



Revista de @ntropologia da UFSCar

jul./dez. 2017 | v. 9, n. 2
ISSN: 2175-4705

dossiê
(Contra)
Mestiçagens
Ameríndias e
Afro-Americanas



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

Editores(as) do Dossiê

Francisco Pazzarelli
Julia F. Sauma
Maria Belén Hirose

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 (UFSCar), 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

Gustavo Moreira Ramos

Autora da capa

Amanda Villa Pereira

Imagem da capa

“Cabana da Cabocla Jupira, Terreiro de Matamba Tombenci Neto (de Mãe Hilsa Mukalê), Ilhéus, Bahia” (Foto: Márcio Goldman).

 Revista de
@ntropologia
da UFSCar

Sumário

Dossiê (Contra)Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas

- 9 **Apresentação ao Dossiê:
(Contra)Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas**
Francisco Pazzarelli, Julia F. Sauma, Maria Belén Hirose
- 11 **Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo
e Mestiçagem Estudos Etnográficos**
Marcio Goldman
- 29 **Quatro ecologias afroindígenas**
Cecília Campello do Amaral Mello
- 43 **A guerra comancheira: contribuições a uma antropologia
afroindígena**
Luiza Dias Flores
- 63 ***No somos cholas y llevamos polleras: Debates sobre las
construcciones de identidad Tocañera, La Paz-Bolivia***
Luis Reyes Escate
- 73 **Tupi Guarani: Entre usos e exegeses**
Camila Mainardi
- 87 ***Tempo e qualidade na Vila de Cimbres: uma abordagem
etnográfica da (contra)mistura***
Clarissa Martins Lima

- 109 **Entre “almas” e “caboclos”, um “povo só”: diferença e unidade numa ilha no Rio São Francisco**
Márcia Nóbrega
- 123 **Conexões afroindígenas no jarê da Chapada Diamantina**
Gabriel Banaggia
- 135 **O coincidir dos santos. Imagens e reversões no candomblé nagô do Recife**
Olavo de Souza Pinto Filho
- 153 **Enredo de santo e sincretismos no candomblé de Salvador, Bahia**
Clara Flaksman
- 171 **A geometria do axé: o sincretismo como topologia**
Edgar Rodrigues Barbosa Neto
- 185 **Viver bem e a cerâmica: técnicas artefatuais e sociais na Amazônia**
Luisa Elvira Belaunde
- 201 **Uma irritante duplicidade: breve nota sobre a contramestiçagem e os Kisêdjê**
Marcela Stockler Coelho de Souza
- 213 **Comentários à Mesa Redonda “Mestiçagens e (Contra) Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas”**
José Carlos Gomes dos Anjos

Entrevista

- 219 **Silvia Rivera Cusicanqui**
Francisco Pazzarelli

Resenhas

- 233** RABELO, Miriam. 2014. **Enredos, feituas e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé.** Salvador: Edufba.
Clara Flaksman
- 237** VANZOLINI, Marina. 2015. **A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu.** Terceiro Nome, São Paulo. 374 p.
Francisco Pazzarelli
- 241** DE LA CADENA, Marisol. 2015. **Earth beings, ecologies of practice across Andean worlds.** Durham: Duke University Press.
Jonathan Echeverri
- 245** BANAGGIA, Gabriel. 2015. **As forças do jarê, religião de matriz africana da Chapada Diamantina.** Rio de Janeiro: Garamond. 343 p.
Noshua Amoras de Moraes e Silva
- 249** SERRA, Ordep. 2014. **Os olhos negros do Brasil.** Salvador: Ed. UFBA, 381 p.
Suzane de Alencar Vieira

Caderno de imagens

- 255** **Os tortuosos caminhos de Exu**
Lucas Marques

Dossiê

(Contra)Mestiçagens
Ameríndias e
Afro-Americanas

(Contra)Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas

Francisco Pazzarelli¹

Julia F. Sauma²

Maria Belén Hirose³

Oferecemos aqui a estabilização momentânea de um movimento coletivo que começou há mais de uma década e que, pelo que tudo indica, continuará por diversos caminhos. Em sua diversidade e, ao mesmo tempo, nos fluxos comuns que perpassam todos os trabalhos de forma transversal, esse conjunto de textos ilumina o elo central da proposta de produzir teorias etnográficas da (contra)mestiçagem. A partir de pesquisas com e sobre povos que estão perpetuamente na mira de políticas e ações violentas e colonizadoras, e que nem por isso se submetem às mesmas, o dossiê apresenta descrições minuciosas de como tais coletividades não estão à mercê dos referenciais integracionistas da mistura que são utilizados, de fora, para dissolver as suas potências.

Tal esforço coletivo surge como resposta aos limites de um vocabulário sociológico moderno. Assim, a (contra)mestiçagem abrange tanto as teorias etnográficas que se opõem a noções de mestiçagem, mistura e/ou sincretismo de forma radical quanto aquelas que tomam posse de tais noções, incluindo-as em um modo de pensar e fazer onde os conceitos são forças estratégicas em movimento. A proposta coletiva é, portanto, a permanente busca por meios de revelar e/ou dar inteligibilidade a teorias e mundos ofuscados nas descrições existentes sobre encontros, reais e ideacionais, entre povos afro-americanos e ameríndios. Neste dossiê, desfaz-se a naturalidade dada à fusão ou à integração como resultado de tais encontros, uma vez que a guerra contra a dissolução e o enfraquecimento – quer dizer, contra o bloqueio dos fluxos de produção do novo – deve ser permanente. O resultado dessa busca por um novo modo descritivo é a elicitação das múltiplas teorias nativas que existem acerca da mistura ou não mistura, dos encontros e articulações possíveis entre os lados do mundo que, ao mesmo tempo, sempre preservam a diferença.

Central às potências que norteiam as noções e práticas elaboradas pelos povos e as pessoas que aparecem aqui, está um argumento relacional diverso, nunca-totalizante. As sínteses disjuntivas, variações contínuas, as composições momentâneas, as coexistências

- 1 Investigador do CONICET no Instituto de Antropología de Córdoba e professor da Universidade Nacional de Córdoba.
- 2 Pós-doutoranda da CAPES no PPGAS da Universidade de São Paulo, Doutora em Antropologia pela University College London (2014).
- 3 Doutoranda em Antropologia Social na Universidade Nacional de San Martín.

e confluências das diferenças que aparecem nesses lugares orientam diversas teorias etnográficas da (contra)mestiçagem. Para tanto, sustentando o movimento, alimenta-se a alteridade perpetuamente, trabalhando em direção à uma paz tênue, a ser feita e refeita constantemente, por deslocamentos identitários, corporais e relacionais, em contraposição à ideia totalizante de uma sociedade nacional integrada, uma paz ecumênica que depende da guerra constante contra as diferenças, seja com feitiço ou com balas.

Nas etnografias apresentadas aqui a violência é real mas não significa nem a capitulação, nem a omissão ou a paralisação. Ao invés, vemos a manutenção de batalhas existenciais e, com isso, a possibilidade de gerar o novo constantemente, mesmo em espaços perigosos e desconhecidos. Assim, não seria por acaso que a criação ocorre, principalmente, através do corpo que, em vez de ser tratado como resultado de encontros entre diferentes povos, comportam tais encontros, revelando ou comunicando a confluência em permanente negociação entre mundos internos e externos. Tal produção ocorre a partir de reflexões constantes sobre guerras ou conflitos, entre lados que potencializam a diferença e assim estabilizam novas composições coletivas. (Contra)mistura essa que mantém a alteridade para manter a vida em sua extrema delicadeza: com a possibilidade de fazer e fazer-se, de conectar, de casar, de brigar, de estar em movimento em um mundo que nunca termina, mesmo quando já terminou. É nesse sentido que o presente movimento coletivo pode continuar por muitos caminhos, pois opera por traçar vidas e forças que estão sempre em formação.

Este dossiê consiste na reunião parcial de textos originalmente apresentados em duas atividades desenvolvidas no âmbito da XI Reunião de Antropologia do Mercosul, realizada em Montevideu, em dezembro de 20154. Da Mesa Redonda “Mestiçagens e (Contra) Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas” (coordenada por Francisco Pazzarelli e Marcio Goldman), todas as quatro apresentações, assim como os comentários finais de José Carlos Gomes dos Anjos, estão aqui publicados. Do Grupo de Trabalho “Teorias Etnográficas da (Contra)Mestiçagem” (coordenado por Julia Frajtag Sauma, Maria Belén Hirose e Marcio Goldman), por diferentes razões, algumas contribuições não puderam ser publicadas5.

Aos treze textos assim reunidos, acrescentamos cinco resenhas de livros que guardam estreitas relações com os temas dos encontros e deste dossiê. Além disso, contamos com a sorte de poder publicar uma entrevista concedida por Silvia Rivera Cusicanqui a Francisco Pazzarelli, que acrescentou uma dimensão propriamente andina aos temas da (contra)mestiçagem e do (contra)sincretismo cuja discussão, no dossiê, se distribui desde as cidades de Pelotas e Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, até a Amazônia Peruana, passando por boa parte do litoral brasileiro (São Paulo, Extremo-Sul Baiano, Salvador da Bahia, Recife), pela Chapada Diamantina, Vale do São Francisco, agreste e sertão pernambucano, pelo Brasil Central e pelas Terras Altas onde vivem comunidades afro-bolivianas.

4 Gostaríamos de agradecer a todas e todos que participaram dos encontros que deram origem a este dossiê e que ajudaram em sua publicação. Com um agradecimento especial a José Carlos Gomes dos Anjos pelo belo comentário que apresentou na Mesa Redonda “Mestiçagens e (Contra)Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas”.

5 Nomeadamente, as de Fernando Augusto Fileno, João Ramos, Laure Garrabé, Marina Guimarães Vieira, Natalia Velloso Santos, Noshua Amoras de Moraes e Silva, Rafael Antonio Rodrigues e Roberto Romero. Todas, contudo, foram de fundamental importância para as reflexões que se desenrolaram durante as sessões de trabalho bem como para aquelas que se seguem nesta Introdução.

Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem Estudos Etnográficos

Marcio Goldman¹

PPGAS, Museu Nacional, UFRJ

CNPq / FAPERJ

marcio.goldman@gmail.com

Tudo se finge primeiro; germina autêntico é depois
Guimarães Rosa

O texto que abre este dossiê prossegue um trabalho que, de algum modo, está na própria origem do esforço aqui empreendido². Pois já em sua Dissertação de Mestrado, Cecília Campello do Amaral Mello (2003) apresentava um grupo de pessoas do extremo-sul baiano que se pensam “afroindígenas” e, ao mesmo tempo, desenvolvem uma complexa reflexão sobre os sentidos disso que seria na superfície um fenômeno apenas “identitário”, como se costuma dizer. Ao fugir desse clichê — procuramos a identidade e a unidade como outrora os colonizadores procuravam o chefe —, Mello evitou cuidadosamente a pretensão de tentar determinar o que seus amigos do *Grupo Afroindígena de Antropologia Cultural*, na pequena cidade de Caravelas, estariam “realmente” querendo dizer quando se afirmam afroindígenas. Em lugar disso, preferiu seguir de modo detalhado e profundo o que eles efetivamente dizem, fazem e, sobretudo, pensam a respeito de si mesmos, dos outros e do mundo. Pôde aprender com eles, assim, que afroindígena não precisa necessariamente ser entendido como algo “da ordem da identidade, nem do pertencimento, mas do devir” — “do que se torna,

1 Marcio Goldman é autor de *Razão e Diferença: Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl* (Rio de Janeiro: UFRJ/Grypho, 1994), *Alguma Antropologia* (Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999), *Como Funciona a Democracia: Uma Teoria Etnográfica da Política* (Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006) / *How Democracy Works: An Ethnographic Theory of Politics* (Londres, 2013), e *Mais Alguma Antropologia* (Rio de Janeiro: Ponteio, 2016). Em colaboração com Moacir Palmeira, organizou *Antropologia, Voto e Representação Política* (Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996); em colaboração com Miriam Hartung, organizou o *Dossiê Políticas e Subjetividades nos “Novos Movimentos Culturais”* (Florianópolis: Ilha. Revista de Antropologia, 2009); e, em colaboração com Mãe Hilsa Mukalê, editou *Do Lado do Tempo. O Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, Bahia) - Histórias Contadas a Marcio Goldman* (Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2011).

