownership*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- ROSEN, L. 1989. Islamic 'case law' and the logic of consequence. In *History and power in the study of law: new directions in legal anthropology* (eds) J. Starr & J. Collier, 302-19. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- SILVERSTEIN, M. & G. URBAN 1996. The natural history of discourse. In *Natural histories of dis- course* (eds) M. Silverstein & G. Urban, 1-20. Chicago: University Press.
- SOTO, H. 2000. *The mystery of capital: why capitalism triumphs in the West and fails everywhere else*. New York: Basic Books.
- STRATHERN, M. 1981. Culture in a netbag: the manufacture of a subdiscipline in anthropology. *Man* (N.S.) 16, 665-88.
- _____. 1991. *Partial connections*. Savage, Md: Rowman & Littlefield.
- _____.1995. *The relation: issues in complexity and scale*. Prickly Pear Pamphlet 6.
- _____. 1999. *Property, substance and effect: anthropological essays on persons and things*. London: Athlone Press.
- _____.2004. Social property: an interdisciplinary experiment. *Political and Legal Anthropology Review* 27: 1, 23-50.
- SUMMERS, R.S. 1982. *Instrumentalism and American legal theory*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

- TSING, A.L. 1993. *In the realm of the diamond queen*. Princeton: University Press.
- VALVERDE, M. 2003. *Law's dream of a common knowledge*. Princeton: University Press.
- VERDERY, K. 1996. Post-1989 intellectual cooperation and intellectual property rights: a Romanian case. *Eastern European Politics and Societies* 10, 328-32.
- _____.1998. Property and power in Transylvania's decollectivization. In *Property relations: renewing the anthropological tradition* (ed.) C.M. Hann, 160-80. Cambridge: University Press.
- WEINER, J.F. 1991. *The empty place: poetry, space, and being among the Foi of Papua New Guinea*. Bloomington: Indiana University Press.
- WEST, C. 1989. *The American evasion of philosophy: a genealogy of pragmatism*. Madison: University of Wisconsin Press.
- WINNER, L. 1977. *Autonomous technology: technics-out-of-control as a theme in political thought*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- YNGVESSON, B. 1993. *Virtuous citizens, disruptive subjects: order and complaint in a New England court*. New York: Routledge.

Notas

- 1 Nota de tradução: o sentido de “objeto encontrado” aqui se aproxima de uma ideia de objeto não constituído pela análise, mas um objeto que em certo sentido já estava dado. A expressão vai aparecer em diversos momentos no artigo com esse sentido.
- 2 Nota de tradução: a opção aqui foi a de traduzir ownership como posse, ainda que o sentido técnico, mais precisamente, diga respeito a um direito de posse ou de possuir, um domínio sobre a propriedade.
- 3 Existe um considerável corpo de trabalhos etnográficos sobre linguagem jurídica (i.e. Conley & O'Barr 1998; Hirsch 1998; Philips 1998), assim como sobre as perspectivas dos “litigantes” comuns sobre a prática jurídica (i.e. Greenhouse 1986; Merry 1990; Yngvesson 1993); antropólogos também fizeram importantes contribuições introduzindo a audiência Euro-Americana no debate da jurisprudência Islâmica, largamente ignorada pelos juristas do direito comparado (i.e. Mundy 2004; Rosen 1989). O próprio conhecimento jurídico tem sido estudado etnograficamente por numerosos pesquisadores da ciência (e.g. Latour 2004; Valverde 2003).
- 4 O trabalho de campo focou minha atenção no modo como os juristas regularmente tratam os documentos e instituições como actantes de uma ordem singular (Latour 1990; Lynch 1993). Eu vou representa-los como tais aqui.
- 5 Salvo indicação em contrário, minha discussão é limitada a teoria e prática jurídica norte americana. Todas as referencias “aos especialistas”, ou “operadores do direito”, desse modo, devem ser interpretadas como se referindo aos teóricos jurídicos americanos
- 6 Esse artigo é limitado à parte do meu trabalho de campo nos Estados Unidos. Para discussões sobre a parte no Japão ver Riles 2004a and Riles n.d.

7 O estudante se refere aqui aos “manuais” produzidos por editoras comerciais como resumos de estudo para os estudantes de direito. Esses manuais sumarizam a “doutrina” e auxilia o estudante em como aplica-la naquilo que é chamado de exame simulado – um exame em que os estudantes são apresentados a um padrão de fatos hipotéticos e se espera que detectem a questão jurídica relevante e analisem-na nos termos da doutrina. Para um exemplo ver Dukeminier (2002)

8 Douglas Holmes e George Marcus (no prelo) recentemente sugeriram que o desafio da etnografia contemporânea “envolve a delimitação do um fenômeno para ser estudado”, um desafio melhor alcançado por meio da atenção às “estruturas de análise compartilhadas” entre antropólogos e seus sujeitos-colaboradores:

A crítica etnográfica contemporânea se orienta por meio da imaginação de especialistas nativos – por meio daquilo que chamamos de etnografia.... Não se trata de uma etnografia das culturas de elite, mas ao contrário, trata-se de um acesso para a construção de um imaginário para o trabalho de campo que só pode ser modelado por meio de alianças com quem faz o conhecimento visionário, quem já está na cena ou dentro dos limites do campo (referência omitida).

No meu segundo ano como professora de direito de propriedade, eu estruturei o curso para gerar dados sobre essa questão. Contratei um dos estudantes que se destacaram no primeiro ano do curso como um “professor assistente” com a responsabilidade de frequentar as aulas todos dias, encontrar individualmente com os estudantes e me fornecer feedbacks semanais das minhas exposições do material e das reações dos estudantes, bem como as suas próprias reações. As duas questões do exame final, incluindo em particular, um ensaio discutindo alguns casos à luz da citação de Kelsen, que foi a primeira epígrafe desse artigo, forneceram-me informações sobre as reações individuais. Eu também consultei extensivamente outros pesquisadores da propriedade e outros professores de direito sobre o tema desde artigo (quero agradecer particularmente o Professor Kunal Parker da Faculdade de Direito Cleveland Marshall)

9 Nota de tradução: Opiniões judiciais nos Estados Unidos referem-se tanto a pareceres jurídicos, como a textos escritos por juízes explicando o fundamento da decisão do tribunal sobre um caso, como aparece no artigo. Essas publicações podem ser divididas em: opinião majoritária, que expõe os fundamentos que prevaleceram nos votos da maioria dos juízes constituindo a decisão, opinião concorrente (*concurring opinion*) em que um ou mais juízes, mesmo que alinhados ao resultado de um julgamento, o fazem a partir de razões divergentes, e opinião dissidente (*dissenting opinion*) em que um ou mais juízes expõem as razões pelas quais não concordam com a decisão da maioria.

10 51 Cal. 3d 120 (1990) [Nota de tradução: essa indicação se refere ao número do processo no tribunal no tribunal em que foi julgado (Suprema Corte da Califórnia)].

11 “Squibbing” é uma prática comum nas faculdades de direito de extrair, sumarizar e rerepresentar os fatos de um caso ou um argumento de um artigo acadêmico de modo a torna-lo relevante para outro problema analítico. Nos livros didáticos das faculdades de direito muitos casos atuais são ‘squibbed’, - sumarizados em um parágrafo ou mais, frequentemente como fatos hipotéticos ou padrões de fatos, sem nenhuma citação ou atribuição, que colocam questões a serem respondidas pelos estudantes. Squibbing’ is the standard practice of excerpting, summarizing, or restating the facts of a case or the point of an academic article so as to render these relevant to another analytical problem. In law school textbooks, numerous actual cases are ‘squibbed’ – summarized

in a para- graph or more, often as hypothetical facts or patterns that pose questions for the students to answer and without attribution or citation.

12 O dicionário jurídico Black define doutrina simplesmente como “uma regra, princípio ou princípios do direito (Black 1990: 481)

13 As páginas que precedem o caso Moore no livro didático concentrava-se na propriedade sobre a pessoa, ou no “direito de publicidade”, uma doutrina do direito de propriedade que concede aos famosos, interesses de propriedade em sua imagem, semelhança, identidade e, portanto, uma causa de ação contra pessoas que os imitam sem sua permissão (Dukeminier & Krier 2002: 77-9).

14 Nota de tradução: “fact patterns” no direito norte americano pode ser definido como um resumo ou descrição dos acontecimentos importantes em um caso.

15 842 S.W. 2d 588 (Tenn. 1992) [Essa indicação se refere ao número do processo no tribunal em que foi julgado (Suprema Corte do Tennessee)]

16 Nos Estados Unidos a educação jurídica pode ser realizada no segundo nível de graduação. Desse modo, todos os estudantes cursam outras disciplinas no primeiro nível.

17 Nota de tradução: A ideia de hipotético aparece como uma ferramenta didática para explicar um caso ou um princípio jurídico e suas consequências. O hipotético funciona a partir de uma variação/ modulação do padrão de fatos sobre os quais se discute um mesmo princípio jurídico.

18 “A relação entre duas ordens de fenômeno que se informam mutuamente para compreender um todo maior é absolutamente central para noção de contexto” (Goodwin & Duranti 1992: 4). Se nos termos de Goodwin e Duranti um objeto etnográfico e seu contexto existem em um tipo de relação de figura-fundo (1992: 9), aqui a figura já contém dentro de si sua própria relação de fundo-figura. Eu uso o termo “estética” no sentido de Marilyn Strathern, como o “poder de persuasão da forma, a elicitação dos sentidos de adequação” (1991: 10), ao contrário do sentido kantiano da noção de estética como beleza prevalecente na antropologia da arte. Eu discuti essa categoria em maior extensão em Riles (2000)

19 Embora essa linha de argumente represente a posição majoritária na academia, outros pesquisadores da propriedade tomam os argumentos antropológicos para um propósito muito diferente. Alguns dos muitos exemplos incluem os trabalhos de Bruce Ackerman (1977), Rosemary Coombe (1998) e Paul Kahn (1999)

20 Eu estou dizendo isso como uma descrição etnográfica e não uma crítica do conhecimento jurídico. Eu elaborei sobre a eficácia da estética do amadorismo no conhecimento jurídico em outro contexto (Riles 2001).

21 Cal. 3d 120, 105-06 (1990) (Mosk, dissenso) [Nota de tradução: essa indicação se refere ao número do processo no tribunal (Suprema Corte da Califórnia), e ao documento que contém a opinião].

Recebido em 24 mar. 2017.

Aceito em 6 jul. 2017.

Caderno de imagens

Caderno de Imagens: ATL



Foto: Edgar Corrêa Kanaykô

“A certeza da herança que nós indígenas vamos deixar para os filhos é a luta” (pensamento xacriabá)

Este caderno apresenta imagens do Acampamento Terra Livre - ATL, ocorrido em Brasília, de 24 a 28 de abril de 2017, em sua décima quarta edição. “Unificar as lutas em defesa do Brasil indígena” era o mote do acampamento em um momento em que a ofensiva contra os índios e seus direitos intensifica-se na mesma proporção em que os ruralistas vão concentrando mais poder no Legislativo e no Executivo.

As delegações indígenas superaram as expectativas. Eram esperadas entre 1,5 mil e 2 mil pessoas. Ao final do acampamento, foram estimados 4 mil acampados oriundos de diversos povos e regiões do país. A participação expressiva foi uma resposta contundente dos povos indígenas ao genocídio do qual vêm sendo vítimas e às tentativas de supressão de seus direitos, entre eles o direito as suas terras e aos modos tradicionais de habitá-la e viver.

Durante o ATL, também se deu a articulação de um movimento de mulheres indígenas, com a reunião de lideranças femininas para debater suas pautas. Esse encontro teve ampla repercussão e vem somar com o propósito de fortalecer o protagonismo das mulheres na política indígena.

As marchas pela Esplanada foram momentos intensos. Em especial, a primeira caminhada ocorrida no dia 25 de abril de 2017, quando houve confronto com a polícia, como mostram algumas das fotos. A marcha foi puxada por um grupo de mulheres e contou com vários grupos reunidos, puxados por suas lideranças. Um grupo carregava uma porção de caixões que seriam depositados no lago do Congresso. Carregavam muitas faixas e vinham cantando. Ao final, reuniram-se todos no gramado para abrir uma grande bandeira com o escrito “Demarcação Já”. A violência com que a marcha foi recebida foi mais uma expressão da escalada da violência que vem atingindo o campo e a cidade. Uma indignação geral percorreu o ATL e fomentou a luta, ainda que o governo tenha se mantido de portas fechadas para o diálogo com os Povos Indígenas. O acampamento foi uma afirmação da resistência dos índios a todos os genocídios perpetrados, de Belo Monte à extinção da rede de direitos protetivos. A principal bandeira do ATL foi, como das outras vezes, a da demarcação de terra.

Para narrar um pouco desses dias foram selecionadas fotos de dois fotógrafos indígenas, Edgar Corrêa Kanaykõ e Ray Baniwa, e de dois fotógrafos não indígenas, Fabiano Bechelany e Naiara Demarco. Por suas lentes, é possível captar um pouco da força e da resistência reunidas em Brasília em abril de 2017. Como conta a origem do acampamento, seu nome de batismo e todas as edições, a demanda por uma terra livre e habitada pelos povos e suas redes de relações é o eixo central. Resistir é viver na T/terra, esse sujeito na vida de todos aqueles povos que se recusam a equacioná-la à mercadoria e à destruição. Habitar a terra, lutar por ela, tornando-a livre para humanos e não humanos fazerem dela sua morada e serem por ela constituídos.

Organizadores

Fabiano Bechelany, Júlia Otero dos Santos, Paula Balduino de Melo e Renata Otto Diniz

Biografia dos fotógrafos

Edgar Corrêa Kanaykõ, pertence ao povo indígena Xakriabá, Estado de Minas Gerais. É mestrando em Antropologia pela UFMG. Tem atuação livre na área de Etnofotografia: “um meio de registrar aspecto da cultura - a vida de um povo”. Nas lentes dele, a fotografia torna-se uma nova “ferramenta” de luta para o povo indígena, possibilitando ao “outro” ver com outro olhar aquilo que um povo indígena é.

Fabiano Bechelany, antropólogo, doutor pelo PPGAS/UnB, membro do Laboratório T/terra.

Naiara Demarco, fotógrafa, especialista na área de fotografia documental e retrato, graduanda no curso de Fotografia, no IESB, Brasília, atualmente realizando o curso profissionalizante de fotografia na escola F508, Brasília, DF, sócia-proprietária da empresa Dona Aranha Fotografia Infantil. Vem se especializando também em fotografia autoral, além de voltar sua atenção recentemente para registro e documentação em movimentos sociais, especialmente relacionados a povos indígenas.

Ray Benjamim é Baniwa e trabalha com comunicação e mídias sociais na Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN)

Recebido em 24 mar. 2017.

Aceito em 6 jul. 2017.

Ray Baniwa





Fabiano Bechelany







Naiara Demarco













Edgar Corrêa Kanaykõ











Contato fotógrafos

Edgar Corrêa Kanaykõ: edgarkanaykonbanaykan@gmail.com

Fabiano Bechelany: fabianobechelany@gmail.com

Naiara Demarco: naiara.demarco@gmail.com

Ray Baniwa

Artigos

Juntando os fios das coleções Katxuyana¹ Gathering the threads of the Katxuyana collections

Astrid Kieffer-Døssing

Doutoranda em Antropologia, Aarhus University, Dinamarca

astridkieffer@gmail.com

Resumo

Este artigo investiga coleções museológicas oriundas dos Katxuyana – povo indígena que habita o norte do estado do Pará, no Brasil – e abrigadas em museus na Dinamarca, na Noruega e na Grã-Bretanha. Os objetos que compõem as coleções aqui abordadas foram coletados por duas expedições dinamarquesas realizadas no final dos anos de 1950 que, após serem armazenadas nos museus, acabaram esquecidas tanto por seus curadores como pelos próprios Katxuyana até o ano de 2012, quando foram redescobertas. Este texto baseia-se em meu trabalho com esses objetos, além de materiais de arquivo, fotografias e entrevistas com os Katxuyana e com curadores dos museus. Do ponto de vista teórico, o texto trata coleções como montagens (*assemblages*). Nesta perspectiva, coleções são entendidas como entidades dinâmicas constituídas por componentes humanos e materiais cujas relações estão em constante transformação. Tal aspecto processual é também relevante para compreendermos como os valores das coleções museológicas se alteram com o tempo: a relação entre humanos e objetos nessas montagens influencia o que se julga ter valor. Deste modo, o valor de objetos guardados em museus não é intrínseco a estes mesmos objetos, mas emerge nos momentos e contextos em que eles estabelecem relações com pessoas. Ilustro essa dinâmica com exemplos da construção das coleções Katxuyana como montagens, e de como valores foram e são construídos a partir disso no passado e no presente. Assim, este artigo espera ilustrar de que modo coleções museológicas detêm rico potencial para informar continuamente sobre passado, presente e futuro por meio de sua permanente remontagem (*re-assemblage*).

Palavras-chave: Patrimônio – povos indígenas – coleções museológicas – valores – montagens (*assemblages*).

1 Este artigo baseia-se em minha pesquisa de mestrado intitulada “Re-assembling the Katxuyana collections. An analysis of past, present and possible futures of the Katxuyana collections as assemblages”, desenvolvida no âmbito do programa de mestrado em Sustainable Heritage Management, da Aarhus University, Dinamarca. Uma versão anterior deste texto foi apresentada em um seminário sobre patrimônio brasileiro realizado na Aarhus University em 10 de fevereiro de 2017.

Abstract

This article investigates museum collections from the indigenous Brazilian Katxuyana who lives in the northern part of Pará. The collections figured in the article are kept in museums in Denmark, Norway and Great Britain. The objects were collected during two Danish expeditions in the late 1950s. After the collections were included into museums' storages, they were forgotten by museum curators and Katxuyana alike until 2012, when they were rediscovered. The article is based on my work with the objects, archival material, photos and interviews with Katxuyana and museum curators. Theoretically the article is concerned with collections as assemblages. In this perspective, collections are understood as dynamic entities made up by human and material components whose relations change over time. This processual aspect is also relevant for the article in understanding changing values of museum collections over time. The relation between humans and objects in the assemblages influences what is deemed valuable. Value of museum objects is therefore not intrinsic in the objects, but emerges from the time and place in which they form relations to people. I will exemplify this through examples of constructions of the Katxuyana collections as assemblages and how values were and are constructed in them in the past and the present. Through these examples it is the aim of the article to illustrate how museum collections holds rich potentials to inform about past, present and future through continuous re-assemblages.