2 Gostaria de agradecer a Gabriel Banaggia pela colaboração em diversos trechos desta Introdução.

do que se transforma em outra coisa diferente do que se era e que, de algum modo, conserva uma memória do que se foi” (Mello 2003: 95).

Em certo sentido, o que este dossiê pretende é elaborar em chave acadêmica aquilo que os militantes afroindígenas de Caravelas — e de tantos outros lugares dos quais apenas uns poucos são aqui apresentados — nos ensinam em chave existencial. Para fazê-lo, o primeiro passo consiste, como já demonstrava o trabalho de Mello, em aplicar à questão afroindígena o que Bruno Latour (1984) denominou princípio de irredução: não reduzi-la de antemão a uma pura questão identitária e, ao mesmo tempo, não negar *a priori* que a identidade possa ser uma dimensão importante do fenômeno. Em outras palavras, pensar essa questão de um modo em que nada seja reduzido de antemão a simples reação à dominação branca, nem à mera oposição entre duas identidades, não importando se estas são tidas como “primordiais” ou como constituídas por “contraste”.

Em segundo lugar, trata-se, desse modo, de livrar a noção de suas matizes substancialista e encará-la decididamente como uma *relação*, pensada no sentido forte do termo: por “relação afroindígena” (ver Goldman 2014 e 2015) não se pretende apenas designar uma relação que uniria conjuntos “afros” e “indígenas” preexistentes, mas, antes, tomá-la como um modo particular de articular diferenças. Nesse sentido, é a própria relação que é *afroindígena* e, nesse sentido, como mostram muitos dos textos aqui reunidos, ela não está limitada a esses universos que se convencionou denominar afros e/ou indígenas.

Por outro lado, e ao mesmo tempo, não se trata de uma abstração. Em um primeiro momento, “relação afroindígena” não pode deixar de remeter aos agenciamentos muito concretos entre afrodescendentes e indígenas nas Américas, agenciamentos cujos grandes traços históricos são bem conhecidos. Ainda que os números sejam algo controversos, não é nada improvável que ao longo de cerca de 300 anos, quase 10 milhões de pessoas tenham sido embarcadas à força da África para as Américas, no que possivelmente constituiu a maior migração transoceânica da história. Os cerca de 4 ou 5 milhões de pessoas que podem ter chegado ao que hoje chamamos de Brasil encontraram, como hoje sabemos, outros tantos milhões de indígenas, vítimas de um genocídio que, paralelo à diáspora africana, sustentam a constituição do mundo chamado moderno. Nesse sentido, o encontro entre afros e indígenas nas Américas é o resultado do maior processo de desterritorialização e reterritorialização da história da humanidade. É bastante notável, assim, que um fenômeno dessa envergadura tenha recebido relativamente tão pouca atenção ou, melhor, que tenha recebido um tipo de atenção que, ao adotar as perspectivas dominantes, acabou por desconsiderar completamente como ele foi pensando fora delas e, também, o que poderíamos denominar de dimensão transcendental do encontro. Ou seja, o fato de que esse encontro não é apenas determinado por circunstâncias históricas particulares, mas é, sobretudo, *determinante* de tudo o que acontecerá depois. Nessa história, que é a de todos nós, coexistem poderes mortais de aniquilação e potências vitais de criatividade.

O problema é que, como já observava Roger Bastide em 1973, “os antropólogos se interessaram sobretudo pelos fenômenos de adaptação dos candomblés africanos à sociedade dos brancos e à cultura luso-católica” (Bastide 1976: 32). O que quer dizer que a maior parte do que se escreveu sobre o que Bastide denominava “o encontro e o casamento dos deuses africanos e dos espíritos indígenas no Brasil” foi escrito a partir de um ponto de vista que subordinava a relação afroindígena a um terceiro elemento que estruturava

o campo de investigação na mesma medida em que dominava o campo sociopolítico: o “branco europeu”. Tudo tendeu a se passar, o que acontece com excessiva frequência na antropologia, como se o ponto de vista do Estado, com seus problemas de “construção da nação”, levasse a melhor, impondo essa espécie de certeza, que parece durar até hoje, de que a única forma legítima de identidade é a identidade nacional (ver Skidmore 1989). O problema é como superar essa estatização e esse branqueamento da relação afroindígena, tão bem resumidos no famigerado “mito das três raças”.

Como bem se sabe, a constituição das ciências sociais no Brasil, e da antropologia brasileira em particular, passou justamente pela questão das relações entre os diferentes “grupos” que teriam constituído, ou deveriam constituir, a chamada “nação brasileira”. É por isso que há quase duzentos anos, dois temas articulados vêm aqui ocupando, explícita ou implicitamente, o campo dessas ciências: a “mestiçagem” e o “sincretismo”. E, ainda que o primeiro termo tenha sido geralmente reservado para os processos tidos como de ordem biológica, o segundo para os fenômenos ditos culturais, a antiga e assustadora fórmula de Nina Rodrigues — o sincretismo como “mestiçagem do espírito” — chama a atenção para a dificuldade de estabelecer essas fronteiras de modo tão nítido.

De todo modo, foi desde o século XIX que as ciências sociais brasileiras se dedicaram não apenas a esses fenômenos como também, e principalmente, a demarcar o único pano de fundo considerado legítimo para sua discussão: a chamada “construção da nação”. Nesse contexto, sincretismo e mestiçagem foram pensados ora como obstáculos a serem superados para a constituição de uma identidade nacional fundamental para essa construção, ora como traços singulares que, ao contrário, possibilitariam a elaboração de uma identidade nacional ao mesmo tempo original e semelhante a de países mais tradicionais (ver Guimarães 2002 e Costa 2011, entre outros).

Como também se sabe, as teorias da mestiçagem têm inicialmente uma base racia- lista, segundo a qual cada raça, enquanto subdivisão da espécie humana, possuiria particularidades morfológicas e características morais, psicológicas e intelectuais específicas (Daflon 2014; D’Adesky 2001; Munanga 1999). Esse conjunto de diferenças raciais justificaria diferenças de tratamento entre distintos grupos, e o racismo decorrente dessa percepção assumiu variadas formas, desde as mais abertamente perversas até aquelas mais veladas, condescendentes e paternalistas (Guimarães 1999). A mestiçagem, inicialmente, tendeu a ser considerada quase contingente em função da ausência de mulheres brancas, dando origem a pessoas “pardas”, designação mais genérica usada já no século XVIII e adotada mais tarde pelos censos oficiais até hoje. A avaliação do caráter supostamente incidental do fenômeno será alterada ao longo do século XIX, em especial após a independência e a abolição, com a ideia de que a construção da nação não poderia ser alicerçada na mestiçagem, já que a miscigenação em si teria efeitos deletérios.

Ideologias nacionalistas pregando que uma mesma nação deveria ter uma única língua, falada por um único povo, pertencente a uma única raça, estimularam outra acepção valorativa para a mestiçagem, ainda que mantendo sua base racia- lista. Afirmando que a miscigenação com brancos elevaria o nível mental dos mestiços em relação aos negros, políticas seletivas de imigração foram postas em ação favorecendo a entrada de europeus no país, fundamentando em bases supostamente “científicas” uma política explícita de branqueamento que se apoiava nos discursos da inferioridade intelectual dos negros e

na degenerescência dos mestiços (Consorte 2000; Schwarcz 1993, 1994, 1997; Corrêa 1998). Esse branqueamento deveria ser capaz de afirmar uma hierarquia baseada em traços fenotípicos como a cor da pele, a forma do rosto, a textura dos cabelos, favorecendo o declínio demográfico das camadas populacionais tidas como inferiores e permitindo a cooptação dos mestiços — tese batizada por Carl Degler (1971) como “válvula de escape”, que terminaria por privar a população negra de uma liderança política efetiva (Guimarães 1999; Alencastro 1985).

É nesse contexto histórico, político, ideológico e “científico” que se movem autores como Alberto Torres, Euclides da Cunha, João Batista de Lacerda, Joaquim Nabuco, Manoel Bomfim, Nina Rodrigues, Oliveira Vianna e Silvio Romero. Para além de suas diferenças e antagonismos, todos compartilham, em maior ou menor grau, a certeza de que a mestiçagem é um problema para a constituição da nação e que alguma solução deve ser encontrada para ela.

O grande ponto de inflexão desse processo situa-se na década de 1930, quando o Estado Novo Brasileiro e uma nova geração de intelectuais formada em uma tradição mais “culturalista” do que “racialista” promoverão um abandono parcial do conceito de raça, passando a definir a modernidade brasileira pela valorização das heranças culturais ligadas não apenas a brancos, negros e indígenas, mas também, e sobretudo, a mestiços. No entanto, em tempos de multiculturalismos e plurinacionalidades (como assinada o texto de Luisa Elvira Belaunde), é crucial observar que a equação identificando nação e povo continuava valendo, com a diferença de que doravante o povo a fundar a nação seria justamente aquele resultante da miscigenação. E se Gilberto Freyre (1933) é, sem dúvida, o grande nome desse movimento intelectual, autores como Roquete Pinto (1927), Sergio Buarque de Holanda (1936) e Darcy Ribeiro (1983, 1995, 1996) dele também fizeram parte.

Na década de 1950, a ideia da singularidade de um país onde as relações raciais seriam harmoniosas leva a Unesco a promover seu grande projeto sobre essas relações no Brasil, projeto que teve efeitos diferentes do que se imaginava. Pois é em seu contexto que Florestan Fernandes (1965, 1972; Bastide & Fernandes 1951) levantará as primeiras dúvidas e as críticas mais duras ao “mito da democracia racial”. Essas críticas desembocarão em estudos mais detalhados sobre a população negra no país, efetuados de um ponto de vista mais sociológico que, se produziu avanços consideráveis para a compreensão das relações raciais no país, também deixou alguns mal-entendidos: a existência, no Brasil, de divisões por cores mas não por raças; o fato de ser a aparência física e não a origem que determinaria a “cor”; a inexistência de discriminação racial propriamente dita dada a suposta inexistência de critérios inequívocos para uma classificação por cor ou raça em função da mestiçagem; a ideia de que os mestiços de pele mais clara e com maior acesso a renda e educação seriam necessariamente absorvidos, integrados e cooptados politicamente pelas elites brancas; o consenso de que a ordem hierárquica racial ainda visível seria apenas vestígio da ordem escravocrata em extinção (Nogueira 1954, 1998; Guimarães 1999; Consorte 2000; Pinho & Sansone 2008).

Essa situação configurou uma nova expressão da democracia racial que não deixou de ser um princípio ideológico forte no regime militar brasileiro de 1964. A partir da década de 1970, reações surgidas tanto na academia quanto no movimento negro foram mudando esse quadro político e intelectual (ver, principalmente, Nascimento 1978,

1980). Com o tempo, a tensão entre o novo ideário antirracista e a ideologia nacional que negava a existência do racismo não deixou de aumentar, e seu ponto mais forte talvez tenha ocorrido já neste século por ocasião dos acirrados debates em torno das políticas de ação afirmativa de cunho étnico-racial (Carvalho 1988, 2006).

E o que é válido para as teorias da mestiçagem racial também o é para as do sincretismo religioso. Também aqui foi sobretudo uma questão mais sociopolítica do que puramente intelectual — a “construção da nação” — que parece ter apertado o gatilho que, no século XIX, disparou as ciências sociais brasileiras. Para os intelectuais e as elites desse momento, a convivência entre uma sociedade civilizada, branca e “europeia” com outra, primitiva, negra ou indígena, constituía um inevitável problema. E se, em um primeiro momento, são populações indígenas e sua assimilação que constituem o foco das preocupações, já a partir de 1870, com Silvio Romero, a questão negra começa a ser encarada no contexto da problemática geral da formação étnica e cultural da sociedade brasileira (Pereira de Queiroz 1978: 101-102). Mas será com Nina Rodrigues (1897, 1906), a partir da última década do século XIX, que “o negro” passa a ser um objeto de investigação em si mesmo, investigação incitada por um problema central, o de sua “integração” na sociedade abrangente a partir da abolição: como pensar a coexistência igualitária de duas raças tidas como intelectual e culturalmente desiguais sem pôr em risco a harmonia, a ordem e o desenvolvimento do país? Os autores que se sucedem permanecerão nessa questão, variando apenas o pessimismo ou o otimismo de cada um, desde o temor de Nina Rodrigues pelo “enegrecimento” da civilização branca brasileira com sua conseqüente e inevitável queda na barbárie e na selvageria, até a confiança de outros na possibilidade de progresso (ou seja, embranquecimento) dos negros, e até mesmo a apologia integracionista de Gilberto Freyre (1933). Como escreveu Maria Isaura Pereira de Queiroz (1978: 110), a noção central a todos esses autores é que “a integração só é possível quando há harmonia entre as diversas partes que constituem o conjunto — harmonia que para alguns resultaria da semelhança indiscutível entre estas partes (...) e para outros se basearia na indiscutível dominação de uma raça superior sobre as raças inferiores”.

De um ponto de vista histórico mais geral, não parece, pois, difícil sustentar que tanto as teorias sobre o sincretismo quanto aquelas sobre a mestiçagem se bifurcam em dois tipos de perspectiva: as “negativas”, que encaram os dois fatos como males a evitar e/ou combater (seja pela segregação e eliminação de um dos elementos da “mistura”, seja por uma mistura dirigida, uma “purificação” que eliminaria os traços indesejáveis com a introdução dos desejáveis e dissolveria o elemento supostamente inferior naquela tido como superior) e as “positivas”, que os aceitam, e mesmo celebram, como grandes conquistas a preservar e desenvolver. Para além de suas óbvias e fundamentais disparidades, esses pontos de vista parecem ter em comum o fato de adotarem uma concepção da diversidade que supõe que o destino inelutável de qualquer agenciamento entre diferenças seja a homogeneidade, quer essa se manifeste por depuração e purificação, quer por mistura e fusão.

Seria evidentemente absurdo pretender ignorar a realidade das interações entre as populações que participaram dos processos abordados por essas teorias. O ponto que se coloca é como retomar o fato incontestável dessas interações sem reduzi-las imediatamente a um *problema* colocado para a constituição do país como Estado-Nação — e o que é válido para o Brasil, também o é, em maior ou menor grau, para outros países das Américas (e também, certamente, em outros lugares). Dito de outro modo: como retomar

em bases não apenas sociológicas ou sociopolíticas, mas propriamente antropológicas — ou seja, etnográficas, comparativas e generalizantes — os temas intelectuais e sociais que acompanham essas interações.

A primeira constatação é que, em contraste com esses saberes que poderíamos denominar, seguindo Foucault (1994: 163), “eruditos”, “maiores” ou dominantes, um número cada vez maior de etnografias mais ou menos recentes vêm mostrando que muitos dos coletivos estudados tanto no campo da chamada etnologia indígena quanto naquele dos estudos afro-americanos apresentam visões distintas, visões que podem e devem ser tomadas como contradiscursos sobre a mestiçagem e o sincretismo. Esses contradiscursos que, ainda com Foucault, poderíamos denominar “assujeitados”, “menores” ou dominados, se caracterizam, em primeiro lugar, justamente por não pressupor a *homogeneização* como horizonte da interação entre as diferenças. Ou seja, por não supor que a combinação de elementos de origem diversa deva necessariamente desembocar nem em um processo de simples confusão sincrética, nem em um processo de homogeneização laminadora. Esses contradiscursos procederiam, ao contrário por meio do que poderíamos denominar modulação (no sentido de Gilbert Simondon 1964) da diversidade: processo de variação contínua no qual na coexistência de elementos diferentes pode haver um nível em que eles efetivamente se combinam, mas também níveis em que permanecem de algum modo distintos. *Indiscernibilidade* (ver o texto de Luiza Flores abaixo) que, como estabeleceu Deleuze (1985: 94), não é de modo algum uma “confusão”: “a indiscernibilidade (...) não suprime a distinção das duas faces, mas torna impossível designar um papel e outro, cada face tomando o papel da outra numa relação que temos de qualificar de pressuposição recíproca, ou de reversibilidade”.

Nos textos deste dossiê essa justaposição e esse contraste entre discursos ou saberes “eruditos” e “assujeitados” permanece mais como pano de fundo do que como temática explícita — com a exceção do texto de Luisa Elvira Belaunde, que investiga, como que contra a corrente, o que acontece quando Estados Nação contemporâneos tentam capturar o contradiscurso do “viver bem” das populações indígenas amazônicas, perdendo completamente a “delicadeza” que está na base dessa ideia. E, certamente, com a exceção do impressionante comentário de José Carlos dos Anjos, que nos ensina como os contradiscursos da contramestiçagem e do contrassincretismo podem funcionar como antídotos contra o veneno da homogeneização continuamente secretado pelo Estado Nação. Em todos os outros casos, trata-se mais de uma justaposição, implícita ou explícita, de saberes oriundos de coletivos indígenas e afro-americanos, os lados do grande divisor em que sincretismo e mestiçagem nunca deixaram de ser tidos como problemáticos. O acoplamento desses saberes, bem como seu confronto, ainda que implícito, com os saberes eruditos abre caminho para o mapeamento, a aliança e a ativação dos contradiscursos sobre o sincretismo e a mestiçagem, de modo a contribuir para que apareçam com uma força ainda maior do que a que já possuem. Além disso, permitem também uma melhor compreensão tanto dos saberes minoritários quanto dos dominantes, assim como de alguns dos principais temas e debates que permeiam muitas sociedades até hoje: a complexa coexistência de diferentes religiões; as reivindicações identitárias indígenas e afro-americanas contemporâneas; os problemas e debates levantados pelas políticas de ação afirmativa étnico-raciais, entre outros.

Uma das premissas essenciais presentes em todos os textos que se seguem é o reconhecimento de que a análise do material empírico é inseparável das elaborações intelectuais dos próprios coletivos envolvidos. Ou seja, o reconhecimento de que a subordinação imperativa da antropologia à palavra nativa obriga a análise antropológica a contar com o que as pessoas pensam e têm a dizer sobre o que acontece com elas mesmas, com os outros e com o mundo. Desse modo, o discurso antropológico deixa de ter qualquer privilégio face ao daqueles com quem convivemos, e assim nos tornamos aptos a realmente aprender o que as pessoas têm a nos ensinar. O fascinante diálogo de Luis Reyes Escate com uma mulher afro-boliviana da comunidade de Tocaña talvez seja, nas páginas que seguem, a melhor ilustração deste ponto. Pois o que Tia Marta ensina, de modo quase matemático, ao antropólogo, é como é possível falar aimará e usar roupas indígenas “típicas” sem ser “misturada”, ou seja, sem deixar de ser negra; ao mesmo tempo, ensina a ele que “ser negra” quer dizer muitas coisas e não significa ser igual a ninguém. E o mesmo ocorre quando os Tupi Guarani do litoral sul de São Paulo mostram a Camila Mainardi que não são obrigados a aceitar categorizações disjuntivas como “ou Tupi ou Guarani” a eles impostas de fora, e ensinam que podem perfeitamente ser Tupi Guarani sem que isso signifique nem uma síntese homogeneizadora, nem uma simples convivência de contrários. De seu ponto de vista, como mostra Mainardi, “a *mistura* aparece como um dado”, o que significa, também, que devemos deixar de encarar esses Tupi Guarani contemporâneos como os simples “descendentes”, mais ou menos impuros segundo o gosto de cada um, dos antigos habitantes da terra, e passar a aceitar que eles são aqueles mesmos antigos que foram capazes de sobreviver a uma experiência histórica devastadora³.

Muitos outros exemplos dessa natureza estão presentes nos textos deste dossiê. Em todos eles, há também um esforço consciente para simetrizar os saberes assujeitados com os dominantes, prosseguindo, assim, numa trilha aberta, já há alguns anos, por José Carlos dos Anjos (2006 — ver, também, 2000 e 2008) — que a retoma brevemente em seu comentário —, que revelou tudo o que há a ganhar quando se abandona os clichês dominantes da miscigenação, mestiçagem ou sincretismo em benefício de modos de pensar oriundos de nossos próprios campos empíricos de investigação. Em certo sentido, muitos dos textos que se seguem “cruzam” as hipóteses de José Carlos dos Anjos sobre a “linha cruzada” com as diferentes elaborações nativas sobre mistura, mestiçagem e sincretismo que captaram em seus próprios campos etnográficos. Elaboram, assim, verdadeiras teorias etnográficas da contramestiçagem e do contrassincretismo — teorias etnográficas que só podem ser elaboradas quando firmemente apoiadas no próprio pensamento nativo.

O fantasma que essas teorias etnográficas precisam exorcizar continuamente é aquele mesmo revelado por Bastide há muito tempo, “a sociedade dos brancos”. Como vimos com as teorias dominantes sobre mestiçagem e sincretismo, tudo indica que sempre que o estudo das chamadas relações raciais ou interétnicas invoca, ou mesmo evoca, direta ou indiretamente, o “branco europeu”, tudo começa a girar em torno dele e a relação afroindígena é imediatamente colonizada e sobrecodificada pelo modelo homo-

3 Estendendo aqui aos Tupi Guarani uma comunicação oral de Pedro Pitarch para o caso dos Maia mexicanos. É nessa mesma chave que o artesão tupinambá de Olivença, no sul da Bahia, responde ao turista que duvida de sua identidade indígena em função do que pensa ver em seu fenótipo: “o que o senhor queria? São quinhentos anos de contato!”.

geneizador. Em *O Genocídio do Negro Brasileiro*, Abdias do Nascimento já distinguia um sincretismo de algum modo falso, ou falseado, que “longe de resultar de troca livre e de opção aberta (...), decorre da necessidade que o africano e seu descendente teve de proteger suas crenças religiosas contra as investidas destruidoras da sociedade dominante” do único fenômeno que “merece o nome de sincretismo”, aquele que, de modo simétrico, “envolveu as culturas africanas entre si, e entre elas e a religião dos índios brasileiros” (Nascimento 1978: 108)⁴.