Keywords: Heritage – Indigenous peoples – museum collections – values – assemblages

Introdução – montagens patrimoniais e valores cambiantes

“A aparente singularidade dos objetos, quando depositados atrás de uma vitrine ou na reserva técnica de um museu, não nos deve confundir. Sua complexidade deriva do fato que objetos (...) estão sempre em devir (...). Um objeto é melhor entendido como indicador de um processo, mais que de relações estáticas, e este processo é contínuo tanto no museu como em qualquer outro lugar, de modo que há uma série de relações permanentes circundando o objeto e que conectam ‘campo’ e ‘museu’.” (Gosden & Knowles 2001: 4-5)

A citação acima ilustra a abordagem para a pesquisa de coleções que adotei quando, durante um período de estágio no outono de 2015, e escrevendo minha dissertação de mestrado ao longo da primavera de 2016, estudei as coleções oriundas dos índios Katxuyana no Nationalmuseet (Museu Nacional da Dinamarca, em Copenhague), no Moesgård Museum (em Aarhus, também na Dinamarca), no Kulturhistorisk Museum (Museu de História Cultural, em Oslo, Noruega) e no British Museum (Museu Britânico, em Londres). Meu objetivo era investigar essas coleções no passado e no presente, além de compreender como elas são constituídas por relações dentro e fora dos museus, a fim de elucidar como essas diferentes relações e valores afetam as coleções como montagens (*assemblages*). Assumindo esta abordagem, busquei considerar as coleções como espaços

onde distintas temporalidades, localidades, valores, objetos e pessoas são reunidos e, no transcorrer do tempo, entabulam diferentes relações.

Esta perspectiva entende as coleções como entidades dinâmicas que estão, como a citação inicial deste artigo sugere, sempre em devir, mais do que sendo algo fixo. As principais teorias empregadas aqui para investigar este caráter flexível das coleções giram em torno de pensar as coleções como montagens e de refletir sobre a relação entre valores e o patrimônio (*heritage*), aqui exemplificado pelas coleções museológicas.

Olhar para coleções como montagens implica em entendê-las como constituídas não apenas por objetos materiais, mas igualmente por componentes humanos (Macdonald 2009: 118); a montagem, no caso das coleções, será, sempre, construída pelas relações entre esses diferentes componentes. Coleções jamais estão, deste modo, confinadas aos perímetros físicos dos museus; por meio das relações que elas estabelecem com componentes situados em outros espaços, e estendem para além das paredes das instituições museológicas. Uma vez que as relações e os diferentes atores nas montagens mudam no decorrer do tempo, coleções não são entendidas como produtos, mas como processos (Byrne et al 2011: 5; Wingfield 2013: 81). Esses processos perpetuam-se pelo tempo e levam a transformações graduais nas coleções. Trabalhar com coleções, assim, é estar sempre diante de seu constante arranjo e rearranjo (Harrison 2013: 21), tal como será ilustrado, a seguir, por meu trabalho com as coleções Katxuyana do passado e do presente.

Neste texto, utilizo uma definição de patrimônio que não privilegia seus aspectos materiais, tampouco os imateriais. Ao contrário, falar em patrimônio faz referência à mediação de relações entre passado, presente e futuro por meio da cultura material e de performances (Fairclough 2008: 304; Smith 2006: 44). Dito de outra forma, “...o patrimônio não se refere mais ao passado, mas aproveita o poder do passado para produzir o presente e conformar o futuro” (Harrison et al 2008: 1). Isso implica que o patrimônio é algo do passado que permanece significativo no presente em que é exibido². Ainda que funcionários de museus certamente tenham entendimentos variados acerca do que constitui patrimônio cultural, muito do que fazem tais instituições está centrado nos objetos, ou seja, nos aspectos materiais deste mesmo patrimônio cultural. Em certos casos, o entendimento do patrimônio cultural pode divergir substancialmente entre museus e povos indígenas, o que permite a emergência tanto de novas descobertas e discussões, quanto de potenciais conflitos (see Gabriel 2015; Silva & Gordon 2013). No caso das coleções Katxuyana, os quatro museus em que desenvolvi minha pesquisa e esta população indígena ainda estão em processo de mútua aproximação, fazendo com que as divergências e similaridades entre conceitos de patrimônio cultural ainda não tenham sido abertamente enfrentadas.

No cerne do que é o patrimônio encontra-se o conceito de valor. Coisas, lugares e tradições não existem apenas como patrimônio, mas são assim promovidos com base em certa valoração (Petúrsdóttir 2013: 37). Coisas se movem de um domínio de valor (*value-realm*) para outro de modo a ascender ao estatuto de patrimônio (Carman 2010: 82). Com res-

2 Devemos estar atentos a conceitualizações ligeiramente distintas do patrimônio no interior da estrutura de um museu, uma vez que museus são instituições que administram o patrimônio cultural na forma de objetos e estão sujeitos às leis do país em que funcionam. Na Dinamarca, os museus respondem ao Danish Act on Museums no que concerne às suas obrigações quanto às ações de coleta, registro, preservação, disseminação e pesquisa (ver <http://english.slks.dk/english/museum/tasks-of-the-museums/>, acessado em 10 de junho de 2017).

peito à formação de coleções, tais mudanças nos valores podem ser detectadas no campo, durante a aquisição de objetos, assim como no momento em que objetos são oficialmente agregados a uma coleção já no interior dos museus, como será visto adiante. Tais valores não são intrínsecos aos objetos, mas construídos através das relações entre os componentes nas montagens (Satterthwait 2008: 29).

O conceito de valor está intimamente vinculado à ideia das montagens e ao aspecto processual das coleções. O patrimônio não existe, simplesmente; ele é ativamente produzido através de montagens específicas, tal como ocorre com as coleções Katxuyana aqui analisadas. Todavia, da mesma forma que a estrutura das montagens muda, mudam as relações entre seus componentes e, com elas, os valores de uma coleção (Foster 2012: 152).

Em suma, isso significa que uma mesma coleção pode reaparecer em novas montagens em momentos diferentes, com distintas relações entre seus componentes e, assim, com valores diferentes. Esta abordagem acentua o caráter polivalente do patrimônio (Mason 2008: 100) e, ao invés da busca por fixar o sentido dos artefatos, faz emergir seus valores e significados na variedade de distintas remontagens. Espero ilustrar esta dinâmica com minha investigação do processo de formação das coleções Katxuyana em tempos passados, e com sua presente redescoberta e remontagem.

O campo

Os Katxuyana

Os Katxuyana são um grupo indígena de língua Karib, originalmente habitante das margens do Rio Cachorro, município de Oriximiná, Pará, de onde deriva seu etnônimo, composto pela combinação de *Kaxuru* (uma das grafias do termo “Cachorro”) e do sufixo *-yana*, que significa “povo”; desta forma, sua denominação pode ser traduzida como “os habitantes do Rio Cachorro” (Russi 2014: 52). Esta não é, contudo, sua autodesignação, e em estudos mais recentes a comunidade refere-se a si mesma como *Purehno* (Girardi 2011: 90; Grupioni 2009: 14).

Os Katxuyana viviam em relativo isolamento até o começo do século XX, quando iniciaram intercâmbios com outros grupos na região. Este contato expôs os Katxuyana a uma série de doenças contra as quais eles tinham pouca resistência. Nos anos de 1920, uma epidemia de sarampo reduziu drasticamente a comunidade (Russi 2014: 24) e, como resultado desse e de outros fatores, os remanescentes decidiram realocar-se, em 1968, a fim de evitar sua extinção. Um grupo menor moveu-se na direção oeste e vive com os Hixkaryana no Rio Nhamundá, ao passo que a maioria restante rumou para o nordeste, indo viver com os Tiriyo no Rio Paru de Oeste. Estudos antropológicos realizados após esta realocação previram o desaparecimento dos Katxuyana por sua assimilação aos Hixkaryana e Tiriyo. Entretanto, mesmo decorridos anos da mudança, os Katxuyana conservavam o desejo de retornar ao Rio Cachorro. Sua mitologia contém narrativas que fazem referência a sítios específicos localizados nos arredores da bacia do Rio Cachorro (Grupioni 2010), mas o impacto que esses mitos podem ter na formulação do desejo de retornar ao local de origem ainda não foi estudado.

Com efeito, os primeiros Katxuyana voltaram ao Rio Cachorro em fins da década de 1990; outros os seguiram, fundando ali, em 2002 e 2008, respectivamente, as aldeias Santidade e Chapéu. Atualmente, cerca de 400 Katxuyana vivem às margens dos rios Cachorro, Nhamundá e Paru de Oeste (Russi 2014: 23).

Depois de seu retorno, os Katxuyana deram início a um processo de reconstrução de sua identidade cultural, que teve como pontapé inicial o projeto de construção de um *tamiriki*, uma casa comunal redonda, que não era erguida desde a realocação. Os Katxuyana também se envolveram em um projeto chamado “Educação Patrimonial em Oriximiná”, que é conduzido em colaboração com a Universidade Federal Fluminense (UFF) no Rio de Janeiro (Rocha et al 2013). No projeto de educação patrimonial, alunos e professores investigam o patrimônio de suas comunidades por meio de pesquisas, entrevistas e participação na confecção de objetos com os novos conhecimentos adquiridos. O patrimônio, então, se converte em veículo para a memória coletiva, bem como para transmissão de conhecimento e de técnicas.

Redescobrimo as coleções

Durante o processo de reconstrução da *tamiriki*, os Katxuyana fizeram contato com Adriana Russi, antropóloga da UFF e uma das coordenadoras do projeto de educação patrimonial. Estudando o processo de construção da *tamiriki*, Russi inteirou-se da história dos Katxuyana, incluindo as coleções museológicas oriundas deste povo. Ela encontrou referências às coleções Katxuyana que não eram conhecidas ou recordadas nem pelos Katxuyana, e nem pelos pesquisadores e pelos próprios museus europeus. Para os Katxuyana, pesquisadores e museus, o enorme potencial em termos de revitalização cultural, atividades colaborativas e estudos de patrimônio cultural dessas coleções descobertas em 2012 era evidente.

As coleções redescobertas originaram-se de duas expedições dinamarquesas realizadas em meados do século XX. A primeira delas, ocorrida em 1957, foi conduzida por dois etnógrafos amadores, Christen Søderberg and Gottfried Polykrates; a segunda expedição, em 1958-59, juntou o mesmo Polykrates com o então curador do National Museum of Denmark, Jens Yde. Assim sendo, as coleções foram formadas cerca de dez anos antes da migração Katxuyana ocorrida em 1968.

As coleções no Museu Britânico (Reino Unido), no Museu de História Cultural em Oslo (Noruega), no Museu Nacional em Copenhague, e no Moesgård Museum em Aarhus (estes dois últimos na Dinamarca) compreendem aproximadamente 425 objetos numerados, conforme a tabela abaixo³:

Museu Nacional Museum (Copenhague)	Moesgård Museum (Aarhus)	Museu Britânico (Londres)	Museu de História Cultural (Oslo)
215	22	96	92

3 Note que a enumeração dos objetos e a quantidade efetiva de objetos nem sempre coincidem.

As quatro coleções contêm, em geral, o mesmo tipo de objetos, tais como ornamentos corporais, peneiras, potes de cerâmica, cestas de vários tamanhos, arcos, flechas e colares de contas de vidro. As quatro instituições arquivam registros relacionados às coleções, que incluem descrições dos objetos, cartas e informações adicionais como os custos do transporte e da compra de suprimentos, entre outras. Nenhum dos arquivos, contudo, conserva informações detalhadas sobre os contextos de coleta durante as duas expedições.

O Museum of Cultural History disponibiliza fotos e descrições de objetos de suas coleções online. Já o British Museum disponibiliza apenas descrições de objetos, ao passo que os dois museus dinamarqueses não oferecem ao público acesso online às suas respectivas coleções⁴. Entretanto, toda a informação escrita acessível na internet está em inglês (e norueguês) e é, assim, inacessível aos Katxuyana, que não têm o inglês entre as muitas línguas que dominam. Isso significa que as coleções não são facilmente acessíveis nem aos Katxuyana e nem a muitos pesquisadores, uma vez que a proximidade física e/ou o conhecimento das línguas inglesa, dinamarquesa e norueguesa são, até o momento, pré-requisitos para algum contato com elas.

Minha dissertação de mestrado propôs uma combinação de pesquisa (nas coleções e nos arquivos) e entrevistas nos quatro museus mencionados, assim como o exame de um grande número de objetos Katxuyanas abrigados por estas instituições. Também realizei uma viagem de campo à aldeia Katxuyana do Chapéu, levando comigo um livreto contendo fotografias de um número selecionado dos objetos dos museus com o intuito de investigar os potenciais valores e os usos das coleções para os Katxuyana hoje. O livreto mostrava os 22 objetos da coleção do Moesgård Museum, que eu pude manusear pessoalmente e tive tempo para examinar em detalhe. O livreto continha fotografias de cada peça, incluindo detalhes da confecção dos objetos, além da tradução de toda a informação acerca dos artefatos encontrada nos arquivos do museu. Levei, ainda, outro livreto com algumas fotografias de Cristen Sørderberg (ver abaixo): imagens que eu havia previamente selecionado e que mostravam a vida cotidiana em 1957, além de uma festa e vários indivíduos que, eu esperava, poderiam ser reconhecidas pelos atuais Katxuyana como seus parentes. Os livretos foram entregues aos caciques das aldeias Chapéu e Santidade, e cópias físicas e digitais foram também deixadas com o líder da AIKATUK (Associação Indígena Katxuyana, Tunayana e Kahyana).

Por fim, através do contato com familiares de Christen Sørderberg, descobri seu diário e cerca de 200 fotografias da expedição, material até então desconhecido, e que trouxeram imagens que se tornaram fontes preciosíssimas na investigação do curso da primeira expedição dinamarquesa, suas práticas de coleta e seus contatos com os indígenas.

4 Deve-se notar que o Moesgård Museum possui fotografias dos objetos Katxuyana que abriga, acompanhadas de suas medidas e outras observações, material que eles pretendem tornar acessível online. O Museu Nacional (Copenhague) encontra-se empenhado em um vultoso projeto de digitalização de suas coleções, que estarão, no futuro, disponíveis via seu banco de dados virtual.

Passado – de objetos no campo às coleções museológicas Katxuyana

Para entendermos como as coleções Katxuyana se formaram e quais valores tiveram impacto nesta formação, investiguei o processo de coleta em campo, bem como de que maneira os objetos foram convertidos em coleções museológicas. Baseando-me nas coleções, nos arquivos dos museus e no diário de Christen Søderberg, pesquisei fundamentalmente como agências distintas, até então desconhecidas, afetaram a aquisição dos objetos no campo e como os objetos foram transformados para se adequar aos valores estabelecidos pelos museus em meados do século XX.

O impacto das agências

Nos registros que museus produzem sobre suas coleções, os processos de aquisição – e, deste modo, as agências indígenas envolvidas – são com frequência ocultados. Muitos registros não oferecem impressões das negociações de valores, das seleções deliberadas e das limitações quanto ao tipo de objeto coletado em campo, embora tudo isso também afete a maneira como uma coleção é construída. Ademais, sem este material, resta impossível investigar a transformação dos objetos coletados em coleções museológicas. Este era o caso das coleções Katxuyana, até a descoberta do diário de Christen Søderberg. Durante a expedição, diariamente, Søderberg tomava notas em seu caderno, descrevendo os momentos e processos de aquisição, frequentemente com detalhes sobre os materiais e nomes de objetos, às vezes anotando mesmo o nome do parceiro de troca e o que este recebera pelo objeto que cedeu. Este material oferece uma oportunidade única para compreendermos como a coleção se formou em um processo dinâmico de agências ativas e negociações de valor. Da leitura do diário, fica claro que alguns Katxuyana foram bastante ativos no processo de constituição da coleção, já que a avaliação dos objetos não ficou apenas a cargo dos coletores. Dois exemplos demonstram este ponto.

Primeiro, os Katxuyana que participaram do processo de aquisição não aceitavam quaisquer objetos em troca do que cediam (figura 1). Em um caso, Søderberg descreve como ele e Polykrates haviam trazido facões feitos de aço brasileiro; entretanto, tais facões não interessavam aos Katxuyana, que os julgavam sem valor e inaceitáveis nas transações, ao contrário de facões feitos de aço europeu. Os Katxuyana, assim, requisitavam itens específicos para trocar por seus objetos, tais como espelhos, martelos, serras, miçangas e mesmo lanternas à pilha. Se os coletores tinham interesse particular por certos objetos, o mesmo se passava com os Katxuyana.



Figura 1 Agencies of the collecting process.

Segundo, em que pese o fato de as coleções Katxuyana conterem uma grande variedade de objetos, alguns destes artefatos foram intercambiados com certa relutância, como aconteceu com algumas tangas (*aprons*) confeccionadas com miçangas (figura 2). As coleções possuem muito poucos exemplares da vestimenta cotidiana dos homens: braçadeiras e perneiras de folhas. Esses objetos deterioravam-se muito rapidamente e eram, por isso, fabricados quase que diariamente a partir de matérias-primas coletadas na floresta. Por outro lado, a vestimenta feminina, a tanga de miçangas, era diferente, e parece ter sido mais valorizada nas situações de intercâmbio. Em primeiro lugar, as tangas eram feitas de miçangas de vidro que os Katxuyana só podiam obter por meio de trocas; ademais, Søderberg dava, em troca de uma tanga, 12 colheres de miçangas, ao passo que, para a maioria dos outros objetos, apenas $\frac{1}{2}$ ou $1\frac{1}{2}$ colher era oferecida, indicando que as tangas eram valorizadas e só relutantemente intercambiadas; por fim, o processo de confecção destas peças de vestuário femininas demandava bastante tempo em comparação com as vestimentas masculinas. Desta forma, as tangas parecem ter sido mais valorizadas tanto em termos dos materiais utilizados quanto do trabalho investido em sua fabricação, e isso se reflete nas coleções: elas contêm apenas três tangas prontas para o uso (uma de uso adulto e duas para crianças), e uma peça inacabada, ainda no tear.



Figura 2 Apron (Museum of Cultural History).

Esses dois breves exemplos ilustram como a agência de alguns Katxuyaba afetou não apenas o preço de certos objetos, mas também a seleção dos artefatos que hoje compõem as coleções. Apesar de omitidas dos registros oficiais, ações e valores emergem no momento em que os objetos e os registros escritos são analisados paralela e detalhadamente.