O texto de Clara Flaksman sobre o sincretismo em Salvador aborda essa teoria nativa, guerreira e estrategicamente defensiva, do fenômeno, mostrando como ela não deixa de conviver com outras apenas na aparência distintas. Em conjunto, elas ensinam que, em muitas situações, o chamado sincretismo religioso não é simplesmente um modo de incorporar a religião e os valores brancos, mas, bem ao contrário, um modo de, ao fazê-lo, ser capaz de mantê-los a uma certa distância e submetidos a uma lógica que não é a deles⁵. O mesmo tema é analisado por Olavo Souza Filho e suas conclusões são da mesma natureza. Para seus interlocutores no candomblé de Recife, uma coisa é o “sincretismo” com o catolicismo, religião da qual é possível extrair o que se deseja para incorporar no candomblé propriamente dito. Outra coisa, muito diferente, é sua relação com a jurema, onde qualquer tentativa de “sincretismo” descambaria em “mistura”, com as mais nefastas consequências. O que significa que as próprias diferenças são diferentes e que não há regra geral sobre como estabelecer relações entre diferentes tradições ou forças religiosas. Mesma conclusão de Edgar Rodrigues Barbosa Neto no extremo-sul do Brasil: as misturas estão subordinadas aos movimentos e às raízes e enquanto algumas podem funcionar muito bem, outras são desastrosas. Para saber misturar é preciso saber distinguir e, sobretudo, é preciso avaliar o resultado da mistura, sua força⁶.

4 Ver também Nascimento 1980 para outros desenvolvimentos originais sobre o sincretismo, significativamente quase esquecidos pela discussão acadêmica, com poucas e honrosas exceções, como a análise de Serra (1995: 283-284). Aproveito para agradecer a Clara Flaksman por ter me recordado esse lindo trecho do grande livro de Abdias do Nascimento.

5 Uma posição bastante próxima pode ser encontrada em Anjos e Oro 2009. Do mesmo modo, Pedro Pitarch (2013) assinala que, no caso dos Maia do México contemporâneo, a coexistência de narrativas indígenas e europeias é um modo de não permitir a incorporação da lógica europeia na própria narrativa indígena.

6 Não há dúvida que o texto chave para a retomada do velho tema do sincretismo é Losonczy (1997). Nele, lembremos, a autora propunha uma “antropologia do interétnico”, ou uma “perspectiva interétnica”, capaz de pensar a relação entre os afro-colombianos e os indígenas Emberá da região do Chocó, no Pacífico colombiano não a partir de suas “identidades” ou diferenças recíprocas, mas das alteridades imanentes que cada cultura *já comporta*. Relacionadas com alteridades imanentes de outra cultura, elas são capazes de traçar espaços de interseção para além da ignorância mútua, da violência aberta ou da fusão homogeneizadora. É isso o que permitiu a Losonczy propor um retorno ao tema do sincretismo, encarado como “figura política”. O mesmo também poderia ser dito da mestiçagem. E se o livro de Losonczy é a chave para a retomada do velho tema do sincretismo (“afro-americano”), Peter Gow (1991) desempenha o mesmo papel no que diz respeito à mestiçagem (“indígena” ou não). Seu estudo com os Piro da Amazônia peruana mostra como as diferenças interpessoais não são necessariamente codificadas pelas diferenças coletivas, e que, do ponto de vista piro, o fato de existirem, ou terem existido, categorias distintas de pessoas no passado não faz com que cada pessoa tenha que pertencer necessariamente a apenas uma ou algumas dessas categorias no presente. O que significa que a mistura não é o oposto da pureza e as pessoas podem perfeitamente se identificar justamente porque são, como dizem, “de sangue misturado”. O mesmo, sem dúvida, poderia ser dito do sincretismo.

Procedimentos como esses podem, sem dúvida, ser aproximados de uma técnica de composição proposta por Gilles Deleuze a partir do trabalho do teatrólogo italiano Carmelo Bene (Deleuze & Bene 1979: 97-101)⁷. Em suas peças de teatro, Bene reescreve obras clássicas das quais simplesmente elimina uma ou algumas das personagens principais que as dominam, fazendo assim, com que personagens aparentemente menos importantes experimentem um desenvolvimento inesperado: um “Romeu e Julieta” onde Romeu é eliminado logo no começo da peça faz com que Mercúcio se torne central na nova trama. Deleuze mostrou como essa operação de “minoração” procede sempre pela subtração da variável majoritária dominante, fazendo com que a trama possa se desenvolver de modo completamente diferente, ao atualizar as virtualidades bloqueadas por essa variável maior, permitindo assim que toda a trama possa ser reescrita. No caso que aqui nos concerne, o problema é como libertar o que em geral se chama de sincretismo e mestiçagem da dominação e do ofuscamento teórico-ideológicos produzido pela presença da variável maior “brancos”. Em poucas palavras e grosso modo, trata-se de responder às questões: como ficam sincretismo e mestiçagem se deles suprimimos não o fato histórico, político e intelectual dos encontros, mas seu vértice maior, os “brancos”? Como aparecem sincretismo e mestiçagem quando escutamos afros e indígenas sem que esse elemento sobrecodificador os silencie ou enrouqueça?

Novamente, não há nada de abstrato aqui. Muitos dos coletivos apresentados neste dossiê elaboram a relação afroindígena em termos explicitamente míticos. O que significa elaborá-la simultaneamente em seu caráter extensivo e intensivo, em sua molaridade histórica e em sua molecularidade criativa. É apenas desse modo que conseguem escapar tanto da variável majoritária dominante “brancos”, como da captura que sempre ameaça toda linha de fuga, a saber, o rebatimento dos devires nas identidades ou mesmo nos pertencimentos, ainda que estes sejam os de uma minoria. O devir-minoritário-afroindígena traça uma linha de fuga não apenas em relação ao muro branco da maioria como também ao buraco negro da captura por qualquer espécie de identidade de minoria.

O que praticamente todos os textos que se seguem mostram com clareza são as múltiplas formas de resistência a essas “ideologias” da mestiçagem, do sincretismo, ao famigerado “mito das três raças”, que recordamos rapidamente acima. Essas formas de resistência revelam, em primeiro lugar, que nada disso é pura ideologia e que estamos às voltas com terríveis dispositivos de poder: aqueles e aquelas que sofrem na carne esses dispositivos sabem muito bem que as ideologias e os mitos das classes dominantes têm o mau costume de produzir efeitos muito reais. Nesse sentido, não pode haver nada a objetar às elaborações parcialmente míticas da relação afroindígena, desde que nos livremos das ressonâncias representacionais, e mesmo estruturais, da noção de mito. Como escre-

7 O uso extensivo de referências oriundas de uma certa tradição filosófica nesta *Introdução* — assim como em diversos textos deste dossiê — não deve provocar ilusões. Não se trata nunca, em hipótese alguma, de pretender *explicar* o que afros, indígenas e afroindígenas estão fazendo e pensando por meio da aplicação de conceitos filosóficos. Nosso problema é de tradução: onde encontrar, nos inúmeros e diferentes vocabulários que compõem a tradição ocidental, um léxico e uma gramática que não traíam — ou que não traíam mais do que o inevitável — os sofisticados modos de pensar e de ser que estamos investigando? Se, por exemplo, como escreve Clara Flaksman, há “um problema da representação no candomblé”, este é um problema da *representação*, não do candomblé, e a única solução é encontrarmos nos nossos próprios recursos intelectuais aqueles que se liberaram ao menos parcialmente deste problema.

veram Deleuze e Guattari (1975: 185), o mito não é “uma representação transposta ou mesmo invertida das relações reais em extensão”; ele, ao contrário, “determina, conforme o pensamento e a prática indígenas, as condições intensivas do sistema”; ou, em outras palavras, o mito “não é expressivo, mas condicionante”. O problema é de agenciamento, não de representação, e a elaboração de narrativas é uma forma de resistência e um modo de produção de novas condições e condicionantes que faz parte inevitável de toda atividade criativa e de toda luta política.

O que essas narrativas elaboram no plano molecular não é tanto, ou não é apenas, a realidade ou a irreabilidade histórica e molar dos encontros afroindígenas; o que realmente importa são as virtualidades de tais encontros, o que eles poderiam ter produzido e que, por isso mesmo, ainda pode ser produzido — tudo aquilo que Deleuze denomina “contra-efetuação” (Deleuze & Guattari 1991: 150-151), pois tudo o que foi efetuado pode ser contra-efetuado, ou melhor é contra-efetuado, uma vez que a contra-efetuação é simultânea à própria efetuação ou, melhor ainda, anterior a ela. É isso o que mostra o texto de Gabriel Banaggia, onde os praticantes do jarê contam como apenas uma de suas comunidades — justamente “a mais negra” — foi capaz de realizar empiricamente um ideal de comunidade indígena, contra-efetuando assim o que a história reservava para eles. Na própria religião do jarê, essa contra-efetuação ocorreu por meio de uma transformação de todos os santos católicos e de todas as divindades africanas em espíritos indígenas, ou caboclos, que lutam incessantemente para purgar a terra do sangue negro e indígena que foi sobre ela derramado — luta que é, simultaneamente, um modo de retomar territórios existenciais e de resistir à experiência da morte⁸.

Em 2003, Cecília Mello já mostrava como seus interlocutores em Caravelas elaboravam a noção de afroindígena a partir dos mesmos procedimentos que utilizam para a criação de obras de arte, uma técnica que os artistas denominam “reaproveitamento” ou “ressuscitamento” da madeira morta. Técnica que opera por meio da atualização das virtualidades reprimidas pela história, transformando uma árvore derrubada ou um pedaço de pau em belos móveis e esculturas a partir da liberação de uma força vital molecular que sobrevive sempre ao desaparecimento das formas molares. Ora, se o artista é capaz de recuperar essa força, investindo-a em uma nova forma, o mesmo não pode deixar de ocorrer com danças, cânticos, formas de solidariedade mais ou menos esquecidos. Também nestes casos o militante pode desencadear forças que as formas atuais apenas contêm, no duplo sentido da palavra. Do mesmo modo que na “madeira morta” uma nova vida pode ser encontrada, nas experiências de resistência à dominação uma nova força pode sempre ser despertada. É nessa espécie de bricolagem generalizada das experiências históricas

8 O tema de uma terra doente de sangue, que precisa ser curada, aparece explicitamente na bela monografia de Helen Übinger (2012) sobre os Tupinambá da Serra do Padeiro, no sul da Bahia. Essa cura, dizem os indígenas, deve assumir a forma de uma vingança tupinambá, que, no entanto, não se dará mais a partir de um “derrame de sangue”, mas pela cura de uma território doente de sangue. Para isso são necessárias as *retomadas* da terra, da cultura, da vida. Do mesmo modo, nos candomblés de Belmonte, também no sul da Bahia, vovó Mariana, preta velha de Dona Marota, explica a Bianca Soares (2014: 24) que “aqui teve muita matança de gente. Era tudo aldeia que foram destruindo, matando homem, mulher, criança, velho, matando tudo. Até a natureza, os animais... Depois, vieram os negros e mataram também. Mataram e escravizaram. Por isso que essa terra tem *carrego*, porque tem muito sangue nela. Tem muito ódio. E por isso que tem tanto *velho* e *caboclo* trabalhando, que é para limpar esse lugar”. E o mesmo ponto é levantado por Gabriel Banaggia em seu texto neste dossiê.

vividas de diferentes maneiras por membros do grupo afros e/ou indígenas que a relação afroindígena demonstra sua força.

Nada disso significa, evidentemente, que os brancos não façam parte da história, mas que passam a dela fazer parte em outro lugar e de outra maneira. A análise de Luiza Dias Flores sobre os blocos de negros índios do carnaval de Porto Alegre mostra toda a estratégia requerida na manipulação das posições de negro e de índio a fim de que os brancos não ameacem nem uns nem outros. Essa estratégia envolve até mesmo uma espécie de eclipsamento da relação afroindígena em benefício de afirmações alternadas sobre ser índio e ser negro. Isso porque se percebe que, em seu eterno combate contra as diferenças, que pretendem eliminar a todo custo, os brancos tentam jogar uns contra os outros a fim de dissolvê-los em uma unidade amorfa e puramente folclórica. Nesse momento, é preciso proclamar que índio é índio e que negro é negro, e, ao mesmo tempo, que “índio, índio mesmo, é negro”.