Transformação em objetos museológicos

Como mencionado acima, as coisas não existem como patrimônio, mas são antes convertidas em patrimônio em processos ativos de criação e definição, que também transformam os valores dos objetos (Carman 2010: 84). A ação de construir coleções e o modo como são constituídas em novas montagens são, assim, transformação de valores em algo que, nos contextos museológicos, é julgado valioso. Com os objetos, arquivos, diário e fotografias, foi possível traçar alguns dos trajetos por meio dos quais os objetos coletados entre os Katxuyana foram tornados objetos valiosos de museu em meados do século XX. A construção de coleções museológicas hoje pode ser efetuada com base nesses valores (Gabriel 2015: 41-42). Tais valores são, assim, intimamente ligados a tempos e espaços específicos.

No que se segue, forneço dois exemplos de critérios de formação de coleções e transformações de valores a partir das coleções Katxuyana. O primeiro relaciona-se com a maneira como as coleções foram utilizadas para descrever a cultura Katxuyana como uma cultura ainda não afetada pela “civilização” e como, desta perspectiva, os objetos foram

apresentados como exemplos “autênticos” desta cultura. O segundo exemplo ilustra de que forma os objetos coletados foram separados dos membros individuais da comunidade Katxuyana que os produziram e intercambiaram, convertendo-se, assim, em emblemas da cultura deste povo indígena.

A cultura não afetada pela “civilização”

Em meados do século XX, as assim denominadas culturas “primitivas” eram entendidas como puras, mas, tão logo entravam em contato com a “civilização”, convertiam-se em culturas “poluídas” (Gabriel 2015: 42). Antropólogos em museus estavam preocupados com um tipo de “antropologia do resgate”, que buscava documentar essas culturas antes delas desaparecerem ou tornarem-se excessivamente híbridas. Nesta perspectiva, objetos só eram percebidos como valiosos pelos museus desde que fossem “autênticos”. Contudo, quando investiguei e comparei objetos presentes nas coleções com as informações extraídas do material fotográfico e do diário de Christen Sørderberg, surge uma imagem que sugere matizar a ideia de autenticidade. Por exemplo: as coleções contêm apenas um ralador de mandioca (Figura 3), constatação algo desconcertante, uma vez que a mandioca era o principal alimento dos Katxuyana e as coleções abrangem vários outros objetos empregados no processamento desta raiz. É possível sugerir a ausência de outros raladores de mandioca esteja relacionada ao valor da autenticidade como critério para o processo de coleta, nas duas expedições. Pode-se constatar, no diário e nas fotografias de Sørderberg, que os objetos que os Katxuyana já nos fins da década de 1950 usualmente empregavam para ralar mandioca eram placas perfuradas feitas de latas, e não raladores de madeira com pedras incrustadas, como o único ralador que se encontra nas coleções. Em seu diário, Sørderberg menciona como este tipo de ralador era antigo na comunidade:



Figura 3 Manioc grinder (the National Museum of Denmark).

era, inclusive, o único de seu tipo na aldeia em 1957. Da mesma forma, as expedições coletaram apenas bancos de madeira decorados, mas nenhum tronco ou lata, que eram, então, muito mais frequentemente utilizados para sentar, o que também fica evidente nas fotografias e no diário. Ademais, as coleções contêm brocas de fazer fogo, ainda que o diário de Sørderberg deixe entrever que tais instrumentos eram confeccionados apenas para ilustrar que os Katxuyana sabiam fazer fogo sem empregar fósforos, o que eles normalmente faziam. Esses três exemplos indicam que os expedicionários deliberadamente coletavam objetos que enfatizavam ou sustentavam a imagem “pura” da cultura Katxuyana, o que museus julgavam valioso documentar.

Valor representacional

Os objetos coletados no Brasil, adquiridos com certos indivíduos da comunidade Katxuyana, ganharam um novo valor representacional quando foram convertidos em uma coleção museológica. O diário de Sørderberg traz, em várias passagens, os nomes das pessoas que intercambiaram certos itens. Como objetos de museu, contudo, os artefatos foram destacados dos indivíduos específicos e levados a representar a cultura Katxuyana como um todo. Apesar da existência de informações sobre os parceiros de troca, estas são omitidas dos registros oficiais dos museus, figurando apenas no diário de Sørderberg. A coleção de objetos miniaturizados usados como brinquedos, por exemplo, além de uma cesta (Figura 4) e alguns outros artefatos foram trocados por Juventino, chefe da aldeia, mas esta informação nunca foi anotada nos arquivos dos museus. O que interessava e tinha valor para os museus naquele tempo eram materiais, tecnologias e a cultura de sua produção (Krpmotich & Peers 2013: 9), e não os indivíduos que confeccionavam, usavam e, por fim, trocavam os objetos. Isso é particularmente visível no caso das coleções Katxuyana ao compararmos os novos conhecimentos sobre seus processos de formação ao que foi se conhecia aas descrições oficiais dos objetos existentes nos arquivos dos museus.



Figura 4 Basket made the chief Juventino (the National Museum of Denmark).

A inclusão dos nomes dos indivíduos Katxuyana que intercambiaram os objetos poderia lançar luz sobre o processo de coleta e sobre a interação entre os coletores e a comunidade de onde provém os objetos. Alguns homens Katxuyana aparecem com mais frequência no processo de oferecer e trocar objetos para Søderberg e Polykrates em 1957, e os mesmos homens estavam entre os que contavam aspectos da cultura e da sociedade Katxuyana e convidavam Søderberg e Polykrates para caçar, entre outras coisas. Os nomes desses indivíduos, assim, indicam relações sociais mais amplas que afetaram a montagem, e a informação acerca deles permite ver as coleções com uma luz mais matizada.

Pontos

Investigando a formação das coleções Katxuyana no passado, fica claro de que forma diferentes valores e agências afetaram o modo como as coleções foram montadas. Mais do que espelhando a comunidade Katxuyana no final dos anos de 1950, em uma relação de um para um (Satterthwait 2008: 44), as coleções formaram outro tipo de realidade, sujeita a outros valores atribuídos por pessoas de fora da comunidade indígena. Os objetos coletados foram convertidos ao que, à época, era percebido como apropriado e valioso para os museus, tais como artefatos cujo caráter representacional apontava para uma cultura intacta e autêntica. Mas, uma análise mais detalhada desses objetos, das montagens que eles constituíram nas coleções museológicas, e do material escrito – tais como arquivos dos museus e o diário – faz emergir uma imagem muito mais complexa da situação.

Os exemplos apresentados ilustram como, primeiro, certos agentes ativos no Brasil afetaram a coleta e, subsequentemente, a forma como os objetos recolhidos foram transformados em coleções de museus, montagens, através do processo ativo de fazê-los valiosos em seus contextos específicos. Sublinha-se, assim, o fato do patrimônio ser criado por meio da movimentação de objetos de um regime de valor para outro (Carman 2010: 82). Mais que demonstrar uma realidade material diversificada no interior da comunidade Katxuyana, os objetos foram transformados em suporte de autenticidade, ou seja, de “pureza” dos Katxuyana de um modo representacional, destacado de seus produtores e trocadores individuais. Mas, conforme os exemplos ilustram, quando os materiais disponíveis – objetos, arquivos, fotografias – são examinados mais de perto, revelam que os Katxuyana na década de 1950 viviam em um mundo complexo, com uma realidade material muito mais diversa do que a que foi efetivamente coletada. As coleções, entretanto, não deixaram espaço para artefatos que poderiam ter relativizado a imagem construída da comunidade.

Presente – remontando as coleções históricas

Reativação além do museu

Depois do processo de formação das coleções Katxuyana, as peças permaneceram nas reservas técnicas dos museus por muitos anos sem serem exibidas ou pesquisadas. Isso não constitui situação extraordinária, posto que museus não possuem a capacidade

de ativar todas as suas coleções ao mesmo tempo. Contudo, o que torna as coleções Katxuyana singulares é a forma como elas foram reativadas ou remontadas depois de ocultas por cerca de 40 anos. Frequentemente, quando coleções museológicas são reativadas, o museu procura pela comunidade onde os objetos foram coletados. No caso Katxuyana aconteceu o oposto: foi o interesse dos Katxuyana pelas coleções que atraiu a atenção dos museus para as peças ali conservadas. Ao contrário do que se passava em meados do século XX, os museus europeus que detinham coleções Katxuyana estão, hoje em dia, interessados no valor que esses objetos têm para os Katxuyana contemporâneos. O valor que as comunidades conferem às coleções se torna o valor também para os museus. Podemos entender o que se passa da seguinte maneira: se os Katxuyana que vivem atualmente nas aldeias Chapéu e Santidade não tivessem demonstrado renovado interesse pelas coleções, os museus também não valorizariam estas mesmas coleções. Pode-se dizer que, porque as coleções Katxuyana são significativas e valiosas para alguns Katxuyana de hoje, essas mesmas coleções também se tornaram mais valiosas para seus curadores.

Isso ilustra como as coleções constituem montagens de relações entre pessoas e objetos. Relações que não deixam de existir ou se desenvolver, mesmo que as coleções tenham dado entrada nos museus há mais de cinquenta anos. Adultos e velhos Katxuyana, sobretudo, sentem-se relacionados aos objetos coletados mesmo tendo-os descoberto apenas recentemente. É certo que eles também são transformados com as novas montagens constituídas em tempos presentes. Nesse sentido, por meio de suas coleções, museus permanecem conectados não apenas ao passado, mas também ao mundo contemporâneo.

Valor e uso para os Katxuyana contemporâneos

Após a redescoberta das coleções Katxuyana, este povo emergiu como parte de uma remontagem agora no presente. Os objetos reaparecem como valiosos e importantes para os Katxuyana contemporâneos de maneiras que refletem as intenções e desejos correntes na comunidade, e, nas seções que seguem, apresento três exemplos dessas novas mudanças.

Projeto de educação patrimonial

Para os Katxuyana contemporâneos, os objetos das coleções podem ser empregados para distintos propósitos e, assim, acumular diferentes valores. Um dos contextos em que os objetos estão sendo utilizados refere-se ao projeto de educação patrimonial nas escolas das aldeias Chapéu e Santidade. Junto aos professores, os estudantes selecionam um objeto, e pesquisam sua história entrevistando adultos e idosos, assim aprendendo como confeccioná-los; ao final, os estudantes tentam eles mesmos fabricar tais objetos.

Usados neste contexto, os objetos dos museus ganham novos valores e usos distintos daqueles que tinham nas coleções museológicas. Por exemplo: uma das escolas recentemente trabalhou com a cerâmica, um tipo de objeto não mais fabricado pela comunidade, que se utiliza, hoje em dia, de recipientes de alumínio. Por esta razão, apenas alguns mais idosos ainda detêm o conhecimento de como fabricar peças de cerâmica, embora não haja artefatos cerâmicos preservados nas aldeias. Contudo, como as coleções museológicas Katxuyana incluem uma grande variedade de peças de cerâmica (Figura 5), elas poderão ser, potencial-

mente, incluídas no projeto de educação patrimonial – o que poderá acontecer também com outros tipos de objetos, como peneiras, bancos, tangas feitas de miçangas, para citar apenas alguns. A cerâmica Katxuyana não despertou particular atenção por parte dos museus, o que pode ser explicado, segundo Adriana Russi (em comunicação pessoal), pelo fato de que tais artefatos não são tão espetaculares quando comparados às peças cerâmicas de outros grupos. Mas, no momento em que estas peças estabelecerem novas relações com os Katxuyana de hoje, deverão assumir outros valores, distintos daqueles que possuem no interior dos museus. Este exemplo ilustra como o valor de uma coleção é criado por meio das relações entre seus componentes materiais e humanos. A relação entre os atuais Katxuyana e os objetos é muito distinta daquela entre esses mesmos objetos e os curadores dos museus, e esta diferença nas relações afeta as diferenças nos valores.



Figura 5 Pot (British Museum).

Recapturar conhecimentos, habilidades e memórias perdidos

Desde 1968, ano em que os Katxuyana migraram e se adaptaram a novos modos de vida, vários dos objetos guardados nas coleções museológicas não foram mais fabricados, e nem mesmo existem exemplares deles nas comunidades atuais. Isso implica em que a única maneira de os Katxuyana obterem informações sobre tais objetos encontra-se nas coleções dos museus. Esses objetos históricos podem vir a ser empregados no projeto de educação patrimonial; mas eles devem constituir, igualmente, um modo de estimular as memórias dos mais velhos sobre os tempos anteriores à migração. Partilhando suas memórias sobre o passado, os idosos Katxuyana poderão criar diálogos intergeracionais e, assim, elaborar este mesmo passado. Tais diálogos poderão ser iniciados a partir de certos objetos – com histórias a respeito deles, e informações sobre como eram fabricados e utilizados – e se desenvolver em elaborações sobre a comunidade e a cultura Katxuyana anteriores à migração. Tais conversações terão o potencial de recriar a curiosidade entre os jovens em sua busca por investigar o passado e trabalhar ativamente com ele.

Assegurar o futuro

Os dois parágrafos anteriores focalizaram como os velhos, adultos e lideranças Katxuyana poderão utilizar as coleções num movimento entre o passado e o presente. Mas as coleções também possuem valor no processo de revitalização cultural e na garantia de um futuro para os Katxuyana. Os diálogos gerados pelos objetos colecionados estimulam não apenas conversas sobre o passado e elaborações a seu respeito, mas também elicitam considerações, preocupações e esperanças para o futuro dos Katxuyana. Isso fala do potencial que o patrimônio tem não apenas de englobar o passado – ou seja, de onde as pessoas provêm –, mas, igualmente, de desempenhar papel fundamental na definição das trajetórias que as pessoas seguirão no futuro (Smith 2006: 48). Transmitindo o conhecimento sobre os artefatos e sua manufatura, por exemplo, os velhos não só ensinam às novas gerações sobre o passado; eles ativamente se engajam na criação do futuro da comunidade. Quando pessoas fabricam objetos, estão ao mesmo tempo produzindo-se como seres social e fisicamente hábeis (Gosden & Knowles 2001: 18). Isto é, quando os jovens Katxuyana fabricam objetos inspirados pelos artefatos dos museus, ou após pesquisá-los, eles estão se fazendo Katxuyana e alterando os significados do que é ser Katxuyana nos dias de hoje. Vistos em contexto, os objetos dos museus não remetem apenas e tão somente ao passado, mas se convertem em pontes para o futuro (Peers & Brown 2003: 5). Adultos e jovens Katxuyana não estão interessados em viver como seus antepassados, e as coleções históricas nos museus têm potencial para tomar parte na criação do futuro da comunidade.

Pontos

A presente remontagem das coleções Katxuyana é uma criação de novas relações e, assim, de novos valores entre seus componentes materiais e humanos. Ao invés de serem preservados ou mantidos parados no tempo, os objetos históricos dos museus reaparecem em novas montagens contemporâneas. Embora eu tenha privilegiado a reavaliação e o uso das coleções para os atuais membros da comunidade Katxuyana, as entrevistas que realizei com curadores dos quatro museus que visitei mostraram que essas instituições também compreendem as coleções Katxuyana atualmente de modos distintos de seus predecessores. Parece haver, atualmente, muito mais do que no passado, uma mutualidade entre valores, de modo que quando os Katxuyana atribuem valor às coleções, tal feito leva a um aumento no valor que os próprios museus conferem às suas coleções.

As coleções Katxuyana são, deste modo, reativadas por meio da criação de novas relações tanto para os indígenas atuais quanto para os museus. Embora as coleções Katxuyana quase não tenham sido pesquisadas ou exibidas pelos museus, isso não significa que não possam reemergir através da ativação e da remontagem. A remontagem atual é interessante porque se coloca em distintas temporalidades: conecta-se ao passado através da materialidade dos objetos e das memórias por eles elicitadas; conecta-se ao presente, pois os objetos podem ser ativamente empregados pela comunidade hoje, nas escolas ou em contextos mais amplos; e conecta-se, por fim, ao futuro. Assim, as coleções não tratam apenas do passado, mas possuem a capacidade de se movimentar entre diferentes tempos, sendo úteis para que os Katxuyana possam imaginar e, então, criar seu próprio futuro.

Considerações finais

Coleções museológicas não são estáticas, embora os objetos tenham sido coletados no passado e, subsequentemente, preservados em museus. Neste artigo exemplifiquei esta dinâmica com as coleções Katxuyana. Entendidas como montagens, coleções mudam com o passar do tempo, formando novas relações e montagens, e assumindo novos valores. Nestas diferentes montagens, a relação entre componentes materiais e humanos são distintas e as coleções, nesse sentido, podem ser compreendidas como entidades dinâmicas. De modo similar ao que diz a citação reproduzida no início deste texto, os exemplos aqui apresentados buscaram ilustrar como as coleções Katxuyana são também exemplos da história acumulada e das contínuas alterações nos seus valores e significados. Os objetos, assim, não estão fixos, mas em permanente devir, como mostra o exemplo da cerâmica, que pode ser compreendida sob novas formas na relação com um projeto de educação patrimonial.

O passado e o presente são exemplos de distintas montagens das coleções com seus próprios contextos e valores. No final dos anos de 1950 os artefatos foram coletados e agrupados em coleções museológicas em um processo versátil de contato e de negociações de valores, que resultaram na transformação das coisas em objetos patrimoniais no contexto europeu. Onde os valores, no momento da formação das coleções, estavam nas capacidades dos objetos para informar sobre o passado, as montagens atuais usam o passado em elaborações do presente e na imaginação do futuro. Nos dias de hoje, a reconexão entre os Katxuyana e os objetos antigamente coletados compõe uma montagem diferente, na qual a avaliação do significado dos objetos está baseada na presente situação em que os Katxuyana se encontram. As coleções Katxuyana foram formadas para serem expressões fixas de povos e culturas pertencentes ao passado, mas têm se provado componentes vitais na revigoração da cultura e das relações entre os Katxuyana e os museus no passado, no presente e no futuro.

Não abordei diretamente o futuro neste artigo, mas ele se relaciona ao passado e ao presente, e merece, por conseguinte, alguns comentários. Baseado no que foi descoberto acerca do passado e dos novos valores e sentidos que emergem no presente, resta discutir o que acontecerá futuramente com as coleções e com a colaboração entre os museus e os Katxuyana. Em primeiro lugar, ambas as partes têm se alegrado por aprender mais sobre as coleções e sobre o significado que têm os objetos hoje. Os museus receberam cópias do diário e das fotografias de Sørderberg, além de meu próprio trabalho, que se tornaram, agora, parte dos arquivos vinculados às coleções. Tal novidade é útil tanto para documentar a presente reaproximação aos objetos, quanto como fontes para futuras pesquisas e outras iniciativas de colaboração. Espero que no futuro o diário de Christen Sørderberg possa ser traduzido para o português, tornando-se, assim, disponível também para os leitores Katxuyana.