Esse eclipsamento da relação afroindígena também é praticado pelos Tupinambá da Serra do Padeiro, estudados por Helen Übinger (2012), que se dizem “misturados” sem que isso anule o fato de que são, sempre foram e pretendem permanecer indígenas. De seu próprio ponto de vista, o eixo central dessa articulação entre identidade e diferença, continuidade e descontinuidade, se situa no plano cosmológico, no culto que prestam aos *encantados* ou *caboclos*. De toda forma, mesmo eclipsada, ou porque eclipsada, a relação afroindígena não deixa de ser o modo pelo qual se pode resistir aos brancos. Índios até o século XIX, os Tupinambá se viram obrigados a “submergir” para não serem mortos — um pouco como seus encantados que passam de um plano a outro sem conhecer a experiência da morte, ou como a madeira apenas na aparência “morta” dos artistas de Caravelas — e nessa submersão, tanto eles quanto seus encantados se metamorfoseiam em “caboclos”, capazes de sobreviver em alguns nichos até poderem reemergir neste mundo como índios e encantados novamente a fim de retomar o que é seu — em uma processo que lembra demais o ressuscitamento da madeira em Caravelas.

Os Xukuru da Vila de Cimbres, na Serra do Ororubá, localizada entre o agreste e o sertão pernambucano, apresentados por Clarissa Martins Lima, e os moradores da Ilha do Massangano, no trecho sub-médio do Rio São Francisco, entre a Bahia e de Pernambuco, apresentados por Márcia Nóbrega, de forma algo especular, não se deixam aprisionar com facilidade nos “domínios estanques entre os quais o diálogo seria impossível” em que a tradição acadêmica pretende encerrá-los, como escreve Lima sobre os primeiros: índios *ou* sertanejos, índios *ou* negros, respectivamente. As pessoas da Ilha do Massangano, por exemplo, sustentam, ao mesmo tempo, que são “um só povo” (“aqui todo mundo é preto, até mesmo quem é branco. A gente é tudo uma coisa só”) e que “uma coisa é uma coisa e outra coisa é outra coisa (...). Ou, nas palavras de Nóbrega, “a unidade contida em ser ‘um só’ não dispensa, pois, suas variações”⁹.

9 Em sua apresentação no Grupo de Trabalho que deu origem a este dossiê — “Variações de teorias da diferença no contexto cabo-verdiano” —, Natalia Velloso Santos mostrou como Amílcar Cabral já sustentava que uma unidade que valha realmente a pena só pode se estabelecer na própria diversidade e só pode funcionar pelo movimento: “quaisquer que sejam as diferenças que existem, é preciso ser um só, um conjunto, para realizar um dado objetivo. Quer dizer, no nosso princípio, unidade é no sentido dinâmico, quer dizer de movimento” (Cabral 1978).

Os Xukuru, por sua vez, sabem perfeitamente que existem diferentes *qualidades* de pessoas, mas que essas qualidades podem eventualmente ser expressas de forma quantitativa — analógica poder-se-ia dizer —, em oposição ao modo digital e binário pelo qual procedem as classificações dominantes. Nas palavras de Lima, “minha intenção é mostrar como esse universo é irreduzível a identidades e identificações pré-estabelecidas — acadêmicas ou não”, uma vez que “proceder dessa forma seria reduzir a multiplicidade etnográfica a estabilizações que sufocam ou obliteram os dados em favor de uma pureza que lhes é exterior”. Pode-se ser *quase* índio, *quase* branco, *quase* não humano..., o que estabelece toda uma porosidade nas fronteiras identitárias dificilmente redutível a oposições contrastivas ou simples manipulações estratégicas.

A importância dos advérbios (sobretudo os de intensidade) também é ressaltada no texto de Luiza Flores. Os índios negros de Porto Alegre estão o tempo todo avaliando o que, *naquele momento*, é “mais negro” ou “mais indígena”, quer dizer, mais apropriado na situação em jogo. Durante o carnaval, “tudo é feito indigenamente”, diz o Cacique comancheiro, e esse esforço para fazer tudo “indigenamente” resulta da certeza de que as misturas estão dadas desde o princípio e que a sabedoria consiste em saber dosá-las e combiná-las.

De fato, como mostram, de diferentes maneiras, os textos de Olavo Souza Filho, Clara Flaksman e Edgar Rodrigues Barbosa Neto, um dos aspectos menos ressaltados pelos estudos que se contentam em estabelecer tabelas de correspondências de santos católicos com divindades africanas (ou destas entre si ou com espíritos indígenas) é o caráter dinâmico dessas equações. Não se trata nunca de puro alinhamento, nem, muito menos, de identificações definitivas. Trata-se, ao contrário, do que Guattari (1992: 70-71) denominou — a partir de um estudo de Marc Augé sobre a divindade Legba, dos Fon do Benin (Exu, entre os Ioruba, Bombojira, entre os Bantu...) — “multivalência da alteridade”, uma vez que o Legba é, ao mesmo tempo, destino, princípio vital, filiação ancestral, deus materializado, signo de apropriação, entidade de individuação e fetiche. “O ser, a identidade e a relação com o outro são construídos”, conclui Guattari, “não apenas de modo simbólico mas também de modo ontológico aberto”.

Estamos aqui às voltas com o que poderíamos denominar, talvez, *ontologias modulatórias*, nas quais os seres não existem em estados fixos, mas em variação contínua (Deleuze & Guattari 1980, em especial o platô 4) ou, novamente, em *modulação*. Em outros termos, ontologias em que *tudo* pode aparecer de diferentes maneiras, ou melhor, em que os seres *só podem existir* aparecendo de diferentes maneiras. Um caboclo *aparece como* índio ou como exu; um exu *vem como* orixá ou como caboclo; e mesmo um orixá *se manifesta como* caboclo — ou como orixá. Nas quais, também, uma divindade de uma nação religiosa pode *vir* em um terreiro de outra nação; onde mesmo todo um terreiro de uma nação pode *virar para* outra; onde uma iniciada pode dizer, em um dia, “hoje *estou de* Ogum” e, em outro, “*estou de* Oxum”... Poderíamos até mesmo imaginar todo um coletivo *virando* alternadamente de afro a indígena e vice-versa, o que, aliás, é mais ou menos o que fazem os interlocutores de Cecília Mello em Caravelas.

Esse tipo de ontologia possivelmente explica, ou torna um pouco mais inteligível, essa disposição para a combinação que foi tão enfatizada nas religiões de matriz africana e que talvez não esteja assim tão ausente nos coletivos indígenas. Ela parece, assim, guardar

as chaves daquilo que denominamos, bem inadequadamente, sincretismo e mestiçagem. Porque, ao contrário do que sempre se pretendeu, talvez seja o primeiro fenômeno que pode elucidar o segundo, uma vez que a possibilidade de se ser negro *E* índio (*E* mesmo branco) pode ser encarada como um processo da mesma natureza que aquele que permite equacionar Ogum e São Jorge de um modo em que o conectivo *E* jamais se torna o verbo *É*. Mestiçagem e sincretismo — ou melhor, contramestiçagem e contrassincretismo — são como dispositivos óticos de foco dinâmico que alternam ininterruptamente entre perspectivas de conjunto (onde diferenças podem ser eclipsadas) e de detalhe (onde são postas em relevo). Diferentes elementos que, de certo ponto de vista, podem ser considerados diferentes e apenas artificialmente reunidos, de outro compõem conjunto dotado de funcionalidade, estrutura e beleza. Um pouco como na culinária onde, como sabe todo bom gourmet, o fato de o sabor de um prato ser apreciado em seu conjunto não anula o prazer de nele distinguir seus diversos componentes — bem o contrário.

Como ressalta Banaggia, é justamente sua indeterminação ontológica (sua multivalência, poderíamos dizer) que parece fazer do caboclo uma figura central para a compreensão desse sofisticado mecanismo. Como lembram aqui os textos de Cecília Campello do Amaral Mello, Luiza Dias Flores, Clarissa Martins Lima, Márcia Nóbrega e Edgar Rodrigues Barbosa Neto, por caboclo entende-se, em praticamente todo o Brasil, um conjunto de seres espirituais que assumem características semelhantes, mas não idênticas, nos diversos contextos em que aparecem. Eles se caracterizam, em geral, por não se confundir com as divindades propriamente ditas e, ao mesmo tempo, por apresentarem algum tipo de afastamento significativo em relação aos antepassados e espíritos de mortos em geral. E ainda que isso não ocorra em todas as partes, costumam ser pensados como “vivos”, seja no sentido de que são seres que passaram deste plano da existência para outro sem conhecer a experiência da morte, seja no sentido de que sempre existiram, habitaram e protegeram determinado território. Nem totalmente africanos, nem totalmente indígenas, nem totalmente vivos, nem totalmente mortos, nem totalmente divinos, nem totalmente humanos, os caboclos só existem em suas *modulações*.

Nesse sentido, são os caboclos que nos lembram que o fato de que dos doze coletivos analisados nos ensaios aqui reunidos quatro se apresentem como indígenas e sete como afro-americanos (um se apresenta justamente como afroindígena) não deve ser sobreinterpretado. As distinções são evidentemente importantes, mas o problema é como evitar certas imagens que um termo como afroindígena costuma evocar, os clichês que é preciso impedir que ele desencadeie. Porque não se trata de pensar a relação afroindígena nem de um ponto de vista genético (no sentido amplo do termo), nem a partir de um modelo tipológico. Não se trata de gênese porque não se trata de determinar com precisão o que é afro, o que é indígena, o que é resultado de sua mistura, ou, eventualmente, o que não seria nem uma coisa nem outra — e isso seja em sentido propriamente biológico ou genealógico, seja em sentido cultural ou social. Por outro lado, tampouco se trata de abandonar as gêneses em benefício das tipologias. Estabelecer um tipo (ideal ou não, pouco importa) afro puro, um tipo indígena puro, e quantos tipos intermediários forem não é, de modo algum, o que importa. Nem os modelos historicistas, nem os estrutural-funcionalistas servem aqui.

Essas precauções são necessárias porque a primeira coisa que somos tentados a fazer toda vez que nos deparamos com relações afroindígenas são exatamente essas triângulos que é necessário evitar a todo custo. Caso contrário, corre-se o risco, sempre presente, de simplesmente reproduzir, em um estilo talvez mais sofisticado, os clássicos debates em torno do sincretismo e da mestiçagem, tentando isolar traços de culturas originais puras que teriam se mesclado para formar manifestações socioculturais específicas. Em seu texto, Barbosa Neto assinala justamente como o conceito de “confluência” do pensador quilombola Nêgo Bispo (Santos 2015) permite pensar esses fenômenos como “topologia” de modo a “não pensá-lo[s] como uma tipologia”. É a confluência, nos diz Nêgo Bispo, que faz com que “nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual” e, poderíamos acrescentar, que nem tudo que se mistura se ajunta.

“Sou a soma, por certo, um tanto extravagante, de todos esses sangues inimigos”, escrevia, em 1620, o padre pernambucano Francisco José da Santa Cruz, citado por Agualusa, citado por Cecília Mello. Do mesmo modo, o texto de Clara Flaksman deixa entrever o caráter eminentemente aditivo do candomblé, o que, aliás, é o que torna tão difícil falar em “conversão” nessa religião. Os Tupi Guarani, no texto de Camila Mainardi, lembram incessantemente o princípio Guarani, analisado por Pierre Clastres e tão difundido na América indígena, de que o Um é o Mal e de que só o Dois pode nos libertar. Os tamboreiros do Batuque, no texto de Edgar Barbosa Neto, celebram, a cada instante, essas pluralidades ou multiplicidades que parecem desempenhar, nas religiões de matriz africana, o mesmo papel anti-unificador do dualismo ameríndio. Tia Marta, nas terras altas da Tocaña boliviana, explica a Luis Reyes que o fato de ter adicionado uma língua e algumas roupas a seu modo de vida não faz com que ela deixe de ser o que é. E o fato de os Kisêdjê insistirem em utilizar a palavra “mistura” em português parece mesmo, como Marcela Stockler Coelho de Souza mostrou em sua apresentação, um pressentimento de que essa palavra guarda “uma potência sem equivalente nas de sua língua”¹⁰.

O que este conjunto de ensaios então propõe — mesmo que esse não tenha sido seu propósito original — é uma espécie de modelo comparativo, mas um modelo comparativo duplamente qualificado. Em primeiro lugar, no sentido deleuziano sugerido acima, de um procedimento de minoração por extração do elemento dominante. Mas também em um sentido guattariano, porque as conexões mais produtivas que se pode estabelecer não são nem horizontais, nem verticais, mas *transversais* (Guattari 1964). O que significa que não se trata de encarar as variações nem como variedades irreduzíveis umas às outras, nem como emanações de um universal qualquer conectando entidades homogêneas: as conexões se dão entre heterogêneos enquanto heterogêneos, as relações se dão entre *diferenças enquanto diferenças*, como lembra Guattari (1992) ao falar de *heterogênese*,

10 Modificando um pouco o modo como essa temática vem sendo abordada no campo da etnologia indígena (ver, sobretudo, Luciani 2016), Marcela Stockler Coelho de Souza mostrava, em sua apresentação, como os Kisêdjê, no Brasil Central, ao sustentarem simultaneamente que “somos Kisêdjê”, que “somos todos misturados”, e que “já não somos índios, viramos brancos”, colocam a questão mais em termos de forças do que de formas. Não se deve casar com brancos, dizem eles, porque o sangue deles é mais forte e acaba por dissolver o sangue indígena. O que não significa nem que esses casamentos não sejam efetuados, nem que, efetuados, seu desfecho seja inelutável. O problema, novamente, é de cálculo, dosagem e cuidados, não de uma escolha entre tudo e nada: como impedir que a mistura “consuma” a diferença — o que de algum modo nos leva de volta ao chamado sincretismo afro-americano.

conceito que tem como premissa fundamental a hipótese de que o diferencial não pode ser encarado como mera negação e/ou oposição uma vez que ele é sobretudo da ordem da criação ou da criatividade.

Há mais de dez anos, José Carlos dos Anjos (2006) já nos advertia sobre a necessidade de pensarmos esse espaço de agenciamento de diferenças enquanto diferenças, sem a necessidade de pressupor nenhum tipo de síntese ou fusão. De fato, na ideia da “linha cruzada”, presente em praticamente todas as religiões de matriz africana no Brasil, as diferenças são intensidades que nada têm a ver com uma lógica da assimilação, mas com uma organização de forças que não envolve nenhum tipo de escolha binária e sim uma modulação analógica para o estabelecimento de múltiplas conexões e disjunções. Aos procedimentos laminadores de nossas próprias teorias da miscigenação, a contramestiçagem e o contrassincretismo operam por meio de modelos heterogenéticos que, apoiados em variações contínuas, lançam mão de verdadeiras técnicas de *composição*, no sentido artístico do termo. Desse modo, nunca deixam de opor o cruzamento, as conexões parciais, a heterogênese, a modulação analógica, as intensidades, as variações contínuas, a composição, a contramestiçagem e o contrassincretismo aos clichês dominantes da síntese, da totalidade, da miscigenação, da identificação por contraste, dos interesses, da lógica da assimilação, da fusão, da mestiçagem e do sincretismo.

Para concluir essa já excessivamente longa introdução, talvez seja possível propor a relação afroindígena como uma espécie de perspectiva. Perspectiva que não é, certamente, a da oposição entre afros e indígenas, mas, tampouco, é a de uma simples oposição entre afroindígena, de um lado, e brancos, de outro — o que conduziria inevitavelmente à sua captura por uma forma-identidade. Perspectiva que, estabelecida a partir da própria oposição entre afro e indígena, só pode ser de natureza muito distinta daquela entre afro e/ou indígena, de um lado, e branco, de outro. “Índio”, “negro”, “branco” não são apenas coisas a pensar, mas também coisas com as quais se pensa, meios de pensamento, com os quais se pode fazer coisas que podem mesmo fazer parecer vã a nossa filosofia.

Em suma, o óbvio: que as relações entre as “três raças” do nosso famigerado triângulo não podem ser as mesmas quando encaradas do ponto de vista dos dominantes ou dos dominados. Por contramestiçagem ou contrassincretismo não se pretende, é claro, aludir a uma recusa da mistura em nome de uma pureza qualquer; trata-se, isso sim, de enfatizar o caráter aberto desses procedimentos, sua dimensão analógica, não binária ou digital, o elemento de indeterminação que qualquer processo de mistura comporta. *Contra*, aqui, deve certamente ser compreendido no sentido clastriano de uma recusa ativa do Um e de uma afirmação das multiplicidades. Se, como também nos ensinou Clastres (1974), o Um só pode matar porque já estava dentro de nós, a questão que se coloca é quais seriam e como funcionam as máquinas de guerra afroindígenas mobilizadas para conjurar a mestiçagem e o sincretismo enquanto figuras da unificação estatal? Os textos que se seguem pretendem apenas ser uma pequena amostra e uma introdução a essa sabedoria.

Referências

- ALENCASTRO, Luiz Felipe. 1985. "Geopolítica da Mestiçagem". *Revista Novos Estudos CEBRAP*, 11:49-63.
- ANJOS, José Carlos dos. 2000. "Cabo Verde e a Importação do Ideograma Brasileiro da Mestiçagem". *Horizontes Antropológicos*, 6(14):177-204.
- ANJOS, José Carlos dos. 2008. "A Filosofia Política da Religiosidade Afro-Brasileira como Patrimônio Cultural Africano". *Debates do NER*, 13:77-96.
- ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2006. *Território da Linha Cruzada: a Cosmopolítica Afro-Brasileira*. Porto Alegre: UFRGS.
- ANJOS José Carlos dos e ORO, Ari P. 2009. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Editora da Cidade.
- BASTIDE, Roger. 1976 [1973]. "La Rencontre des Dieux Africains et des Esprits Indiens". *AfroAsia*, 12:31-45.
- BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan 1951. *Branços e Negros em São Paulo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- CABRAL, Amílcar. 1978. *A Arma da Teoria: Unidade e Luta*. Lisboa: Seara Nova.
- CARVALHO, José Jorge de. 1988. "Mestiçagem e Segregação". *Humanidades*, 5(17):35-39.
- CARVALHO, José Jorge de. 2006. *Inclusão Étnica e Racial no Brasil*. São Paulo: Attar Editorial, 2006.
- CLASTRES, Pierre. 1974. *La Société Contre l'État. Recherches d'Anthropologie Politique*. Paris: Minuit.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. 2000. "A Mestiçagem no Brasil: Armadilhas e Desafios". *Revista Margem* 10.
- CORRÊA, Mariza. 1998. *As Ilusões da Liberdade*. São Paulo: EDUSP.
- COSTA, Sérgio. 2001. "A Mestiçagem e seus Contrários: Etnicidade e Nacionalidade no Brasil Contemporâneo". *Tempo Social*, 13(1):143-158.
- D'ADESKY, Jacques. 2001. *Pluralismo Étnico e Multiculturalismo. Racismos e Anti-Racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- DAFLON, Verônica Toste. 2014. "Mestiçagem". In: Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado (orgs.). *Dicionário Crítico das Ciências Sociais dos Países de Fala Oficial Portuguesa*. Salvador: EDUFBA. pp. 309-329.
- DEGLER, Carl. 1971. *Neither Black Nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Madison: University of Wisconsin Press.
- DELEUZE, Gilles. 1985. *Cinéma2: L'ImageTemps*. Paris: Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles & BENE, Carmelo. 1979. *Superpositions*. Paris: Minuit.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1972. *L'Anti-Oedipe: Capitalisme et Schizofrénie*. Paris: Minuit.

- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1980. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1991. *Qu'est ce que la Philosophie*. Paris: Minuit.
- FERNANDES, Florestan. 1965. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- FERNANDES, Florestan. 1972. *O Negro no Mundo dos Brancos*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- FREYRE, Gilberto. 1933. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olímpio.
- GOLDMAN, Marcio. 2014. "A Relação Afroindígena". *Cadernos de Campo*, 23:213-222.
- GOLDMAN, Marcio. 2015. "'Quinhentos Anos de Contato': Por uma Teoria Etnográfica da (Contra)Mestiçagem". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 21(3):641-659.
- GOW, Peter. 1991. Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon Press.
- GUATTARI, Félix. 1964. "La Transversalité". In: *Psychanalyse et Transversalité*:72-85. Paris: Maspero.
- GUATTARI, Félix. 1992. *Chaosmose*. Paris: Galilée.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. 1999. "Raça e os Estudos de Relações Raciais no Brasil". *Novos Estudos Cebrap*, 54:147-56.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. 2002. *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo: 2002.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. 2004. "Preconceito de Cor e Racismo no Brasil". *Revista de Antropologia*, 47:9-43.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. 1936. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olímpio/MEC.
- LATOUR, Bruno. 1984. *Les Microbes, Guerre et Paix, Suivi de Irréductions*. Paris: Métailié.
- LOSONCZY, Anne-Marie. 1997. *Les Saints et la Forêt: Rituel Société et Figures de l'Échange entre Noirs et Indiens Emberá*. Paris: L'Harmattan.
- LUCIANI, José Antonio Kelly. 2016. *Sobre a Antimestiçagem*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- MELLO, Cecília Campello do Amaral. 2003. *Obras de Arte e Conceitos: Cultura e Antropologia do Ponto de Vista de um Grupo Afro-Indígena do Sul da Bahia*. Dissertação de Mestrado. . Tese de Doutorado. PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- MUNANGA, Kabengele. 1999. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional Versus Identidade Negra*. Petrópolis: Vozes.
- NASCIMENTO, Abdias do. 1978. *O Genocídio do Negro Brasileiro. Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- NASCIMENTO, Abdias do. 1980. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. 1897 [1935]. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. 1906. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: CEN.