Concretamente, ainda não se pensou para onde ir daqui em diante. Tais projetos demandam longos prazos, assim como dependem de financiamentos externos, devendo, assim, lidar com outras obrigações e projetos desenvolvidos pelos museus. Entretanto, funcionários dos museus por mim entrevistados indicaram a possibilidade de digitalização e de exibição das coleções. A digitalização, ou repatriação virtual, foi mencionada como

um modo de adensar o conhecimento acerca das coleções e de trabalhar com os objetos como patrimônio cultural no contexto contemporâneo. Líderes Katxuyana não fizeram, até o momento, nenhum pedido pela repatriação física dos objetos, mas há considerável interesse em saber mais sobre as coleções. Aqui, um projeto colaborativo de digitalização poderia funcionar como plataforma para partilha de conhecimento e para fazer as coleções acessíveis aos membros da comunidade Katxuyana. Um projeto como este poderia também incluir uma colaboração entre os quatro museus, uma vez que os Katxuyana podem estar interessados em todos os objetos, a despeito de estarem dispersos em diferentes instituições. A possibilidade de promover exposições co-criadas também foi mencionada, embora não tenha emergido nenhum tema ou ângulo de abordagem específico para tais exposições. Se o futuro reserva projetos de digitalização e/ou de exibição, estes irão certamente permitir novas montagens e novos valores para as coleções Katxuyana.

Por meio dos exemplos de montagens destas coleções Katxuyana largamente desconhecidas e pouco utilizadas, este artigo ilustra como coleções etnográficas de museus podem servir como complexas áreas de pesquisa e como importante fator nos estudos sobre patrimônio. Contrariando o que foi melancolicamente previsto por Søderberg depois de sua expedição na companhia de Polykrates, as coleções Katxuyana não se tornaram expressões de um povo desaparecido. Ao invés disso, as coleções e seus objetos, valores e relações, que ultrapassam as paredes dos museus, estão muito vivos em função do renovado contato entre eles, os Katxuyana e as próprias instituições. A força das coleções Katxuyana reside no potencial para a multiplicidade de valores e nos permanentes processos de remontagem em que elas podem ser engajadas. Estas coleções referem-se apenas em parte ao passado, sendo igualmente relevantes para o presente e para o futuro, através das relações condensadas e constantemente desenvolvidas no encontro entre os objetos, os museus e os Katxuyana.

Referências

- Byrne, Sarah, Anne Clarke, Rodney Harrison and Robin Torrence. 2011. "Networks, Agents and Objects: Frameworks for Unpacking Museum Collections". In: *Unpacking the Collection* (eds. Sarah Byrne, Anne Clarke, Rodney Harrison & Robin Torrence). Springer Science+Business Media: New York, pp. 3-26.
- Carman, John. 2010. "Promotion to heritage: How museum objects are made". In: *Encouraging collections mobility – A way forward for museums in Europe* (eds. Susanna Pettersson, Monika Hagedorn-Saupe, Teijmari Jyrkkiö & Astrid Weij). Finnish National Gallery, Erfgoed Nederland & Institut für Museumsforschung, Staatliche Museen zu Berlin, pp. 74-85.
- Fairclough, Graham. 2008. "New Heritage, an Introductory Essay – People, Landscape and Change". In: *The Heritage Reader* (eds. Graham Fairclough, Rodney Harrison, John H. Jameson Jr & John Schofield). Routledge: London & New York, pp. 297-312.

- Foster, Robert J. 2012. "Notes for a Networked Biography: The P. G. T. Black Collection of Oceanic Things". *Museum Anthropology*, vol. 35, issue 2, pp. 149-169.
- Gabriel, Mille. 2015. "Fortiden, fremtiden og det etnografiske museum. Samtidsindsamling, videndeling og medkuratering". In: *Etnografi på museum. Visioner og udfordringer for etnografiske museer i Norden* (eds. Ulf Johansson Dahre & Thomas Fibiger). Aarhus Universitetsforlag: Aarhus, pp. 25-53.
- Girardi, Luisa Gonçalves. 2011. *Gente do 'Kaxuru': mistura e transformação entre um povo indígena karib-guianese*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Gosden, Chris & Chantal Knowles. 2001. *Collecting Colonialism. Material Culture and Colonial Change*. Berg: Oxford & New York, chapter 1: "People, Objects and Colonial Relations", pp. 1-26.
- Grupioni, Denise. 2010. *Katxuyana. Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/en/povo/katxuyana/print> (acesso em 17/01/2017).
- Grupioni, Denise Fajardo. 2009. *Arte visual dos povos Tiriyo e Kaxuyana: padrões de uma estética ameríndia*. São Paulo: Iepe.
- Harrison, Rodney. 2013. "Reassembling Ethnographic Museum Collections". In: *Reassembling the Collection. Ethnographic Museums and Indigenous Agency* (eds. Rodney Harrison, Sarah Byrne & Anne Clarke). SAR Press: Santa Fe, pp. 3-35.
- Harrison, Rodney, Graham Fairclough, John H. Jameson & John Schofield (2008): "Heritage, Memory and Modernity". In: *The Heritage Reader* (eds. Graham Fairclough, Rodney Harrison, John H. Jameson Jr & John Schofield). Routledge: London & New York, pp. 1-12.
- Krmpotich, Cara & Laura Peers, with the Haida Repatriation Committee and staff of the Pitt Rivers Museum and British Museum. 2013. *Haida material heritage and changing museum practice: this is our life*. UBS Press: Vancouver & Toronto, chapter 1: "The Paths Bringing Us Together", pp. 1-46.
- Macdonald, Sharon. 2009. "Reassembling Nuremberg, reassembling heritage". *Journal of Cultural Economy*, volume 2, no. 1-2, pp. 117-134.
- Mason, Randall. 2008. "Assessing Values in Conservation Planning. Methodological issues and choices". In: *The Heritage Reader* (eds. Graham Fairclough, Rodney Harrison, John H. Jameson Jr & John Schofield). Routledge: London & New York, pp. 99-124.
- Peers, Laura & Alison K. Brown. 2003. "Introduction". In: *Museums and Source Communities. A Routledge Reader* (eds. Laura Peers & Alison K. Brown). Routledge: London & New York, pp. 1-16.
- Pétursdóttir, Thóra. 2013. "Concrete matters: Ruins of modernity and the things called heritage". *Journal of Social Archaeology*, volume 13, no. 1, pp. 31-53.
- Rocha, Gilmar, Johnny Alvares & Adriana Russi. 2013. *Educação Patrimonial em Oriximiná – aspectos de um programa de extensão universitária Amazônia brasileira*. Unpublished Portuguese translation of presentation at Séminaire de discussions franco-brésiliennes

sur Amazonie, at Sorbonne University, Paris.

- Russi, Adriana. 2014. *Tamiriki, pata yotono kwama: A reconstrução de uma casa, a valorização de uma cultura e o protagonismo dos ameríndios Kaxuyana às margens do Rio Cachorro (Oriximiná-PA)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro.
- Satterthwait, Leonn. 2008. "Collections as Artefacts. The Making and Thinking of Anthropological Museum Collections". In: *The Makers and Making of Indigenous Australian Museum Collections* (eds. Nicholas Peterson, Lindy Allen & Louise Hamby). Melbourne University Press: Carlton, pp. 29-60.
- Silva, Fabíola A. & Cesar Gordon. 2013. "Anthropology in the Museum. Reflections on the curatorship of the Xikrin Collection". *Vibrant*, 2013, volume 10, no. 1, pp. 425-468.
- Smith, Laurajane. 2006. *Uses of heritage*. Routledge: London & New York, chapter 2: "Heritage as a cultural process", pp. 44-84.
- Wingfield, Chris. 2013. "Reassembling the London Missionary Society Collection". In: *Reassembling the Collection. Ethnographic Museums and Indigenous Agency* (eds. Rodney Harrison, Sarah Byrne & Anne Clarke). SAR Press: Santa Fe, pp. 61-87.

Recebido em 9 maio 2017.

Aceito em 11 jun. 2017.

Tradução
Felipe Vander Velden

Revisão da tradução
Marcos Lanna, Clarissa Martins Lima & Sara Munhoz

As rebeliões do PCC¹

Karina Biondi

Pós-Doutoranda em Antropologia Social

Universidade Federal de São Carlos

Porque fecharam as janelas? Porque não me deixam falar? Porque sou uma espécie de segredo? Sei lá. (...) Achei que ficariam felizes por eu ter achado um modo de falar com eles. Mas não ficaram. A única coisa que posso fazer, e não me deixam. Só querem me deixar nessa escuridão para que ninguém me veja.

Johnny Got His Gun, 1971

Resumo

O Primeiro Comando da Capital (PCC), coletividade originada no interior das prisões paulistas no início da década de 1990, hoje está presente na grande maioria das prisões e zonas urbanas de São Paulo. Em 2006, uma megarrebelião envolvendo 84 prisões, acompanhada pelo que ficou conhecido como “os ataques do PCC”, sinalizou sua dimensão e provocou a reflexão acadêmica acerca desse fenômeno, acompanhada da elaboração de um discurso hegemônico acerca do PCC. Este artigo abordará uma rebelião ocorrida pouco meses antes desses “ataques”, mas também as rebeliões conceituais que os atores nelas implicados promovem frente aos discursos hegemônicos sobre o PCC, aos conceitos comumente utilizados nas ciências sociais e sobretudo nas ideias enraizadas na tradição de pensamento ocidental.

Palavras-chave: Rebelião; Primeiro Comando da Capital; Discursos hegemônicos; Conceitos contra-hegemônicos.

1 Este artigo é o primeiro esforço em reunir, em uma só exposição, os resultados das diversas fases de minha pesquisa. Agradeço ao apoio e acolhida que recebi do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar, um ambiente dedicado ao rigor teórico e metodológico. Agradeço aos professores, colegas e, sobretudo, a Jorge Villela, cuja orientação não só me permitiu como também me incentivou a conferir primazia às formulações dos ladrões, a estabelecer diálogos metodológicos e teóricos com vários ramos da antropologia e a buscar inspirações em outras temáticas a fim de traçar problematizações transversais e colocar questões novas para o tema com o qual trabalho.

Abstract

The First Command of the Capital (PCC) appeared in São Paulo's prisons in the early 1990s and today is present in the majority of penal institutions and urban areas within the State of São Paulo. In 2006, 84 prisons participated of a big riot and it was accompanied by events known as "the PCC attacks". These events showed the dimension of the PCC and incited academic reflections on this phenomena, that resulted in a hegemonic discourse about the PCC. This article is about a rebellion occurred few months before the "attacks" and also about the conceptual rebellions that the prisoners promote against the hegemonic discourses about the PCC, some concepts commonly used in the social sciences and especially the ideas rooted in the tradition of Western thought.

Keywords: Rebellion; First Command of Capital; Hegemonic discourses; Counter-hegemonic concepts.

O nascimento de um discurso hegemônico

O Primeiro Comando da Capital (PCC), coletividade originada no interior das prisões paulistas no início da década de 1990, hoje está presente na grande maioria das prisões e zonas urbanas de São Paulo. Seu crescimento foi acompanhado pela queda acentuada dos homicídios, não só percebida por presos e moradores das regiões que eram consideradas mais violentas, como também mensurada por índices oficiais².

Desde 2004, venho me dedicando ao estudo desse fenômeno, embora na época a existência do PCC não fosse muito difundida. Até 2006, pouco se ouvia falar dele, a não ser nas prisões ou nas periferias de São Paulo. Mas naquele ano, aconteceu o que ficou conhecido como "os ataques do PCC" ou "a megarebelião de 2006". No final de semana do dia das mães, 84 prisões se rebelaram, dez delas fora do Estado de São Paulo, 299 órgãos públicos foram atacados, 82 ônibus foram incendiados, 17 agências bancárias foram alvejadas a bombas. Além disso, 42 policiais e agentes de segurança foram mortos e 38 ficaram feridos. Na segunda-feira, noticiou-se um toque de recolher. Escolas cancelaram as aulas, ônibus deixaram de circular, os comércios fecharam, quase todos voltaram para suas casas. São Paulo parou, diziam. A imagem que expressou o que aconteceu aquele dia foi a da Avenida Paulista, uma das principais vias de São Paulo, vazia.

Essa não foi a primeira grande ação do PCC. Em 2001, 29 prisões se rebelaram simultaneamente, no que foi considerado a maior rebelião prisional até então. O poder público passou, então, a reconhecer a existência do PCC, mas como uma gangue prisional, isolada e sob controle, que não ofereceria perigo à população. No entanto, os acontecimentos de 2006, por suas dimensões, exigiam outro discurso. Especialistas em violência foram chamados a se pronunciar, mas não existiam estudos acadêmicos sobre as radicais transfor-

2 Para se ter uma ideia, em São Paulo, em 1999 foram registrados 117 mortes em uma população de pouco mais de 50 mil presos, enquanto em 2016 foram 14 homicídios dentre mais de 230 mil presos. Em seguida, com a expansão do PCC para territórios extramuros, houve também um declínio acentuado no número de homicídios em todo o Estado de São Paulo (de 123 homicídios a cada 100.000 habitantes em 2001 para 16 a cada 100.000 habitantes em 2014).

mações que haviam acontecido nas prisões na década anterior aos ataques. Dias depois desses ataques, Sérgio Adorno, coordenador do maior centro de estudos sobre violência em São Paulo (NEV – Núcleo de Estudos da Violência), disse em entrevista que estava surpreso com o que acontecera e explicou as razões pelas quais ele não desenvolvia pesquisa em prisões. Disse ele ao Caderno Mais, da Folha:

o que aconteceu foi, sim, surpreendente (...) O problema é que a gente não sabe. Temos pouca informação segura, de análises ou pesquisas, sobre o crime organizado em São Paulo. Por várias razões. A principal é que é muito difícil fazer pesquisas nessa área. Para isso, é preciso entrar dentro do sistema, e isso é difícil. A gente infere essas coisas a partir do que é veiculado pela imprensa e fazendo pesquisa com jovens da periferia. (...) Fiz muita pesquisa em prisões há, mais ou menos, dez ou 15 anos e costumava entrar no sistema penitenciário com muita tranquilidade. Na época, era inimaginável que um professor universitário pudesse ser seqüestrado ou atacado. Hoje é diferente. Uma pessoa como eu virou uma moeda de troca valiosa. (Colombo 2006).

Alba Zaluar, uma das pioneiras nos estudos sobre violência e crime no Rio de Janeiro, lamenta essa lacuna: “Meus colegas nunca fizeram um estudo aprofundado do crime organizado em São Paulo” (Torres 2006).

Um ano após os ataques de 2006, o mesmo Sérgio Adorno publicou um artigo escrito com Fernando Salla, também do NEV. Nele, embora sem revelarem os meios pelos quais conduziram suas pesquisas, os autores argumentam que o sucesso daquele acontecimento foi garantido pela estrutura organizacional do PCC, “mantida por um quadro hierarquizado de ‘funcionários’, disciplinados e obedientes, capazes de executar ordens sem questioná-las” (Adorno e Salla: 9)³. Eventos como o de 2006, para os autores, de efervescência social, serviam para fortalecer vínculos de solidariedade entre os presos e deles com quem estava no mundo exterior da prisão. Mas advertiam: “O que está em jogo são interesses em torno de negócios (...). Não têm projeto político para a construção de uma sociedade democrática; sua concepção de sociedade é tosca”. Por fim, afirmavam que a estrutura do PCC só pôde se consolidar em função do frouxo controle e da falta de rigor na coibição de suas práticas por parte do poder público.

Estrutura hierárquica, fins financeiros, divisão de tarefas, organização empresarial, ausência de ideais democráticos, falta de estado, o problema da comunicação entre prisão e seu exterior. Nascia, ali, um discurso sobre o PCC. Um ano após declarar não existir pesquisas sobre o PCC em andamento, os autores foram capazes de apresentar as características que até hoje sustentam o discurso hegemônico sobre o PCC. As pesquisas ligadas ao NEV que sucederam este artigo só vieram a reforçar, com poucas ou nenhuma variação, essas características. Esse é também o discurso da mídia sobre a “facção que age dentro e fora dos presídios”, como costuma se referir ao PCC. Políticos, à direita ou à esquerda, fazem coro a essa definição. Mas o mais curioso é que essas são as características do PCC com

3 Nos anos seguintes, outros pesquisadores escreveram sobre a megarrebelião de 2006 (Cano e Alvadia 2008; Grimberg 2009; Marques 2010; IHRC e Justiça Global 2011).

as quais agentes de combate ao crime trabalham, não porque se beneficiaram das descobertas dos sociólogos, mas porque foi o resultado de suas investigações. Produção sociológica e investigação policial oferecem, portanto, um só resultado. Num caso e no outro, as características que atribuem ao PCC se aproximam de características que já haviam sido formuladas anteriormente (por acadêmicos, juristas e até pela ONU) para definir “crime organizado”⁴. Nada de novo, portanto, a não ser o enquadramento do PCC em definições previamente (e algumas vezes formal e legalmente) elaboradas.

A partir de outra perspectiva, minha pesquisa, com ênfase etnográfica e em diálogo com teorias antropológicas, apresentou resultados substancialmente diferentes desse discurso hegemônico sobre o PCC. Tendo como principal interesse os problemas formulados pelas pessoas que estão diretamente implicadas na produção do PCC, bem como a forma como buscam solucioná-los (postura consonante com o apelo de Rhodes 2001), mas também atenta aos pontos de vista implicados nessas dinâmicas, minha pesquisa dedicou-se às micropolíticas que estão na base desse fenômeno e que se dão no cotidiano das prisões e periferias de São Paulo. Como resultado, os conceitos formulados a partir do material etnográfico (e não aplicados a ele) mostravam-se rebeldes às noções hegemônicas correntes, oriundas tanto do discurso sobre o PCC quanto das ciências humanas (e constituintes de toda uma tradição de pensamento ocidental). Com efeito, eles foram capazes de realizar algumas rebeliões conceituais.