- NOGUEIRA, Oracy 1954. "Preconceito Racial de Marca e Preconceito Racial de Origem. Sugestão de um Quadro de Referência para a Interpretação do Material Sobre Relações Raciais no Brasil". *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas* 1.
- NOGUEIRA, Oracy 1998. *Preconceito de Marca. As Relações Raciais em Itapetininga*. São Paulo: EDUSP.
- PINHO, Osmundo Araújo & SANSONE, Livio (orgs.). 2008. *Raça: Novas Perspectivas Antropológicas*. Salvador: EDUFBA.
- PITARCH, Pedro. 2013. *La Cara Oculta del Pliegue. Ensayos de Antropología Indígena*. México: Artes de México/Conaculta.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. 1978. "Uma Nova Interpretação do Brasil: A Contribuição de Roger Bastide à Sociologia Brasileira". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 20:101-121.
- RIBEIRO, Darcy. 1983. *As Américas e a Civilização: Formação Histórica e Causas do Desenvolvimento Desigual dos Povos Americanos*. Petrópolis: Vozes.
- RIBEIRO, Darcy. 1995. *O Povo Brasileiro: a Formação e o Sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RIBEIRO, Darcy. 1996. "Sobre a Mestiçagem no Brasil". In: Lilia Moritz Schwarcz e Renato da Silva Queiróz (orgs.). *Raça e Diversidade*. São Paulo: EDUSP/Estação Ciência. pp. 187-211.
- ROQUETTE-PINTO, Edgard. 1927. *Seixos Rolados*. Rio de Janeiro: Mendonça, Machado & Companhia.
- SANTOS, Antônio Bispo (Nêgo Bispo). 2015. *Colonização, Quilombos – Modos e Significações*. Brasília: INCTI.
- SCHWARCZ, Lilia. 1993. *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHWARCZ, Lilia. 1994. "O Espetáculo da Miscigenação". *Revista do Instituto de Estudos Avançados*, 8(20):137-152.
- SCHWARCZ, Lilia. 1997. "Usos e Abusos da Mestiçagem e da Raça no Brasil". *Afro-Ásia* 18:31-45.
- SERRA, Ordep. 1995. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes.
- SIMONDON, Gilbert. 1964. *L'Individu et sa Gênesse Physico-Biologique*. Paris: PUF.
- SKIDMORE, Thomas. 1989. *Preto no Branco. Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- SOARES, Bianca Arruda. 2014. *Os Candomblés de Belmonte: Variação e Convenção no Sul da Bahia*. Tese de Doutorado. PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- ÜBINGER, Helen Catalina. 2012. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: Religiosidade e Territorialidade na Luta pela Terra Indígena*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal da Bahia.

Quatro ecologias afroindígenas

Cecília Campello do Amaral Mello

Doutora em Antropologia Social

Professora Adjunta do Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional

Universidade Federal do Rio de Janeiro¹

ceciliamellobr@gmail.com

Resumo

A partir da etnografia sobre um movimento cultural afroindígena do extremo sul da Bahia, indagamos: como recriar textualmente um mundo de modo a não reduzir ou compartimentalizar a diversidade da experiência cotidiana e sua potência criativa em segmentos monolíticos como política, religião, meio ambiente, subjetividade? Propõe-se uma leitura que visa experimentar a ideia de que a produção artística, a práxis política e a ecologia do movimento cultural estudado compõem um certo modo específico de lidar com um mundo povoado por seres vivos e não vivos e pelas múltiplas potências que deles *irradiam*.

Palavras-chave: contramestiçagem; afroindígena; Bahia; ecosofia; Felix Guattari.

Abstract

From the ethnography about an afroindigenous cultural movement from southern Bahia (Brazil) this article discusses on how can one recreate a world so as not to reduce or compartmentalize the diversity of everyday experience and its creative power in monolithic segments such as politics, religion, environment, subjectivity. It aims at discussing the idea that the cultural movement's artistic production, political praxis and ecology reveal a specific way of dealing with a world populated by living and nonliving beings and the multiple powers they radiate.

Keywords: counter-miscegenation; afroindigenous; Bahia; ecosophy; Felix Guattari.

1 Este artigo é resultado de uma interlocução permanente com os (as) integrantes do Núcleo de Antropologia Simétrica do PPGAS-Museu Nacional – UFRJ, aos (às) quais agradeço. Agradeço também aos coordenadores e comentadores da mesa redonda Mestiçagens e (contra)mestiçagens ameríndias e afroamericanas da XI RAM em Montevideu, profs. Marcio Goldman, Francisco Pazzarelli e José Carlos Gomes dos Santos, onde uma primeira versão deste texto foi gentilmente apresentada por Marcio. Agradeço especialmente a leitura cuidadosa de Vladimir Moreira Lima, as sugestões de bibliografia de Clara Flaksman e os comentários de Erick Araújo, Tania Stolze e Suzane Alencar Vieira. Parte da pesquisa de campo deste artigo foi viabilizada com recursos do CNPq (Edital Universal do MCTI/CNPq 14/2013).

A minha mãe era índia – expliquei-lhe – da nação Caeté. Dela herdei a espessa melena negra e muito lisa, que a despeito da avançada idade ainda hoje conservo, embora já não tão escura, além de uma irreversível vocação para a melancolia. Meu pai era mulato, filho de um comerciante da Póvoa do Varzim e de uma negra mina, mulher de muitos encantos e encantamentos, que acompanhou e iluminou toda a minha meninice. Sou a soma, por certo, um tanto extravagante, de todos esses sangues inimigos. (Padre pernambucano Francisco José da Santa Cruz, ao chegar a Salvador do Congo em 1620 para ser secretário da Ginga – depois Dona Ana de Sousa, rainha do Dongo e da Matamba *apud* Agualusa 2015: 11)

O trecho acima citado, retirado do romance histórico “A Rainha Ginga”, de José Eduardo Agualusa (2015), remete, à primeira vista, ao que alguns autores chamaram de processo de “miscigenação entre as raças”. A lógica da miscigenação significaria, para alguns, uma espécie de “diluição” de formas primeiras, tidas como originárias ou puras. O efeito dessa mistura seria o fortalecimento biológico e a harmonia social (como em Gilberto Freyre 1933 e Darcy Ribeiro 1995). Para outros autores, (como Nina Rodrigues 1894 e Paulo Prado 1928), porém, o sangue misturado seria indicativo de um indivíduo ou povo degenerado, decaído, enfraquecido, que perdeu de algum modo a força das matrizes originais que o constituíram, tornando-se impreciso, inautêntico e, por esta razão, inferior.

Agualusa propõe no trecho citado uma outra imagem de pensamento sobre o chamado “mestiçamento” ao convidar o leitor a pensar a mistura não como perda ou diluição, mas como *soma*. Uma soma, porém, que só pode ser bem compreendida se pensada como realizada após uma operação de minoração prévia, movimento que visa subtrair o elemento dominante da narrativa, a saber, os brancos e sua presença sobrecodificadora. Assim, abre-se a possibilidade de que as virtualidades não atualizadas do encontro entre não-brancos possam emergir. Proponho entender esta “soma de todos os sangues inimigos” como uma soma sem adição, mais precisamente, um encontro, uma dupla-captura (Deleuze & Guattari 1980), uma forma de aliança entre heterogêneos, que não redundaria numa paz universal, numa convivência tolerante ou num mundo comum. Soma, encontro ou aliança que, simplesmente, produziriam algo. E, este algo não seria uma síntese que solucionaria uma “oposição dialética” entre contrários, nem tampouco uma diluição na direção do apagamento das diferenças, mas um “algo”, que é efeito da afirmação da heterogeneidade ou singularidade próprias de cada termo. Estudar este “algo” é ater-se menos às causas e mais aos efeitos deste encontro; é atentar para aquilo que ele produz.

Este artigo deve ser entendido como uma tentativa de explicitação dos pressupostos do que poderíamos chamar de uma “cosmopraxis afroindígena”, sem que este agenciamento seja entendido como a justaposição entre um “cosmos afro” e um “cosmos indígena” ou, alternativamente, como uma síntese que misturaria e diluiria estes elementos num terceiro “cosmos miscigenado *afroindígena*”. A noção de “cosmopraxis” aqui proposta visa demarcar que o cosmos afroindígena não deve ser entendido como um plano transcendental de onde a práxis derivaria, mas sim como um plano virtual atualizado nas práticas do grupo.

O exercício a ser desenvolvido no presente artigo é o de descrever como os integrantes do movimento cultural afroindígena concebem aquilo que Goldman (2015) denominou de “contramestiçagem”, isto é, uma “mistura” que não dissolve, anula ou desfaz, mas ao contrário, preserva e quiçá ativa as singularidades daquilo que se mistura. Esta ideia nos parece instigante na medida em que exprime uma forma, por um lado, de ser mais fiel ao pensar nativo sobre seu modo próprio de composição daquilo que denominamos de forma talvez pouco acurada como “mistura” e, por outro lado, de se desestabilizar uma noção amiga dos poderes estabelecidos – a mestiçagem – tributária, a nosso ver, de uma lógica da “mistura das raças” cujos efeitos são culturalmente homogeneizadores e politicamente apaziguadores, por ser sobrecodificada pelo pólo branco dominante e por um projeto de assimilação das diferenças.

A partir do material etnográfico sobre um movimento cultural do extremo sul da Bahia que se define em muitos momentos – mas não sempre – como afroindígena e, mais do que isso, que se entende como criador de uma arte afroindígena, o exercício aqui proposto é, inicialmente, o de compreender como este coletivo concebe este agenciamento entre um universo de referências políticas, existenciais, religiosas e estéticas lidas como *afro* e um outro universo de referências entendidas como *indígenas*, bem como sua aliança *afroindígena*.

Em outro momento (Mello 2014), usei a expressão devir-afroindígena para dar conta da ideia de que afroindígena não é um conceito da ordem da identidade, nem do pertencimento, mas do devir². Rastreamos as linhas de composição desta ideia, descobrimos que ela se constitui como um efeito de encontros singulares com *acontecimentos* históricos, *peessoas* e *técnicas* que os afetaram ao longo de sua trajetória.

Esses encontros dizem respeito, em primeiro lugar aos fluxos de “história” e “memória” ou, posto de outra maneira, aos acontecimentos molares e moleculares que compuseram a trajetória dos jovens do movimento cultural na década de 80 e provocaram deslocamentos nas formas como se viam e se afirmavam enquanto grupo. O encontro daqueles meninos “morenos” do interior que foram fazer serviço militar na Salvador da década de 80 com os movimentos negro, estudantil, artístico e contracultural, engendrou nos integrantes do grupo um processo de devir-negro. Esse deslocamento subjetivo, político e existencial levou-os não apenas a se verem como negros, mas a se afirmarem como tal nas praças públicas da cidade de Caravelas, em apresentações teatrais potencializadas pelo encontro com o Teatro do Oprimido de Augusto Boal, provocativas às elites locais. Realizaram, ainda, ações e eventos de enaltecimento da beleza negra, no rastro do movimento “black is beautiful”, e transformaram os próprios corpos, abandonando as vestimentas de meninos do interior e abraçando referências *afro*: batas africanas, colares coloridos, cabelos trançados, *rasta*, ou no estilo *black power*.

Em segundo lugar, do encontro com as manifestações culturais de sua Caravelas natal, em particular com o Bloco de Índio Tupinambá, liderado em sua infância pela mãe dona Benedita e, após a morte precoce desta, por Piaba, um folião local, engendrou um devir-índio. O encontro com índios e caboclos³ se dá de forma esporádica, mas intensa, por meio

2 Não irei me estender sobre esta discussão no presente artigo, analisada detalhadamente em Mello (2014), mas retomarei brevemente alguns pontos do argumento.

3 Caboclo é um termo usado como sinônimo de índio (os “caboclos da Barra Velha”), mas também como referência aos espíritos de indígenas – entidades – que por vezes resolvem “vir brincar a aruanda”, ou seja, participar do Bloco de Índio, do Bloco das Nagôs, da festa de Yemanjá e das marujadas nos quintais

das *irradiações* de caboclos durante a passagem do Bloco de Índio Tupinambá, da aparição não-intencional de formas indígenas em suas criações artísticas (escultura e pintura) e dos intercâmbios culturais que realizam com os Pataxó de Barra Velha (município do Prado). A emergência da presença dos caboclos em suas festas e criações artísticas levou os integrantes do movimento a entrarem num devir-índio.

Por fim, do cruzamento⁴ entre essas duas linhas de devir, que não redundam numa unidade ou aglutinação, mas numa forma de aliança, teríamos um devir-afroindígena. Afroindígena seria, portanto, uma terceira força, uma linha de devir com características próprias, que revelam a entre-captura entre negros e índios ao longo do processo histórico da colonização e atualmente. Por outro lado, afroindígena apontaria para uma relação virtual entre negros africanos e indígenas sul-americanos anterior à conquista europeia, relação em que os sentidos cronológico e mitológico se misturam. Por fim, a relação prévia entre negros e índios traduziria uma analogia estrutural entre negros e índios no presente, grupos subalternizados pelo polo branco, porém aproximados pela resistência às opressões impostas por estes últimos. Como eles afirmam: “afroindígenas são os grupos historicamente discriminados e excluídos”.