Neste artigo, retomarei um material etnográfico trabalhado em Biondi (2010) e articularei a análise então realizada com conceitos formulados a partir de pesquisa posterior (Biondi 2014). Se a etnografia realizada no interior das prisões foi capaz de promover rebeliões frente aos discursos hegemônicos a respeito do PCC, a pesquisa conduzida nas ruas oferecem outras possibilidades de sublevação conceitual. Este exercício pretende explorar essas possibilidades, provocando outras rebeliões conceituais no interior daquelas realizadas.

O material etnográfico em questão é uma rebelião ocorrida em 2006, poucos meses antes dos referidos “ataques”, em um Centro de Detenção Provisória (CDP) localizado na Grande São Paulo. Vivenciei *in loco* esse acontecimento e boa parte do material etnográfico apresentado a seguir provém dessa experiência. Entretanto, o que eu era capaz de ver ali e as conexões que meu ponto de vista permitia eram diferentes do que as outras pessoas presentes tinham e faziam. Os preparativos para a fuga, por exemplo, não estiveram em meu campo de visão, bem como o que aconteceu após o retorno dos presos ao pavilhão. No limite, essa rebelião pode ser contada a partir de tantos pontos de vista quanto o número de pessoas que se relacionaram com ela. Nenhum deles ofereceria uma história completa sobre tudo o que ali aconteceu. Para fins de exposição neste artigo, apresentarei relatos que expressam pontos de vista que permitem abordar cinco momentos da rebelião: seu planejamento, a tomada da cadeia, as negociações realizadas no prédio de revista dos visitantes, o retorno dos presos aos pavilhões e minha saída da unidade prisional. Organizando meu material dessa maneira, mais ou menos cronológica, pretendo tornar evidente as diferenças que uma abordagem etnográfica do PCC produz em relação ao discurso hegemônico sobre ele, enfatizando os modos como os *malandros* produzem conhe-

4 Mingardi (2007) apresenta cinco características recorrentes na literatura que aborda “crime organizado”: hierarquia; previsão de lucros; divisão do trabalho; planejamento empresarial; simbiose com o Estado (: 56).

cimento acerca de suas vidas. Como veremos a seguir, a maneira como os presos elaboraram seu plano e empreenderam a fuga é substancialmente diferente da forma como se espera que planejamentos de ordem empresarial, organizacional ou estatal sejam feitos.

Planejamento

De acordo com um dos presos envolvidos na rebelião ocorrida no CDP, assim que um detento ‘lançou a ideia da fuga’, ela foi *abraçada* por seus *companheiros e passou a ser trabalhada, fortalecida, transformada*⁵. Da mesma forma como ocorre com as outras *ideias* que circulam no PCC (mas que também o constituem), a ‘ideia da fuga’ ganhou existência quando manifesta, quando se desprende de seu locutor e tomou um rumo diverso ao dele. Nunca se diz, na *malandragem*, ‘eu tive uma ideia’ ou ‘estava pensando em uma ideia’. As *ideias* não estão ligadas diretamente ao pensamento, formulação ou invenção; elas só existem quando em fluxo pelo mundo, quando compartilhadas. Em fluxo no mundo, a *ideia* da fuga tornou-se, ao mesmo tempo, centro de convergência de forças que disputavam seus rumos e a fonte que oferece direção e confere atributos aos movimentos. Foram meses de planejamento e ensaios ou, como eles dizem, ‘trabalhando e fortalecendo essa ideia’. Nesse processo, a *ideia* se transformava na medida em que mobilizava presos, objetos, estratégias, disposições. Afinal, como enfatiza Barbosa, “a fuga sempre implica ativar relações, pôr alguma coisa em circulação antes de sua realização” (2013: 123).

Se inicialmente o objetivo era a fuga, logo avaliaram que, para alcançá-lo, seria necessário *tomar a cadeia*, ou seja, fazer uma rebelião. Para tanto, objetos deveriam ser acoplados a esse movimento. A primeira providência que tomaram foi a obtenção de quatro armas, uma para cada pavilhão do CDP. O plano era simular, durante um *dia de visita*, o desmaio de um preso. Os outros detentos que participariam da fuga pediriam socorro médico à instituição e renderiam, com a arma, os funcionários que viessem acudir ao preso “desmaiado”. Durante meses, um dos presos simulou o desmaio e os outros ensaiaram o pedido de socorro, a rendição dos agentes, a *tomada da cadeia*. O que ocorreria dali para diante não foi planejado:

- Nós ficamos uns dois meses ensaiando.
- Nossa, sério?
- Sério, ensaiando mesmo. Pra sair perfeito.
- Mas só até pegar o funcionário?

5 As palavras grafadas em itálico referem-se a termos e expressões utilizadas pelas pessoas junto as quais realizei minha pesquisa. Alguns desses termos que exigem conjugação verbal própria à (minha) narrativa descritiva aparecerão sem itálico, por não coincidirem com a maneira pela qual são usados. Serão utilizadas aspas duplas para citações bibliográficas, enquanto as falas de meus interlocutores serão marcadas por aspas simples. As falas citadas foram adequadas às normas do português escrito, com exceção daquelas cuja adequação violaria a estética e as ênfases pretendidas pelos locutores e, assim, descaracterizaria seu modo de expressão. É importante destacar que essas subversões linguísticas adotadas por meus interlocutores não denotam desconhecimento da norma culta, mas preferências estéticas.

- Não, até a enfermaria.
- Mas vocês tinham planejado o que seria depois disso?
- Não.

As ações a serem encaminhadas após a tomada da cadeia seriam pautadas naquilo que encontrariam. Como não era possível prever o que aconteceria, sabiam já que suas ações seriam embasadas no que, naquele momento, era desconhecido, na *situação* que ali se configuraria. Na *malandragem, situação* diz respeito um arranjo de movimentos apreendidos a partir de um ponto de vista, o que indica que se trata de uma estabilização em constante transformação. Ainda assim, essas estabilizações, a composição das *situações*, são essenciais para que avaliações sejam feitas e que decisões sejam tomadas⁶. Nesse sentido, os parâmetros para a definição das ações seguintes dependeriam de novas elaborações de *situações* a partir dos elementos que passassem a se apresentar para essas composições. O imprevisível que se anunciava ali limitava a possibilidade de elaborar *situações* futuras, mesmo por aqueles que tinham mais *visão* (os que melhor percebem a disposição dos movimentos, bem como seus rumos e entrecruzamentos). Sabiam, contudo, que o tempo disponível para definir as próximas ações seria muito curto. Qualquer resultado seria possível, desde o sucesso na fuga até um revide dos funcionários que resultaria em sua morte.

Se as estratégias se encerram ao se deparar com o imprevisível, existe ainda outro fator que não cessa de nelas interferir, que as acompanha como uma sombra e que, a qualquer momento, pode obstruir o objetivo: o acaso. Foi o que encontraram na véspera da data marcada para a execução do plano: o prisioneiro que tanto havia ensaiado seu desmaio ‘foi de bonde’, transferido para outra cadeia. A data da rebelião não poderia mais ser adiada, pois uma das armas que estava em outro *raio* (pavilhão) já havia *caído*, ou seja, havia sido encontrada por policiais em uma *blitz* de rotina. Em suas avaliações, isso aumentava a chance de novos *bondes* e de novas *blitzes* encontrarem as outras armas. Esses dois acasos – a transferência do preso e a perda de uma das armas – exigiam outra elaboração de *situação*, que incluía também a possibilidade de novas *blitzes* e, com isso, a iminência de novos acasos. Com base nessa nova *situação*, avaliaram que restava improvisar e ‘meter o louco’ que, nessas circunstâncias, quer dizer tentar a sorte, arriscar.

Mesmo assim, alguns cuidados foram tomados. Disseram-me que, naquele *raio*, poucos sabiam do plano de fuga, mesmo entre os *faxinas*⁷. Os *faxinas* são os presos, muitas vezes *irmãos* (integrantes do PCC), responsáveis por garantir a adequada circulação de *ideias* na prisão, mantendo um fluxo de *ideias* condizente com a *disciplina do PCC*. Como expus em outros lugares (Biondi 2010 e 2014), mais do que a presença efetiva de seus integrantes, é esse fluxo de *ideias* e a ética (termo que na *malandragem* é intercambiável com *disciplina*) que esse fluxo conforma, que asseguram a existência do PCC em determinada cadeia ou determinada região da cidade. Ainda que os *faxinas* sejam um dos principais responsáveis por assegurar a presença do PCC na cadeia, naquele *raio* muitos deles não foram envolvidos no planejamento da fuga. Isso porque os que trabalharam nesse plano eram, segundo sua própria avaliação, muito desconfiados. Ainda de acordo com eles, a ocultação de in-

6 As dinâmicas pelas quais as situações são elaboradas e transformadas são exploradas mais detidamente em Biondi (2014).

7 Marques (2008) apresenta os dispositivos da faxina e pilotagem como “contra-ataques a um poder (...) que a prisão paulista exerce sobre os corpos dos prisioneiros” (: 290).

formações era um mecanismo de precaução contra eventuais delações, uma tentativa de delimitar o imprevisível e minimizar o aparecimento de acasos. O sucesso daquela fuga não se daria, portanto, em função do motivo pelo qual Adorno e Salla atribuíam o sucesso dos ataques de 2006, a estrutura organizacional do PCC mantida por um “quadro hierarquizado de ‘funcionários’, disciplinados e obedientes, capazes de executar ordens sem questioná-las” (2007: 9). Afinal, os presos empenhados na fuga não estavam obedecendo ordens, mas trabalhando juntos no *fortalecimento* de uma *ideia*. Além disso, como veremos adiante, não havia ali uma linha de comando que estruturava aquelas ações.

A tomada da cadeia

Em um *dia de visita*, por volta das 12h, um dos *irmãos* recebe um telefonema de um integrante do PCC que está no outro *raio*: ‘Já tomamos os funcionários, os funcionários já estão aqui dentro, já tô com a roupa do funcionário, vou sair pra radial. Pega aí também o cara aí. Pega aí’. Em seguida, outro telefonema: ‘Já pegamos a gaiola do meio também. O meio já está tomado. Já estamos com as roupas dos funcionários. Estamos no meio aqui. Falta o de vocês agora, é a hora!’. A tomada do *raio* dois era fundamental para que os outros raios dessem andamento ao seu plano de fuga, pois seriam os prisioneiros do *raio* dois que, em função de sua proximidade, poderiam abrir os dois *chapões* (portões que os prisioneiros teriam que transpassar para sair do prédio dos *raios*).

Um prisioneiro cortou seus próprios lábios com uma lâmina de barbear e simulou (mesmo sem ensaio) um desmaio. Os outros presos, conforme ensaiado, carregaram-no até a porta do *raio* e pediram socorro aos agentes de plantão: ‘P.S.! P.S.^[8]! Tem um preso passando mal!’. O agente abriu a porta e eles saíram do *raio*, carregando o ‘desmaiado’. Conseguiram, então, sair para a *radial*. Como previsto, o funcionário pediu para que retornassem ao *raio* e, como ensaiado, *perrecaram*⁹:

- Não vamos deixar o irmão sozinho, não... Quando o irmão acordar, aí nós deixamos ele, mas antes, não.
- Pode deixar..
- Não vai deixar, senhor. Se acontecer alguma coisa com ele, vou perder a minha cabeça, senhor. O senhor é louco? Não vou deixar, senhor! Pode me quebrar na madeira, senhor, que eu não vou deixar.

Conseguiram, então, convencer o funcionário a deixá-los acompanhar o preso desmaiado até a enfermaria. Com isso, estaria garantida a passagem pelo primeiro portão. Termina aqui o campo das previsões, dos ensaios, dos planos, e entra-se no terreno do imprevisível, onde os presos precisam responder rápida e estrategicamente a cada con-

8 Abreviação de “pronto-socorro”, esta sigla é usada pelos prisioneiros para pedir ajuda médica.

9 *Perrecar* é o mesmo que *arrumar perreco* que, para os presos, significa iniciar alguma confusão, conturbação, tumulto ou discussão.

figuração, a cada *situação* que se formar. Os participantes do PCC, sejam eles *integrantes* do PCC ou *companheiros*¹⁰ (que também mantêm a ideia-PCC viva e a fortalecem) parecem desenvolver constantemente a habilidade de improvisar. O preso melhor sucedido é aquele que consegue reagir adequadamente e com maior rapidez a acontecimentos imprevistos, o que exige certa habilidade de apreender adequadamente as composições que sustentam a *situação* e torna possível traçar estimativas de composições futuras. Esse preso, conforme costumam dizer, ‘tem uma visão’. Essa habilidade confere uma maior segurança quando ele está *metendo o louco*, pois, mesmo que esteja arriscando, confia em sua capacidade de improvisar, do que depende o sucesso na empreitada. Encontrei referências a esta habilidade também como um fator do qual depende o sucesso do *corre*, da ação criminosa que almeja obtenção de bens ou dinheiro. Tal como a prática do boxe descrita por Wacquant, mesmo que o processo de aprendizado seja longo e penoso, na execução (da luta, do roubo ou da fuga) “tudo é mandado por reflexos, em algumas frações de segundo. É que a cabeça está no corpo e o corpo está na cabeça” (2002: 274). Nessa linha, o improviso envolve ao mesmo tempo o domínio do corpo, do discurso, as faculdades sensoriais¹¹ e a capacidade de raciocínio. Corpo, mente e sentidos são, aqui, indissociáveis à construção de uma habilidade que é reativa, mas que também é aprendida, trabalhada, fruto de treinamento, criatividade, imitação, intuição e muita prática.

A primeira situação da ordem das imprevisíveis, que exigiu o primeiro improviso, foi a abertura do *chapão*:

Porque fica um cara do outro lado do chapão. Quando o cara abriu, ele ficou com medo de abrir, tal, porque tinha muita gente... Mas ele abriu, deixou uma brecha. Foi quando enfiei a mão. Aí da mão, enfiei o braço, que aí não tem como fechar mais. Aí o irmão já sacou a arma: ‘É tudo nosso! Cala boca! Pianinho!’ Aí puxamos o funcionário pra dentro, já tiramos a roupa dele...

Antes, ainda, de sair da *radial*, outro imprevisto atravessou a trajetória desses presos: um grupo de visitantes aguardava ao lado de fora do *chapão* para entrar na *radial*, rumo aos *raios* onde seus parentes se encontravam:

- Tem muita visita aqui do lado pra nós sairmos correndo.
- Se visita tomar um tiro, nós vamos nos foder! Caralho!
- Então deixa entrar, vai.
- Disfarça, disfarça!

10 *Companheiros*, anteriormente chamados de *primos*, são os presos que não são *irmãos* mas que ‘correm lado-a-lado com o Comando’, quer dizer, caminham de acordo com sua ética e fortalecem a ideia-PCC, eventualmente mantendo o PCC presente em lugares onde não existem *irmãos*.

11 As faculdades sensoriais, neste caso, não coincidem com sua abordagem biológica. Não é raro ouvir de um preso que está ‘sentindo cheiro de maldade’ ou que diz ser preciso ‘ouvir os instintos’.

Vestidos como agentes, procuraram se comportar como tais e abriram a porta da *radial*:

- Boa tarde.
- Mas você não é preso?
- Pode entrar, senhora, pode entrar.
- Mas eu preciso assinar aqui.
- Não precisa assinar nada, não, senhora. Pode entrar. Faz favor. Entra, entra...
- Eu não sei onde tá meu filho...
- Tá, tá... Entra...

Depois que encaminharam os visitantes, os presos abriram as grades que separam um pavilhão do outro, na *radial*. Foi quando souberam que um *irmão* do *raio 7* havia revelado o plano de fuga para todos os presos do pavilhão:

- O irmão Lucas, do 7, abriu a porta do pavilhão... O pavilhão inteiro, que tava sem visita, saiu pra radial. O único pavilhão de visita que foi tomado era o nosso, porque precisava tomar a frente ali. Aí saiu todo mundo do pavilhão 7. Puta que pariu! Aí os irmãos:
- Volta, volta, volta!
- Aí até os irmãos [do raio 7] voltaram correndo...
- Você não, irmão! Você não! Vamos aê!

Todos os prisioneiros do *raio 7*, portanto, sabiam do plano de fuga. De acordo com os presos que me relataram o plano, essa divulgação colocavam-no em risco. Entretanto, para os *faxinas* do *raio 7*, isso fazia parte da *ética do Comando*, que inclui transparência e a *luta* constante de todos, seja *companheiros* ou *irmãos*, pela *liberdade*. Essa falta de homogeneidade nas decisões e avaliações dos participantes do PCC evidencia as variações na forma como o *Comando* se manifesta, decorrente do que a *malandragem* chama de diferenças de *ritmo*. Isso porque a cada vez que uma *ideia* se manifesta, ela é revestida pelas condições situacionais nas quais ocorre e, por conseguinte, sofre uma variação com relação à manifestação anterior. Isso faz com que até as *ideias* mais gerais, como a *Paz*, a *Igualdade* ou o próprio PCC, recebam as marcas das condições locais de sua manifestação e variem de acordo com essas condições. Às variações apresentadas, os *ladrões* denominam *ritmo*, nome dado também às próprias condições que revestiram a *ideia* e fizeram-na variar. *Ritmo*, assim, diz respeito tanto às condições particulares que se acoplam às *ideias* quanto à variação resultante, que passa ela própria a compor a nova *situação* que pode fazer outras *ideias* variarem.

Entretanto, 'cada lugar tem um ritmo, mas a ética é uma só', advertem os *malandros*. Ainda assim, a falta de homogeneidade nas decisões relacionadas ao plano de fuga indica a

labilidade dessa *disciplina*, se o que se espera é algo semelhante ao que as ciências humanas definem como disciplina¹². Como afirmei anteriormente, na *malandragem*, *disciplina* é um termo intercambiável com ética. Ambos estão intimamente ligados ao modo como os *ladrões* conduzem suas existências: suas relações consigo mesmos e com os outros, seja no que toca o consumo de entorpecentes, uso das palavras, postura diante dos companheiros e de inimigos, atividades sexuais, uso da violência, postura corporal, atividades financeiras. Num ou noutro caso, ela remete sempre ao *certo*. É por isso que, para os *ladrões*, estar *pelo certo* é o mesmo que estar *na disciplina*. Contudo, o *certo* nunca é definido de antemão. Ele é sempre perseguido, estabelecido, expresso por meio de *ideias* e mediante cada *situação*. O *certo* aparece menos como um atributo que pode ser conferido a alguém do que como um método. Nunca se diz que ‘ele é o certo’, mas sim que ‘ele está pelo certo’. Nesse sentido, se o *certo* está mais no método do que no predicativo, isso faz com que, por um lado, um *ladrão* que recorra à violência para resolver as *situações* passe por *errado* (ainda que outros *malandros* considerem que ele estivesse ‘na sua razão’) e, por outro, aquele que resolva tudo nas *ideias* seja considerado como alguém que age *pelo certo* (ainda que defenda uma *ideia* que posteriormente se considera equivocada). Assim, *errado* não é quem não é *certo*, mas quem ‘não corre pelo certo’. E ‘correr pelo certo’ é ‘estar na ética’ ou ‘na disciplina’. No caso da fuga, especificamente, os presos de ambos os raios estavam *pelo certo*, seja por tentarem garantir a *liberdade*, seja por primarem pela *igualdade* (ambas as referências constantes no lema do PCC: *Paz, Justiça, Liberdade, Igualdade e União*).

Havia, ainda, um motivo específico para os que defendiam a circulação restrita da *ideia* da fuga. De acordo com o plano que haviam elaborado, os detentos tentariam ser o mais discretos possível para não serem surpreendidos durante a fuga. A ideia era fugir sem despertar qualquer alarde. Para tanto, eles (ou tantos quantos pudessem) vestiriam as roupas dos funcionários. Nesse sentido, a participação de todos os detentos do raio 7, a movimentação de toda aquela multidão fatalmente chamaria a atenção dos guardas. Ainda que a *igualdade* estivesse sendo prejudicada ao impedirem a participação daqueles detentos na fuga, os presos o faziam em nome do *ideal de Liberdade*, como atitude imprescindível ao sucesso da fuga. Entretanto, isso não os exime de futuras *repercussões*, caso alguém que tenha se sentido prejudicado (não importa se integrante ou não do PCC) decida ‘lançar a ideia’ de que eles ‘não foram de igual’. Mesmo conscientes de que poderiam ser *cobrados*, confiavam em seus motivos, em suas justificativas, em estarem ‘pelo certo’.

Os presos prosseguiram com a fuga, abrindo o outro *chapão*, porta que dava acesso ao exterior do prédio, espaço sem cobertura, cercado por muralhas com guardas armados e que separa o prédio dos *raios* daquele onde as revistas íntimas e de alimentos eram feitas. Este prédio seria também o local do escritório, por onde os presos pretendiam atravessar até o outro lado do prédio, um espaço aberto que antecedia a portaria, também cercado por muralhas com guardas armados. Combinaram formar, ainda na *radial*, grupos de seis presos, que se preparavam para, de dois em dois, com o intuito de não gerar desconfiança nos guardas das muralhas, atravessar esse espaço. Os primeiros seis presos conseguiram

12 A *disciplina do Comando* já foi considerada como um mero deslocamento do panoptismo de uma instituição total, onde quem exerceria a vigilância não seria o corpo de funcionários, mas os próprios prisioneiros, em uma distribuição desigual de poder, no qual o “comando, bem como a união dos presos nessa organização não se dão a partir do interesse coletivo ou da liberdade de associação dos indivíduos, mas sim por meio da ameaça, do medo e da imposição” (Dias 2008: 285).

fugir pela porta da frente, vestidos com uniformes de agentes penitenciários. No entanto, um acaso se impôs ao segundo grupo¹³: a porta do escritório estava fechada. Diante desse elemento que alterava significativamente a *situação* com a qual trabalhavam, os presos não viram outra alternativa senão tentar transpor esse prédio pelo espaço utilizado para revistas dos visitantes. Entretanto, eles foram surpreendidos por tiros disparados pelos guardas das muralhas e pelas portas que os separavam do exterior do prédio fechadas. Esse outro acaso exigia que os presos rapidamente elaborassem outra *situação*, outra estabilização dos movimentos pelos quais transitavam, a fim de sobre ela realizar uma análise, produzir um conhecimento, lançar suas avaliações.

De fato, outra *situação*, bem diferente da que haviam elaborado anteriormente, se configurava. Nenhuma delas, contudo, estava prevista no plano inicial, pois ele não fora elaborado de acordo com procedimentos de planejamento que tomassem a fuga como uma totalidade, composição que incluiria desde a elaboração do plano até a chegada ao esconderijo onde se protegeriam das buscas policiais ou ao menos até a saída da penitenciária. Ao invés da elaboração de um todo ao qual o plano se referiria, próprio de um planejamento empresarial característico das organizações criminosas, os presos previam subsequentes formulações de *situações* com as quais passariam a trabalhar. Com efeito, diante dessa nova configuração, os presos decidiram interromper a fuga e permanecer no prédio das revistas, onde ocorreram as negociações que serão descritas na próxima seção.

Negociações no prédio da visita

Nas ocasiões que exigem negociações entre os presos e os funcionários da instituição, são os *faxinas* ou os *pilotos* que impõem condições aos agentes em benefício de outros detentos, mas que também se responsabilizam pelos atos dos demais presos. Pude verificar esta dinâmica ao longo das negociações travadas durante a rebelião, ocasião cujo desenrolar acompanhei pessoalmente. Eu passava pela revista íntima quando o prédio onde eu me encontrava fora cercado pelas forças policiais como forma de impedir a fuga de prisioneiros que, ali, fizeram alguns funcionários reféns. Nesse episódio, a primeira preocupação dos prisioneiros foi tranquilizar os visitantes que estavam no prédio cercado e garantir sua segurança:

Um rapaz vestido de agente acabou abrindo a porta da cabine onde estávamos e perguntou se havia algum funcionário conosco. Diante da resposta negativa e notando nosso nervosismo, procurou tranquilizar-nos, tentando demonstrar que tinha o controle da situação. Disse que alguns presos tentaram fugir, alguns conseguiram, outros não, e que estava tudo bem, tudo sob controle. Não me lembrava de ter visto aquele agente em minhas visitas anteriores. Cheguei a desconfiar que ele fosse preso, mas seu discurso dava margens para dúvida, e poderia ser facilmente atribuído tanto aos agentes quanto aos presos. Mas minha suspeita foi reforçada quando reconheci um preso vestido

13 Não tive acesso às narrativas de presos do primeiro grupo, que conseguiram fugir.

de agente, andando de um lado para outro, conduzindo alguma situação. Fechamos novamente a porta da cabine e notamos, observando por uma pequena janela próxima ao teto, que havia alguma movimentação incomum também do lado de fora do prédio.

Alguém gritou: “tem funcionário aqui?”, possivelmente se referindo à cabine onde estávamos. Outro respondeu “não, aí só tem visita”. Os homens com roupas de agentes prisionais abriram a porta da cabine, se identificaram como presos, e disseram para que não a fechássemos mais, para não sermos confundidos com funcionários. Isso acabou confirmando minha suspeita: os homens vestidos com uniforme de agentes prisionais eram, na verdade, detentos.

Passamos a entender melhor o que estava acontecendo (...). Fomos orientados pelos presos a nos agrupar fora da cabine, em um canto considerado por eles “mais seguro”, por estar fora do alcance direto de tiros que poderiam vir da janela. (diário de campo, 23/04/2006)

Iniciaram-se as negociações para que os presos que não conseguiram fugir retornassem ao pavilhão. Aparentemente, tratava-se de uma negociação inútil, pois todos – funcionários e detentos – queriam chegar ao mesmo fim: o retorno aos *raios*. Mas os presos precisavam garantir que os agentes das muralhas não atirariam enquanto eles atravessassem o pátio que separava o prédio onde nos encontrávamos e a *radial* que dava acesso aos *raios*. Já os policiais e o diretor do CDP precisavam garantir a integridade física dos funcionários feitos reféns, e que nenhuma arma fosse levada ao interior do pavilhão.

A negociação foi tensa, principalmente porque os policiais ocupavam uma extremidade do prédio enquanto os agentes prisionais ocupavam a outra e, entre eles, não havia consenso sobre como a operação deveria ser conduzida. Enquanto alguns presos conversavam com os policiais, outros conversavam com os agentes. Mas a *ideia* que lançavam tomava formas diferentes na medida em que se agenciava com interlocutores distintos. Quando uns presos transmitiam o resultado da negociação aos outros, constatava-se que as exigências dos policiais eram diferentes das dos agentes. Mesmo o objetivo da negociação (o retorno ao pavilhão) tardou a ser compreendido. Ela só teve início efetivo após um dos presos expressar claramente a *ideia* que já circulava entre os presos que estavam naquele prédio: ‘Senhor, não sei por que isso; a gente só quer voltar pro pavilhão, senhor!’

Na visão dos presos, a ‘ideia foi abraçada’ tanto pelos agentes quanto pelos policiais. A discussão passou a girar, então, em torno da vestimenta, ou da nudez. Os policiais queriam que os presos tirassem toda a roupa para poder voltar ao pavilhão e eles se recusavam, pois alegavam não poder ficar nus diante das mulheres que estavam em visita: ‘Você tá louco? Senhor, tem visita lá, senhor! A gente não pode ficar pelado!’ Queriam também que os agentes, inclusive as femininas, tirassem suas camisetas, o que também foi rejeitado pelos presos: ‘Senhor, elas são agente, mas são mulheres. Não é certo ficar sem roupa, não. Tem que ter um respeito’. Foi proposto, então, que os presos vestissem apenas roupas íntimas, mas eles voltaram a afirmar ‘Mas tem visita lá, senhor!’, como se

fosse óbvio o impedimento e certa a compreensão, por parte dos agentes, da argumentação apresentada¹⁴.

Combinou-se, então, que os presos ficariam sem calças e calçados, mas com camisetas e roupas íntimas, e que as agentes femininas ficariam vestidas. Tentando prever todos os elementos que comporiam a *situação* com a qual lidariam na volta ao pavilhão, os presos pediram para que os guardas das muralhas fossem avisados que os rebelados estariam a caminho do pavilhão e que, portanto, não seria necessário atirar. Ainda assim, para garantir que não seriam executados nesse percurso, usariam os funcionários reféns como escudo, comprometendo-se a libertá-los na chegada à *radial*. Os agentes exigiam, no entanto, a libertação dos reféns.

Diante da dificuldade de se chegar a um acordo, aparentemente decorrente da desconfiança por ambas as partes com relação ao cumprimento das condições que estavam sendo negociadas, um dos presos tentou evocar a responsabilidade que decorre de sua posição política frente aos prisioneiros para tentar ganhar a confiança dos policiais: 'Aqui é o Piloto da Cadeia, é responsa total!' Para esse detento, ele 'deu a ideia', o que não se restringe à transmissão de uma informação, mas à enunciação de palavras que teriam efetividade, que fariam coisas. É notável a forma como os participantes do PCC são cientes do performativo de sua enunciação (Austin 1961), ciência que se manifesta principalmente com a advertência frequentemente proferida: 'cuidado com suas palavras'¹⁵. Ao afirmar que era o 'piloto da cadeia', o preso procurava realçar ainda mais a responsabilidade que ele tinha com relação às suas palavras e que, portanto, bastava a palavra dele para garantir o cumprimento do trato. Isso porque, na posição de 'piloto da cadeia', cabia a ele assegurar a adequada circulação de *ideias* naquela prisão. Afinal, estava em uma posição de *responsa*, atribuída àqueles que demonstram ser 'malandros de responsa'.

Destacam-se na *malandragem* aqueles que, por terem *uma visão*, consigam fazer *repercutir* suas *ideias* e torná-las *fortes*, bem como os que têm o *conhecimento* que permite que elas fluam. Para os *malandros*, o termo *conhecimento* nem sempre tem a ver com a obtenção de informações, a construção de saberes, com a compreensão ou o entendimento de algo. Também não remete, sempre, à separação de um sujeito do conhecimento e um objeto a ser conhecido ou compreendido, implicada na definição apresentada por Lalande (1999). Na maior parte das vezes, na *malandragem*, ter um *conhecimento* é estar conec-

14 Os presos não exibem seus corpos diante das visitantes. Em *dias de visita*, nenhum deles é visto sem camisa, e uma das instruções que devem passar para seus visitantes é tomar extremo cuidado para que nunca sua camiseta seja levantada a ponto de mostrar alguma parte de seu corpo. Isso pode *arrastar* o preso, ou seja, levá-lo a ter seu *proceder* questionado e, em última instância, fazer com que seja *cobrado*. A recíproca, neste caso, também é verdadeira: as visitantes não podem usar vestimentas que deixem seus joelhos ou ombros à vista, bem como roupas justas, transparentes ou decotadas.

15 O cuidado com relação ao correto arranjo das palavras, por sua vez, conduz à escolha das palavras certas, do momento adequado, mediante uma forma (que inclui entonação e disposição corporal) apropriada. Trata-se de um verdadeiro "atletismo de palavras", para usar a expressão criada por Marques (2016: 183) para dar conta do *respeito*, uma prática repleta de teorizações que foi capaz de mudar o cenário das periferias paulistanas. Essa noção de *respeito* está intimamente relacionada com o *ideal de Paz* do PCC e acompanhou a centralidade que o correto manejo das palavras ganhou em detrimento da força física. Muitos dos conflitos que, anteriormente, eram resolvidos *na mão* (por meio da força física), *na faca* ou *na bala* (de armas de fogo) hoje são solucionados por meio de conversas, argumentações, *debates*. Mas as palavras não só substituem a força física como também, e principalmente, são manejadas a fim de evitá-la.

tado a muitos outros *ladrões*, é nutrir relações com um grande contingente de *malandros*. Esse sentido de *conhecimento* está relacionado às conexões estabelecidas de modo a dispor do número mais amplo possível de meios pelos quais se pode fazer as *ideias* fluírem. Diz respeito, assim, a ter conexões que permitam não só levar a *ideia* adiante como, principalmente, conferir um rumo adequado ao movimento que ela carrega. São esses *irmãos*, com *visão* e *conhecimento*, que costumam ocupar posições de *responso* no PCC. Longe de constituírem líderes com poder de mando, os *ladrões* em posição de *responso* são aqueles que têm força para fazer suas *ideias* se alastrarem, *repercutirem* e, por conseguinte, se manterem vivas. Essa capacidade que têm de 'levar as ideias adiante' os mantém com força e, conseqüentemente, os leva às *resposas* como as de 'piloto da cadeia'¹⁶.

Nesse sentido, ao dizer que era o 'piloto da cadeia', alguém de 'responso total', o preso esperava que essas palavras tivessem como efeito a segurança, por parte dos funcionários, de que o trato fosse cumprido, tanto por ele quanto pelos demais presos. Entretanto, os policiais pareciam ignorar o que estava sendo dito, como expressa um dos presos: 'esse seu discurso de Piloto não tá adiantando nada. Eles não tão nem aí pra você. Isso não vale nada pra eles'. Esse preso avaliou que a *ideia* lançada pelo *piloto*, desprendida de seu locutor e conjugada com o *ritmo* do policial, se transformara a ponto de perder tudo o que se buscava, por meio dela, acionar. Isso não quer dizer que os policiais se movimentassem em termos de *ideias* e *ritmos*, mas sim que o preso fez uma leitura da *situação* de acordo com o seu modo de produção de conhecimento.

Após mais algum tempo de negociação, os presos retornaram ao prédio dos pavilhões, levando os agentes reféns consigo e libertando-os logo após a travessia do pátio.

O retorno ao pavilhão

A *radial*, me relataram depois, estava sob controle dos presos, que mantinham outros funcionários reféns e que, assim, puderam abrir tanto as portas que dão acesso aos *raios* quanto aquelas que separam um pavilhão do outro. Ao retornarem a este prédio, um dos *faxinas* se deparou com os registros de água quebrados. Pediu então explicações a um grupo de presos, que argumentaram terem, com isso, colocado fim ao poder dos agentes sobre o fornecimento de água, recorrente objeto de disputa constante. O *faxina* repreendeu-os, afirmando que não poderiam ter feito aquilo. Quando perguntei por que a repreensão, me disseram: 'porque é dano ao patrimônio'. Achei estranho zelarem pelo patrimônio da cadeia, e perguntei: e daí? A resposta, para mim surpreendente, foi: 'dano ao patrimônio não pode, é crime'. Confessei não estar entendendo, e tive como resposta que existe um *salve*, quer dizer, uma orientação do PCC contrária à destruição física das cadeias, para evitar que os *irmãos* sejam encaminhados para prisões com regime mais severo. Vieram-me à mente imagens de cadeias destruídas em rebeliões, e questionei essa informação, obtendo como resposta que as coisas já funcionaram daquele jeito, mas que isso havia mudado. Posteriormente, voltei a ver em noticiários imagens de cadeias destruídas pelos presos, o que mostra que, ao contrário do que a concepção hegemônica sobre o PCC propaga,

16 Piloto foi a nomenclatura utilizada naquela ocasião. Entretanto, há várias outras maneiras de se referir a essas *resposas*: *disciplina*, *geral*, *frente*, *palavra*, *piloto*, *jet*.

salves não são nem ordens e nem leis. Diferentemente, *salves* são *ideias* que geralmente carregam orientações e se diferenciam das outras por terem autoria. Seu autor é o próprio PCC. Entretanto, como *ideias* que são, eles se transformam a cada vez que se manifestam, porque conjugada com o *ritmo* de onde isso ocorre. Em outras palavras, essas orientações mudam de acordo com as *situações* e os efeitos que produzem dependem do resultado de sua incorporação ao *ritmo* local.

Como mencionei anteriormente, aos *responsas* cabe assegurar a circulação adequada de *ideias* na cadeia. Isso muitas vezes implica orientar e dirigir as ações dos presos, defender os interesses deles, mas também responder pelos seus atos frente à administração da prisão. Tais atribuições nem sempre são nitidamente distintas; muitas vezes um simples movimento pode acionar todas elas, como quando alguns *faxinas*, durante a rebelião, impediram que outros presos ferissem funcionários. Ao se deparar com alguns detentos enlaçando um cinto no pescoço de um funcionário, um dos *irmãos* imediatamente os repreendeu, dizendo que nenhum dos funcionários deveria ser ferido: ‘e aê, ladrão? Que porra é essa que vocês estão fazendo? Tão amarrando o cara pelo pescoço?! Vocês tão loucos? Deixa o frango aí, malandro! A cadeia não tá nesse pé, não, caralho!’ Com isso, procurou impedir que certas *ideias*, relacionadas a tortura e morte de funcionários, circulassem na prisão naquele momento. Ao afirmar que a cadeia não estava ‘nesse pé’, alertava que aquelas *ideias* não cabiam ao *ritmo* vigente, que procuravam manter. O preso, então, perguntou se o funcionário estava bem – ‘tá firmão, senhor?’ – e, em seguida, dirigiu-se para outro *irmão*: ‘Aê, irmão? Esses ladrão fazendo essas fitas, pegando o frango pelo pescoço!’ Depois, voltou-se para os detentos que haviam cometido a falha e explicou: ‘nós estamos de frente na porra da cadeia. Qualquer fita que você fizer aqui repercute pra nós. Que setor você está? Que raio?’ Diante da resposta: ‘não estou em setor nenhum, não...’, gritou para outro *irmão*: ‘aê, irmão. Não é nem setor, os caras da população tão dando uma dessas aqui, tão fazendo umas cagadas aê, irmão!’ Diante da *situação* descrita pelo preso, a solução oferecida pelo *irmão* foi restringir o acesso à radial: ‘aê! Quem não for setor, volta pros raios! Aqui só fica os setores e os irmãos! Tem visita no prédio, heim, caralho! Olha a disciplina do Comando!’

A decisão tomada pelo *irmão* de pedir para que todos voltassem para os *raios*, exceto aqueles que estavam *na resposta*, visava evitar atitudes que não fossem orientadas pela *resposta* necessária para o momento. A *resposta*, naquela *situação*, era a de tentar direcionar aquela situação de forma que as consequências fossem as mais favoráveis (ou menos prejudiciais) possíveis. Para tanto, era necessário que os presos que lidariam com essa *situação* fossem homens de *visão*, capazes de mapear as *situações* da melhor forma, perceber a disposição dos movimentos, seus rumos e entrecruzamentos, traçar estimativas de composições futuras. De fato, ao impedirem que o funcionário fosse ferido, os *responsas* evitaram que fossem prejudicados com as consequências da infração, que poderiam ser diretas, na forma de processos penais, mas que também poderiam alvejar toda a população carcerária, na forma de um revide da administração do CDP. Além disso, eles demonstraram à instituição a força de suas palavras e cumpriram com o trato de não ferir os reféns, confirmando que podiam se responsabilizar pelos atos dos outros justamente em virtude de sua *resposta*. Procuraram ainda mostrar que, embora pudessem ter permitido a infração, preferiram impedi-la, mas que a vida de um dos agentes pode depender da força que os outros presos reconhecem nele. Com isso, provaram-se merecedores de certa

confiança por parte dos agentes da instituição. Essa confiança (não em sua benevolência, mas em sua liderança) é fundamental para que eles tenham poder de barganha em seus futuros embates (negociações). Por fim, eles evitaram o aparecimento de uma *ideia* que poderia lhes ser desfavorável: a de que na cadeia sob sua *responso* ocorreu um assassinato sem prévio *debate* e sem o *aval* necessário¹⁷.

Saindo da cadeia

Depois que os presos retornaram ao pavilhão, eu, curiosa, caminhei até a porta que dá acesso ao pátio que fica entre um prédio e outro, localizada no espaço reservado para a submissão das visitas ao detector de metais. Deparei-me com um grupo de policiais do Grupo de Ações Táticas Especiais (GATE), com escudos, capacetes com viseira, portando armas de grosso calibre, todas apontadas para mim. Enquanto entravam no prédio, gritaram para mim: ‘quantos têm aí?’. Imediatamente levantei as mãos, pedindo calma, e dizendo que ali só havia visitas. Não satisfeitos com a resposta, indagaram novamente ‘quantos são?’. Respondi pausadamente, ainda com os braços erguidos: ‘calma. Vocês não precisam entrar aqui desse jeito [com aquela brutalidade], porque aqui dentro só tem visita’. Nesse espaço estavam somente eu e cerca de dez homens da força tática. Eles repetiram a pergunta pela terceira vez, sem deixar de apontar as armas para a minha cabeça. Por considerar a pergunta feita a mim um tanto ampla, fiz questão de enfatizar que as pessoas que estavam ali eram visitantes, cuidando para que não houvesse interpretações que resultassem em uma invasão violenta do prédio: ‘**visitas?** Não sei ao certo, acho que **somos** umas quarenta’. Caminhando em minha direção, ainda sem baixar as armas nem os escudos, alguns policiais me acuraram até que eu me encostasse na parede, enquanto outros foram verificar se o que eu havia falado era verdade. Contornando a parede, localizaram os outros visitantes, todos agachados em um canto, próximos uns aos outros, como que se protegendo. Fomos encaminhados em fila ao pátio, onde deveríamos aguardar a autorização para ir embora.

Passamos todos por revista para poder deixar a prisão. Fui uma das últimas e, ao sair, tive uma recepção inesperada do lado de fora. A rua estava repleta de pessoas, que celebravam a fuga dos presos, como que narrando um feito heroico. Assim que me avistaram, vieram em minha direção, perguntaram se eu era *cunhada* e agradeceram pela minha coragem ao ‘enfrentar os policiais’. As *cunhadas*, companheiras de *irmãos*, não são integrantes do PCC¹⁸. Entretanto, elas costumam ser orientadas por seus companheiros a agirem de acordo com a ética do Comando, no limite para fazer o que eles próprios fariam para assegurar a *disciplina do PCC*. Quando elas não o fazem, os *irmãos* podem ser *cobrados* por não terem as instruído adequadamente. Afinal, cabe

17 Uma das *ideias* de forte *repercussão* no PCC é a de que não mais se mata sem antes dar a chance da vítima de se defender. Ao procedimento de defesa, se dá o nome de *debate* (cf Biondi 2014) e a autorização para o assassinato se dá por meio de um *aval*. De acordo com os meus interlocutores, participantes ou não do PCC, essa dinâmica é a principal responsável pela queda no número de homicídios registrada no Estado de São Paulo durante a década de 2000.

18 Uma descrição mais pormenorizada a respeito das *cunhadas* pode ser encontrada em Ferraz de Lima (2015).

a ele (e, por extensão, a ela) ‘dar o exemplo’. Devido a minha tentativa de diálogo com os policiais, as pessoas presentes procuraram alguma forma de me aproximar do PCC, senão como integrante, como *cunhada*. Afinal, é isso que se espera daqueles que, direta ou indiretamente, estão *na responsa*.

Essa atribuição de função aos participantes do PCC difere muito do discurso hegemônico sobre ele. Ela não fazia referência a empreitadas financeiras, a uma posição em um quadro de divisão de tarefas, a uma forma de organização empresarial e tampouco a uma estrutura hierárquica. Diferentemente, a atuação do PCC, seja junto aos outros presos ou em relação à administração da unidade prisional, diz respeito a uma política que, como procurei mostrar, é fruto de subseqüentes elaborações de *situações*, de uma dinâmica particular de *ideias* e da busca incessante pelo *certo*, acompanhadas por reflexões teóricas ininterruptas.

Da mesma forma, a maneira como os presos planejaram a fuga e a necessária tomada da cadeia é bem diferente do que se espera de uma organização criminosa com fins financeiros, com características empresariais e fundada em uma rígida hierarquia. Ela inclui o reconhecimento do imprevisível, a latência dos acasos, desprezo de ordenamentos hierárquicos na tomada de decisões, variações rítmicas, uma *disciplina* sem prescrições. Tanto durante o planejamento quanto durante a execução da fuga, não havia um todo a que o plano se referia. Ele foi formulado mediante uma forma de ver o mundo que lida com a composição ininterrupta de *situações*, onde há espaço para o imprevisível e para os acasos.

Na execução do plano, o ‘piloto da cadeia’, que na concepção hegemônica sobre o PCC seria a autoridade máxima da prisão à qual os demais presos obedeceriam cegamente, não fugiu, ficou para trás e ainda sofreu as consequências da empreitada: enfrentou castigo, teve penalizações que prejudicaram seus pedidos de progressão de pena para o regime semiaberto e, por fim, fora transferido para uma prisão mais rígida. À noção de hierarquia comumente utilizada nas ciências sociais¹⁹, as práticas existentes na produção do PCC se contrapõem ao apresentar a ideia de *responsa*, sustentada por formulações conceituais em torno da *visão* e do *conhecimento*, noções que também apresentam sublevações conceituais face aos conceitos estabelecidos, pois ancoradas nas dinâmicas

19 Embora encontremos na literatura antropológica muitas referências ao termo hierarquia, sempre que ele é requisitado, aparece condicionado aos dados etnográficos com os quais os pesquisadores trabalham. Aparece, em outras palavras, a favor da singularidade de cada material etnográfico. Disso decorre que seus usos são bastante diversificados. É sintomático que, nas publicações que propõem apresentar conceitos chave da antropologia, o conceito de hierarquia não tenha uma seção própria e apareça apenas de maneira difusa (Rapport & Overing 2000; Barnard & Spencer 1996). É igualmente sintomático, cabe mencionar, que o termo apareça nos verbetes “individualismo” e “classificação” desses manuais, tendo em vista que a produção antropológica mais notória acerca desse tema seja a obra de Louis Dumont, que apresenta o “englobamento do contrário” como uma maneira alternativa de se pensar hierarquia (Dumont 1992). Segundo Velho (1986), por expressar “a unidade de uma sociedade” e ligá-la a “uma concepção da ordem cósmica”, a hierarquia em Dumont tem um papel integrador, diferente das definições que enfatizam o “conflito da teoria de classe marxista” e a “divisão das teorias de estratificação” (: 547). A crítica de Appadurai (1988) à alternativa dumontiana indica um caminho para se pensar a localização do conceito de hierarquia nos manuais justamente por associá-la às características apontadas por Velho (1986). Entretanto, uma revisão acerca dos usos desse conceito ainda está por ser feita. Nesse sentido, um levantamento dos trabalhos que tocam, direta ou indiretamente, nessa questão foge dos propósitos deste artigo.

de *ideias* cuja existência só se dá quando em fluxo pelo mundo, quando se desprendem de seus locutores e se tornam centros de convergência de forças que disputavam seus rumos e a fonte que oferece direção e confere atributos aos movimentos. Inerente a essas dinâmicas está a transformação constante das *ideias* pelos *ritmos* locais que elas também ajudam a conformar.

Atuante até mesmo na ausência de seus integrantes, o PCC é ele próprio uma *ideia*, mantida viva ao ser *repercutida, abraçada e fortalecida* pelos que a manifestam. Mas uma *ideia* que em sua exterioridade e capacidade produtiva adquire o status de uma transcendência, uma força exterior aos seus integrantes e aos que com ele se relacionam. É essa força, capaz de produzir *disposições* e associações, que garante que a ideia-PCC perdure. Transcendência aqui se difere daquela que está implicada no conceito de sociedade (e grupo) que sustenta a noção de crime organizado²⁰. Trata-se de uma transcendência que não é dada como ponto de partida, mas cuja construção se dá nas práticas mais cotidianas, mais triviais, mais mundanas (como as dinâmicas que envolvem as formulações das *situações* ou a circulações de *ideias*).

Se por um lado esta transcendência é produzida na imanência, é ela que garante a manutenção deste coletivo ao passo que reúne cada um de seus participantes a partir da ligação com tal figura autônoma, num estado de coisas que independe de vínculos interpessoais ou territoriais estáveis. Contudo, esta transcendência só permanece porque realimentada continuamente pelas forças moleculares que trabalham incessantemente em sua produção. Aqui a transcendência que não está em outro plano senão o da imanência, produzindo-a e por ela sendo produzida. Uma não é anterior à outra; pelo contrário, uma só funciona com a outra. Da mesma forma, a ideia-PCC só se sustenta porque alimentada por inúmeras outras *ideias* que são, por sua vez, amparadas pela ideia-PCC.

Aqui aparece outra questão: as *ideias*, na medida em que são repercutidas, se transformam, incorporando as condições dos locais nas quais isso acontece, a *disposição* e a *visão* de quem a repercute. Disso resulta que PCCs diferentes apareçam, tantos PCCs quanto os pontos de vista existentes no interior desse movimento. Como vimos, isso é absolutamente coerente com a forma pela qual seus participantes elaboram as *situações* e concebem sua ética, ligada a um *certo* que nunca é dado de antemão.

Como podem ver, estamos bem distantes daquela definição hegemônica sobre o PCC. Estamos longe, também, de toda a discussão corrente sobre crime e prisão, uma discussão ancorada tão fortemente nos modos de produção de conhecimento modernos que seus resultados coincidem com os das investigações policiais. De fato, desde que se confira primazia ao material etnográfico e não a um dever-ser de um “Estado de Direito Democrático”, o PCC é capaz também de promover rebeliões em conceitos hegemônicos das ciências sociais: ética, disciplina, hierarquia, ideia, entre outros.

20 Essa formulação é fortemente inspirada nas discussões em torno do uso e adequação do conceito de sociedade (Wagner 1974; Strathern 1996; Latour 2005).

Referências

- ADORNO, Sérgio e SALLA, Fernando. 2007. "Criminalidade organizada nas prisões e os ataques do PCC". *Revista Estudos Avançados*, vol. 21, nº 61: 7-29.
- APPADURAI, Arjun. 1988. "Putting Hierarchy in Its Place". *Cultural Anthropology*. Vol. 3 (1): 36-49
- AUSTIN, John Langshaw. 1961. *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press.
- BARBOSA, Antonio Rafael. 2013. "'Grade de ferro? Corrente de ouro!': circulação e relações no meio prisional". *Tempo Social*. Vol. 25 (1): 107-129.
- BARNARD, Alan; SPENCER, Jonathan (eds.). 1996. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge.
- BIONDI, Karina. 2010. *Junto e Misturado: uma etnografia do PCC*. São Paulo: Terceiro Nome.
- _____. 2014. *Etnografia no movimento: território, hierarquia e lei no PCC*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- CANO, Ignácio e ALVADIA, Alberto. 2008. *Análise dos Impactos dos Ataques do PCC em São Paulo em Maio de 2006*. Rio de Janeiro: Laboratório de Análise da Violência (LAV-UERJ).
- COLOMBO, Sylvia. 2006. "Claro enigma". *Jornal Folha de São Paulo*. Caderno Mais, 21 de maio de 2006.
- DIAS, Camila Caldeira Nunes. 2008. *A igreja como refúgio e a bíblia como esconderijo: religião e violência na prisão*. São Paulo: Humanitas.
- DUMONT, Louis. 1992. *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: EDUSP.
- FERRAZ DE LIMA, Jacqueline Stefanny. 2015. *Mulher Fiel: Etnografia do amor nas prisões do PCC*. São Paulo: Alameda.
- GRIMBERG, Samirian. 2009. *Luta de Guerreiros, castigos de ninjas e amor de rainhas: etnografia de uma rebelião prisional*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- IHRC (International Human Rights Clinic) e Justiça Global. 2011. *São Paulo Sob Achaque: Corrupção, Crime Organizado e Violência Institucional em Maio de 2006*. <http://hrp.law.harvard.edu/wp-content/uploads/2011/05/full-with-cover.pdf>.
- LATOUR, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network- Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- MARQUES, Adalton. 2008. "'Faxina' e 'pilotagem': dispositivos (de guerra) políticos no seio da administração prisional". *Lugar comum - estudos de mídia, cultura e democracia (UFRJ)*. Vol. 25-26: 283-290.
- _____. 2010. "'Liderança', 'proceder' e 'igualdade': uma etnografia das relações políticas no Primeiro Comando da Capital". *Etnográfica*. Vol. 14 (2): 311-335.
- _____. 2016. "Quando outras 'cenas' entram em ação: considerações de moradores

sobre transformações em periferias de São Paulo”. *Anuário Antropológico*. Vol. 41(1): 173-201.

MINGARDI, Guaracy. 2007. “O trabalho da Inteligência no controle do Crime Organizado”. *Revista de Estudos Avançados*. Vol. 21, nº 61: 51-69.

RAPPORT, Nigel; OVERING, Joanna. 2000. *Social and cultural anthropology: the key concepts*. London: Routledge.

RHODES, Lorna A. 2001. “Toward an anthropology of prisons”. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 30: 65-83.

STRATHERN, Marilyn. 1996. “1989 debate: The concept of society is theoretically obsolete. The presentations: for the motion (1)”, em INGOLD, Tim. (ed.), *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge. pp. 50-55.

TORRES, Sergio. 2006. “Crime organizado paulista é mais centralizado, vê estudiosa. Entrevista com Alba Zaluar”. *Jornal Folha de São Paulo*, 15 de maio de 2006.

VELHO, Otávio. 1986. “Nota ao verbete ‘hierarquia’”. In: FUNDAÇÃO GETÚLIO VARGAS. *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Editora da FGV.

WACQUANT, Loïc. 2002. *Corpo e Alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

WAGNER, Roy. 1974. “Are there social groups in the New Guinea Highlands?”. In: LEAF, M. (ed.), *Frontiers of anthropology. An introduction to anthropological thinking*. New York: Nostrand Company.

Recebido em 1 jul. 2017.

Aceito em 30 jul. 2017.

Resenhas

Reflexões sobre a burocracia na perspectiva de uma “antropologia anarquista”.

GRAEBER, David. The utopia of Rule: on technology, stupidity, and the secret joys of bureaucracy. London: Melville House Publishing, 2015. 146 p.

Priscila da Silva Nascimento

Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais na Unesp de Araraquara (SP), Professora Assistente I na Universidade do Estado do Amazonas (UEA).
E-mail: pri18silva@ig.com.br

Adan R. M. Martins

Mestre em Antropologia Social Professor do Instituto Federal do Pará (IFPA).
E-mail: kikobarrocco1@yahoo.com.br

O interesse teórico pela problemática da burocracia declinou bruscamente desde fins da década de 1970. Em contrapartida, o uso de termos geralmente associados ao fenômeno burocrático como, por exemplo, formulário, avaliação, entre outros, aumentou significativamente. O tempo diário que as pessoas passam dedicadas a atividades burocráticas também aumentou. A falta de interesse teórico pela questão não se deve, portanto, à sua pouca importância no mundo atual, mas à sua extensão a todas as dimensões da vida social.

A crítica da burocracia surge atualmente entre os setores de direita para justificar a privatização dos serviços públicos e a burocratização radical do cenário global (Banco Mundial, FMI, OMC e corporações transnacionais), dissimulando a multiplicação de regulamentos e normas de todos os tipos e, o que é mais importante, de uma classe de administradores responsável por aplicá-los. A ameaça da violência física é o fundamento último da expansão burocrática. Tira-se disto as seguintes lições: 1 - “do not underestimate the importance of sheer physical violence” [não subestime a importância da violência física] (: 21), 2- “do not overestimate the importance of technology as a causative factor” [não superestime a importância da tecnologia como fator causal] (: 23) e 3- “always remember

it's all ultimately about value" [lembra-se sempre que tudo gira, em última análise, em torno do valor] (: 24).

Esta é, em linhas gerais, a tese introdutória da última obra do antropólogo anarquista estadunidense David Graeber, professor leitor de antropologia social no Goldsmith College da Universidade de Londres.

The utopia of rule: on technology, stupidity, and the secret joys of bureaucracy [A utopia das normas: da tecnologia, estupidez e os secretos prazeres da burocracia], ainda não publicada em português, compreende quatro ensaios que abordam de maneira clara e irônica como chegamos historicamente ao ponto de burocratização "total" das atividades humanas.

No primeiro ensaio, "Deads zones of the imagination: an essay on structural stupidity" [Zonas mortas da imaginação: um ensaio sobre a estupidez estrutural], Graeber descreve algumas de suas experiências com a rotina burocrática visando demonstrar como ela nos conduz a situações absurdas. É o caso, por exemplo, da tentativa de inscrever sua mãe em um programa governamental de atenção à saúde e requerer junto ao banco o direito de ser o procurador de sua conta bancária, depois que ela sofreu uma série de infartos em 2006. A mesma veio a morrer sem que Graeber conseguisse realizar ao longo de semanas todos os procedimentos exigidos por ambas as instituições. Ao final desta experiência traumática, teve a sensação de ter sido forçado a atuar todo tempo como um idiota. Lição aprendida: a burocracia, tanto corporativa como pública, está organizada para garantir que uma parte importante dos atores seja incapaz de realizar as tarefas nas quais se encontram envolvidos. É, por definição, uma forma utópica de organização social que fixa exigências impossíveis de serem realizadas pelos indivíduos. Diferentemente dos dramas sociais, redes de parentesco, formas poéticas, entre outros, nas quais se pode enveredar ilimitadamente por complexas tramas de sentido e de significação, a burocracia está desenhada para ser simples e autossuficiente. Não há nada a ser interpretado nela. Tende a se instalar ali onde ocorre a violência, entendida como ameaça de dano físico, pois nada mais faz do que gerir situações violentas.

A violência talvez seja, de acordo com Graeber, a única forma de ação humana capaz de ter efeitos sociais sem ser comunicativa, pois pode obter efeitos relativamente previsíveis sobre as ações de outra pessoa sobre a qual nada se sabe. Neste sentido, a burocracia não é estúpida em si mesma; é estúpida por gerir situações estúpidas sem ter de se preocupar em interpretá-las. A ameaça da violência é, em última análise, o que permite seu funcionamento e não sua pretensa racionalidade. É o que permite que decisões arbitrárias sejam tomadas e que o debate e as negociações que caracterizam as relações sociais mais igualitárias sejam evitados.

No ensaio "Of flying cars the declining rate of profit" [Dos carros voadores e o declínio na taxa de lucro], Graeber chama a atenção para o fato da presença onipresente da burocracia em nossas vidas não ser consequência do desenvolvimento tecnológico. Cita como exemplo a utopia industrial que lançou tanto os Estados Unidos como a URSS no período posterior à Segunda Guerra Mundial à corrida espacial. Observa como os futuros carros voadores e o trabalho físico realizado por robôs presentes no imaginário social e na ficção-científica da época derivaram em um desenvolvimento tecnológico orientado principalmente para o controle e a disciplina social. Até a década de 1970, a corrida espacial

funcionou como uma “poetic technology” (tecnologia poética), que se utiliza de meios racionais, técnicos e burocráticos para tornar realidade fantasias impossíveis e impensáveis. Após este período, o desenvolvimento tecnológico e a investigação científica passaram a ser cada vez mais orientados e organizados por processos burocráticos e hierárquicos. Como resultado, o papel da imaginação no trabalho investigativo se tornou cada vez mais restrito. Já nas últimas décadas, ocorreu um processo de transição que conduziu a investigação científica das “tecnologias poéticas” a das “bureaucratic technologies” [tecnologias burocráticas] (: 83), na qual toda a espontaneidade presente nas pesquisas realizadas em épocas anteriores ao capitalismo foi diluída em processos burocráticos.

Em “The utopia of rules, or why we really love bureaucracy after all” [A utopia das normas, ou por que na realidade, depois de tudo, amamos a burocracia], Graeber procura entender o porquê de aceitarmos sem resistência a burocracia e os absurdos que ela comete em nome da racionalidade. Realiza uma genealogia do serviço postal nos Estados Unidos e na Alemanha para demonstrar como o eficiente serviço prestado por esta instituição ajudou a sustentar estas nações e a fecundar as primeiras sementes daquilo que classifica como “amor” pela burocracia. Em seguida, empreende um breve estudo sobre a ideia de liberdade, tendo como fio condutor a problemática dos jogos. Baseando-se na diferenciação inglesa entre os significados de *to play* e *game*, afirma que o jogo (*to play*) é uma ação livre e improvisada e que o jogo (*game*) subentende a existência de regras sobre a qual o exercício da liberdade se torna efetivo. A livre energia poética se transformaria em simples aleatoriedade se não houvesse as regras no jogo. Observa que há diferenças entre regras implícitas e explícitas e que alguns problemas surgem quando se explicitam as regras que eram antes apenas implícitas. No estudo da linguagem de uma comunidade, por exemplo, quando se procura explicitar a estrutura gramatical que a rege é produzido um efeito prescritivo de fixação de algumas regras que antes eram suficientemente flexíveis para permitir certo grau de variação. No caso da ideia de liberdade, há um paradoxo semelhante que é a tensão entre o livre ato de jogar da criatividade humana contra as regras que constantemente cria. De modo semelhante, a burocracia cria situações nas quais a busca da liberdade em relação ao poder arbitrário acaba simplesmente produzindo mais poder arbitrário e, por consequência, regras que acabam por asfixiar a existência. Em um sentido metafórico, ela cria jogos que não são em nada divertidos e que deixam cada vez menos lugar para o jogo espontâneo.

No último ensaio, “On Batman and the problem of constituent power” (Sobre Batman e o problema do poder constituinte), Graeber empreende uma análise sócio-política do último filme da trilogia *Batman: The Dark Knight Rises*, de Christopher Nolan, e de outros super-heróis do cinema, para demonstrar como o surgimento do poder constituinte, representado pelo movimento Occupy Wall Street do qual fez parte, sempre escapa da lei na medida em que a institui. As tramas dos filmes de super-heróis são analisadas como elementos essencialmente reacionários na medida em que sua virtude consiste no enfrentamento de um vilão revolucionário e na preservação do status quo diante do poder arbitrário do livre jogo. Os super-heróis são caracterizados nas tramas como pessoas normais, descentes, superpoderosas, que vivem em um mundo no qual o fascismo é a única alternativa política viável. Eles lutam contra criminosos em nome da lei e, inclusive, operam muito além do marco legal.

A análise das tramas de super-heróis sugere que todo poder capaz de criar um sistema

de leis não pode, ele mesmo, estar submetido a ela. Os exemplos históricos também demonstram que toda revolução social se inicia como um ato ilegal, o que faz com que a lei oficial emane sempre de uma situação de ilegalidade. Cromwell, Jefferson e Danton eram, durante a Revolução Americana, acusados traidores. Frente a isso, conclui que em um mundo globalmente burocratizado os movimentos sociais e as iniciativas coletivistas de democracia direta que tiveram lugar no movimento Occupy configuram um poder constituinte, que questiona as regras criadas pelo aparelho burocrático.

A grande amplitude que toma o fenômeno burocrático em nossas vidas pode nos impedir de termos um pleno conhecimento de seu funcionamento. Por isto o desvelamento da trama burocrática que nos envolve cotidianamente se constitui, a nosso ver, em um dos principais desafios da atualidade. Mais do que procedimentos e normas de “administração” e “gestão”, como comumente se entende os rituais burocráticos, trata-se do domínio político de uma classe social que pretende, dentre outras coisas, expandir suas formas de organização ao conjunto das sociedades. O mérito de Graeber foi ter percebido que a ação das burocracias se assenta no medo da violência física, ou melhor, na possibilidade de que seja acionada a qualquer momento e em qualquer lugar. Desde uma perspectiva explicitamente anarquista, nos apresenta na presente obra algumas intuições e reflexões sobre as burocracias modernas que, quer concordemos ou não, são de grande proveito para aqueles que se preocupam com a transformação da realidade existente, como é o nosso caso.

Recebido em 15 mar. 2017.

Aceito em 10 maio 2017.

FERREIRA, Andrey C. Tutela e Resistência Indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado Brasileiro. 1. ed. São Paulo: EDUSP, 2013. v. 1. 432p

Isaac Fernando Ferreira Filho
Mestrando em Antropologia Social
Universidade Federal da Paraíba

O livro resenhado é uma versão revisada e ampliada da tese de doutorado de Andrey Cordeiro Ferreira, defendida em 2007 no Museu Nacional – UFRJ. Trata-se de uma análise das formas de dominação e resistência política entre os indígenas Terena e o Estado brasileiro. O enfoque maior da obra é a descrição e interpretação da mudança social dentro de processos políticos e relações de poder. É feita uma análise histórica – da localidade, dos Terena, dos conflitos e da antropologia brasileira – destes processos e suas continuidades.

A tutela e a resistência, conceitos que dão nome ao livro, representam uma relação de oposição que os Terena buscam, até os dias correntes, superar. A tutela, esforço do Estado brasileiro em proteger os indígenas, qualifica-os como incapazes de se autorrepresentarem. Esta prática é estendida até a emancipação do índio, entendida como sua entrada na civilização. Apesar destes esforços, os Terena, desde a época da colonização, buscaram resistir de diversas formas, variando no decorrer do curso da história, sendo produto e produzindo diferentes contextos em suas relações interétnicas.

O livro é iniciado com um prefácio de João Pacheco de Oliveira, orientador da tese, acompanhado de sete capítulos. Logo no início o leitor é informado sobre as contribuições desta etnografia para a antropologia brasileira, visto que os Terena foram estudados por importantes antropólogos.

No primeiro capítulo o autor elabora uma discussão crítica em torno do fazer antropológico, propondo uma ruptura teórica através da descolonização da disciplina. A questão do colonialismo é evidenciada em torno da sua estrutura de poder e na relação entre dominadores (europeus) e dominados (não europeus). Ainda no bojo das relações de dominação, busca-se conceituar o que seria resistência, indo além das revoluções e insurreições de largas escalas. O autor chega à conclusão de que há uma tríade “dominação-resistência-colaboração” em que a variável “colaboração” é relacionada ao dinamismo tanto das convergências entre objetivos, quanto da evasão de confrontos entre dominados e dominantes.

Cordeiro Ferreira propõe um interessante debate em torno da categoria “ordem” dentro da antropologia e da sociologia. O autor nos aponta uma confluência entre uma teleologia da evolução e uma teleologia da ordem, sendo evolução e ordem as principais formas de codificação da mudança social. A ordem seria um fim a ser alcançado pelas sociedades superiores e estas seriam marcadas por uma ordem estática, dentro dos moldes do positivismo, em que não há conflitos. Busca-se também uma formulação crítica do conceito de sociedade, como também de cultura, elucidando que não há uma base neutra na explicação da sociedade.

Uma grande surpresa no livro é o uso do pensamento do teórico político russo Mikhail Bakunin em oposição à ideia de ordem na sociedade. A necessidade de um Estado, baseada na teoria contratualista, é pensada como uma atualização da teoria do direito divino. Essa necessidade estaria apoiada nas ideias do pecado original e do estado de natureza humana. Retomando a questão da ordem, ainda com Bakunin, o autor apresenta uma visão de sociedade sem ruptura com a natureza e que, ao contrário do pensamento evolucionista, é caótica e regida pela luta e guerra pela sobrevivência.

No segundo capítulo é feita uma análise da formação do indigenismo no Brasil e dos desdobramentos das diversas relações (políticas, sociais, econômicas e religiosas) dos Terena. É realçado o estudo político de Swartz, levando em consideração três pontos: organização interna do grupo, organização do campo, e as relações entre campo e arena. Um pensamento chave é a construção dos processos de territorialização que são dirigidos tanto pelo Estado quanto pelos indígenas.

Esses processos e seus conflitos foram engendrados pelo regime tutelar, que teve como base uma “culpabilidade branca” perante os indígenas, pensando-os como sujeitos vitimizados e incapazes. Era preciso colocá-los na civilização e para isso foi criado, pelos militares, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). O autor atenta que a construção simbólica do índio era operada através de pares de oposição “adulto/criança”, “civilizado/primitivo” e “capaz/incapaz”, o que reforçava a necessidade de proteção/tutela.

Ainda no segundo capítulo são trazidos mais elementos históricos que nos ajudam a pensar como é dada a resistência dos Terena perante as novas configurações sociais surgidas. Um evento importante é o Estatuto do Índio que, apesar de manter muitas concepções da base do SPI, trouxe mudanças importantes para a tutela. É destacada a abertura para cogestão com os brancos, ampliando diversas possibilidades de protagonismo e, posteriormente, o surgimento de um indigenismo não oficial, possibilitando novas alianças.

O capítulo três é dedicado à construção histórica do Mato Grosso do Sul e dos indígenas. Os Terena são originários dos Guaná que habitavam a região do Chaco Paraguai (região do Pantanal) composto por diversas sociedades indígenas. Os Guaná possuíam uma relação de conflito com os Guaicuru, de quem eram cativos. Na história, os Guaicuru foram importantes, inclusive mantendo um tratado de paz formal com Portugal. Com estes dados, é feita uma narrativa de alianças entre os povos Guaná e Guaicuru com os colonizadores espanhóis e portugueses. Após a Guerra do Paraguai houve, no Mato Grosso do Sul, uma abertura econômica com uma burguesia nascente formada principalmente por militares. Através da tutela, guiada por um gênio militar, os Terena

foram formados com um ideal de uma nacionalização romantizada como os primeiros habitantes do Brasil.

O quarto capítulo é composto por diversos dados etnográficos apresentando a estrutura da sociedade Terena. Cordeiro Ferreira inicia o capítulo trazendo um duplo posicionamento entre a antropologia cultural, com os autores Altfelder e Oberg e uma antropologia mais social, com Cardoso de Oliveira. A diferença de posicionamento entre as duas seria uma maior abordagem da cultura tradicional, na primeira, e, na segunda, mais focalizada nas relações da sociedade indígena com a sociedade nacional.

A conceituação de cultura defendida pelo autor é a desenvolvida por Barth, que coloca a tradição cultural operada através dos processos e mediadas por ações. Ao narrar a estrutura e o funcionamento da sociedade Terena, Cordeiro Ferreira traça um quadro morfológico situando as relações de interdependência dos indígenas com outros grupos e instituições sociais, como a FUNAI. Os Terena são pensados como camponeses e a reserva indígena como também uma reserva de mão de obra, principalmente para a indústria açucareira.

São destacados dois termos importantes que dão nome ao capítulo: **Ipuxóvoku** (comunidade), com o qual podemos entender sobre os espaços dos grupos domésticos, espaços institucionais (estatais e religiosos) e demais espaços comunitários; e **Mohikéna** (brincadeira), que está presente em diversas manifestações, como rituais mágico-religiosos, danças e festas. É feita também uma análise das festas de santo, que funcionam como manutenção da tradição e dos costumes dos Terena, principalmente na tradição do xamanismo. O autor coloca o xamanismo como uma tradição que coexiste junto com o cristianismo. Desta coexistência surgem o xamanismo católico e protestantismo indígena.

No capítulo cinco é apresentada a organização política dos Terena. Os “dramas de cisão” levaram à formação de múltiplas aldeias, expressando uma tendência de descentralização e segmentação política. Os Terena herdaram suas formas de organização, moldadas historicamente, dos Guaná e dos Guaicuru. As lutas pelo poder se concentram em torno do cargo de cacique, onde estão imbricadas alianças políticas com partidos e instituições, gerando um processo de oposições. Os critérios da escolha da liderança mudaram de acordo com a história, passando de uma transmissão hereditária de chefia, de indicações unilaterais (via SPI), de indicações bilaterais (SPI mais conselho tribal), terminando em eleições diretas.

O sexto capítulo traz dados acerca da formação das associações indígenas e dos desdobramentos ocorridos com suas atuações e alianças com atores político-partidários externos à aldeia. Como cogestão, é descrita a experiência da escola indígena, analisada como um projeto político de ocupação dos espaços. A educação é vista como instrumento político potencializador na busca de uma melhor posição de poder na sociedade brasileira. As escolas, assim como os postos da FUNAI, são alvo de disputa entre as diversas facções indígenas. Estes espaços, igualmente com a busca de uma maior autonomia perante um cacique-geral, são articulações importantes na cogestão dos Terena.

No último capítulo, o autor traça importantes paradoxos sobre a tutela e a resistência. A formação histórica é atualizada para um presente em que temos a economia capitalista. Há um retorno à introdução e às suas hipóteses em torno das mudanças sociais

250 | Resenha: Tutela e Resistência Indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado Brasileiro

inscritas na história a respeito de um balanceamento entre as forças dos indígenas e do Estado. O regime tutelar é considerado como uma etapa histórica da acumulação primitiva colonial, um modelo de superexploração imperialista. O capítulo é concluído afirmando que há um paradoxo localizado nas formas cotidianas de resistência, que geram uma espécie de retroalimentação junto à cogestão, que por sua vez leva a uma resistência aberta.

Concluimos que o livro resenhado faz um convite à reflexão em torno da tutela indígena e seus estigmas, presentes até hoje principalmente através da exotização e de uma visão romantizada. Destacamos também o uso de uma teoria anarquista contribuindo no debate de conceitos bastante conhecidos pela antropologia. Por fim, a obra colabora com uma importante discussão sobre a etnografia nacional e seus instrumentos metodológicos.

Recebido em 11 maio 2017.

Aceito em 23 jul. 2017.

Nominata de Pareceristas deste número

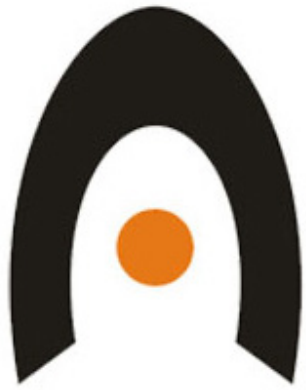
(Artigos e Resenhas)

Ilana Goldstein - Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Jânia Perla de Aquino - Universidade Federal do Ceará (UFC)

Marcos Lanna - Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)

Amanda Villa - Universidade Federal de São Carlos (UFSCar)



antropologia **social**
programa de **pós-graduação**