Definido, em breves linhas, o que seriam, do ponto de vista do grupo, seus devires negro, índio e afroindígena, gostaria agora de ater-me a uma ideia que apenas delineei, mas não desenvolvi em Mello (2010, 2014), qual seja, a de que “a noção de afroindígena é um meio, um intercessor por onde passam ideias, ações políticas, obras de arte e seres do cosmos” (Mello 2014: 227). Proponho uma leitura que visa experimentar a ideia de que a produção artística, a práxis política e a ecologia do movimento cultural compõem um certo modo específico de estar e agir no mundo ou, mais precisamente, de lidar com um mundo povoado por seres viventes e não viventes e pelas múltiplas potências que deles *irradiam*.

Indagamos: como recriar textualmente um mundo de modo a não reduzir ou compartimentalizar a diversidade da experiência cotidiana e sua potência criativa em segmentos monolíticos como política, religião, meio ambiente, subjetividade? Como “abrir uma passagem” (Moreira Lima, 2016: 11) entre essas diferentes ordens, criar um caminho para atravessá-las e assim permitir a emergência de novos modos de existência? Como traçar as conexões entre essas diferentes dimensões da experiência sem buscar uma unidade supostamente preexistente ou sem estabelecê-la *a posteriori*?

Para tanto, iremos emprestar de Felix Guattari (1990) o conceito de ecosofia, não no sentido de “aplicá-lo” ao estudo dos movimentos afroindígenas, mas no sentido de utilizá-lo como um intercessor, catalisador ou meio da descrição de um mundo, capaz de dar inteligibilidade a determinadas práticas e proposições ético-políticas que à primeira vista poderiam ser entendidas como díspares e, portanto, inarticuláveis. A proposta aqui é preservar seu caráter díspar, singular e único, mas, não obstante, buscar pontos de articulação entre elas.

Guattari desejava encontrar no estudo das práticas estéticas “novos modelos de processualidade e criatividade, novas estratégias para dar consistência à proposições éti-

das casas de moradores transformados em terreiro, durante os festejos de Cosme e Damião.

4 Inspiramo-nos aqui no trabalho de José Carlos dos Anjos (2006: 21), que aponta para a potência semântica da ideia de encruzilhada, “como ponto de encontro entre diferentes caminhos que não se fundem numa unidade”, para dar inteligibilidade a certas dinâmicas da religiosidade afrobrasileira.

co-políticas singulares” (Antonioli & Sauvagnargues 2011:12). A ecosofia não seria uma doutrina ou uma proposta de ação pré-constituída, mas um exercício de articular num “novo paradigma estético” dimensões da experiência que se encontram desarticuladas nas análises e ações e que caberia, portanto, re-conectar: os planos da produção de subjetividade (ecologia mental), o plano das formações sociais (ecologia social) e o plano das visibilidades (ecologia ambiental) (Guattari 1990, 2013). O material de campo por nós recolhido ao longo dos anos em que permanecemos em Caravelas indica que poderíamos sugerir (sem nenhuma pretensão de “complementar” a proposição guattariana - que evidentemente não se presta a esse tipo de operação), uma espécie de bifurcação, ou quarto plano, o plano das *invisibilidades*. Este plano incluiria os seres não humanos e forças como a *irradiação* - elementos de um mundo virtual que em certa medida escapam à agência humana, embora dela não estejam totalmente apartados - que constituem uma parte importante da cosmopraxis afroindígena.

Importante notar que a ecosofia, como um novo modo de ler ou pensar o mundo, é indissociável de um novo modo de agir ou de estar no mundo, uma vez que estamos falando de uma “nova relação teoria-prática” (Foucault & Deleuze 1979: 69), que não obedece a uma lógica de totalização (uma teoria que se aplica para interpretar de forma totalizante o mundo ou uma prática que se impõe completamente à teoria, tornando-a inútil ou sem sentido), mas de um exercício de apreensão a um só tempo destas múltiplas dimensões que compõem o processo de heterogênesse de indivíduos e coletividades e sua capacidade de afetar e ser afetado.

Portanto, quando Guattari (1990: 8) se refere a três e nós a quatro planos a serem articulados, não estamos com isso querendo produzir uma teoria “mais englobante”, “holística” ou capaz de dar conta do maior número possível de domínios da experiência humana. O que aqui se propõe é um exercício de construção de um *modo de associação* entre seres heterogêneos. O paradigma estético está por ser feito; ele é a tentativa de se buscar aquilo que liga de modo transversal elementos heterogêneos: seres, ideias, ações políticas, obras de arte, criações, resistências, histórias, memórias, desejos, entidades etc., sem que nenhum desses termos sobrecode os demais. Cabe, portanto, buscarmos traçar esta linha transversal que atravessa e liga estes elementos – os intercessores – identificando, a partir da etnografia, os agenciamentos concretos por eles produzidos.

O plano das formações sociais: práxis políticas

Em 2004, Dó Galdino, umas das lideranças do movimento cultural foi lançado candidato a vereador à sua revelia. Os integrantes do movimento cultural Arte Manha sempre se identificaram com Partido dos Trabalhadores, atuaram na fundação do Diretório local do PT em meados da década de 80, fizeram campanha para candidatos do partido nas eleições estaduais e nacionais e lançaram candidatos a vereador pelo PT em outras eleições. Porém, quando era chegado o momento de se filiar ao partido, muitos integrantes desconsideravam, preenchiam o formulário sem anexar todos os documentos necessários ou simplesmente fugiam dos integrantes dos diretórios regionais que “desciam” à Caravelas a fim de confirmar as filiações. Na sede do movimento havia uma pasta repleta de fichas de filiação preenchidas que nunca foram lavradas no cartório eleitoral do Prado, sob a

alegação de que a distância e a falta de recursos para cobrir os custos cartoriais teriam dificultado sua formalização.

Dó Galdino foi lançado candidato da seguinte forma: no dia da reunião onde seria decidido quem seria o candidato a vereador apoiado pelo movimento cultural, ninguém ofereceu o nome. Notando que Dó, então à frente da condução do movimento cultural, não parecia estar disposto a se lançar candidato e que o PT teria candidatos “fracos”, que serviriam como “mula”, angariando votos para os candidatos potencialmente mais votados do PMDB (tratava-se de uma coligação PT-PMDB), um dos presentes propôs que ele “desse seu nome” e, se não quisesse continuar, que “o retirasse depois”. Dó foi impelido pela situação a manter seu nome até o final, apesar de ser o que poderíamos chamar de um perfeito anticandidato: tinha vergonha de pedir voto para si mesmo (o que via como uma falta de modéstia ou humildade), evitava sair às ruas e fazer visitas (por entender como uma espécie de “falsidade” falar com pessoas que normalmente apenas cumprimentava) e sentia-se constrangido por uma situação recorrente nos raros momentos em que saía do sítio, sob os apelos insistentes da coordenação da campanha: não dispunha dos meios financeiros e materiais para responder a todos os pedidos que lhe eram feitos em troca de votos.

Algo sempre me intrigou nestes fatos: como é possível alguém se lançar candidato contra a própria vontade? E por que, uma vez candidato, ele não fez qualquer esforço para ganhar as eleições, já que corria o sério risco de vencê-las? Para se ter uma ideia, apesar do coeficiente eleitoral desfavorável, o candidato que entrou obteve apenas 32 votos a mais que Dó. Alguns anos mais tarde, Dó me explicou o que poderíamos chamar de uma “teoria nativa da liderança política”. Ele contava sobre por que resolveu assumir a liderança do movimento: Jaco Santana, seu irmão mais velho e artista fundador do movimento cultural, mudara-se para Ilhéus; Itamar dos Anjos, outro fundador do movimento, não desejava liderar o grupo e, neste contexto, apareceu uma pessoa de fora do grupo liderando a bateria do Afrodam, o então grupo de percussão do movimento cultural. Esta pessoa teria feito contatos com políticos e estava com a intenção de se tornar um “agente” do grupo de percussão, que passaria a tocar para candidatos em *showmícios* e eventos de prefeituras. Disse ele: “resolvi assumir para não deixar essa figura tomar o movimento. É sempre assim, a gente tem que ‘dar a cara a tapa’ quando vê alguém pior querendo tomar a frente do grupo”. Portanto, Dó descreve uma espécie de aversão a se introduzir um princípio de assimetria no coletivo, mas quando outro sujeito enseja “tomar o poder” agenciado com forças das quais se deseja afastar, a posição de poder, que em princípio se preferiria manter vazia, acaba por ser ocupada.

Analisando os pontos de conexão entre etnografias sobre sociedades indígenas e pesquisas sobre religiões de matriz africana, Marina Vanzolini (2014: 280) identifica com precisão a questão analisada neste outro contexto por Dó Galdino:

...tanto nos mundos indígenas quanto no universo das religiões de matriz africana no Brasil, é preciso afirmar-se sujeito num universo povoado por outros sujeitos, ou afirmar sua força num universo povoado por outras forças – isto é, outros sujeitos e outras forças cuja agência pode determinar minha vida, transformando-me em objeto de sua influência.

Ao ver-se numa situação em que outras forças desejavam “tomar o movimento” e imprimir-lhe práticas que se afastavam daquilo que supunha como o bom ou correto, Dó foi posto a agir, ou seja, a afirmar-se como sujeito neste universo povoado por outros sujeitos em disputa mais ou menos aberta.

O plano da produção de subjetividade: contra a serialização

Em outra situação, sua esposa Simone dos Anjos e outras mulheres do grupo tiveram uma atitude em tudo semelhante. Elas costumam – por um misto de necessidade e prazer - criar roupas para irem a festas sem o uso de máquina de costura, com uma técnica de amarração de tecidos e lenços, cujos nós se fazem e desfazem, o que torna possível o reaproveitamento de partes das peças antigas em novas criações.

Atentos ao talento das mulheres do movimento para a produção de indumentárias, Dó e seu irmão Jaco tentaram estimulá-las a transformar essa prática ocasional em uma “atividade de geração de renda” e eu os ajudei a redigir um projeto para a criação de uma “grife étnica”. No início, elas se entusiasmaram, mas quando começamos a orçar máquinas de costura industriais, Simone imaginou-se sentada diante de uma máquina de costura e trabalhando dia e noite como uma operária do setor têxtil. Apenas comentou: “isso aí vai dar dor de cabeça...”. Com uma série de tecidos e retalhos comprados em Salvador, a grife étnica realizou seu primeiro e único desfile, um sucesso, e recebeu uma série de encomendas. Porém, as “modelos” que desfilaram as roupas, todas integrantes do movimento cultural, se recusaram a devolver as criações que criaram e apresentaram. Elas diziam: “e quem disse que eu quero ver na rua uma pessoa usando a mesma roupa que eu?”.

Com este argumento, encerrou-se a pretensão de transformar as mulheres do movimento em “microempreendedoras” do setor têxtil. Enquanto criadoras de inventivas roupas com técnica de amarração, elas definem de maneira autônoma o que fazem, como fazem e quando fazem e – mais do que isso – se desejam ou não fazê-lo. Enquanto administradoras de uma cooperativa têxtil, porém, certamente estariam submetidas à ação de outras forças que não controlam. Ao recusarem a grife étnica, afirmam sua agência e seu processo autônomos de automodelação de subjetividade frente ao risco de captura da vontade e da criatividade por forças que emanam da forma-empresa e que poderiam bloquear seu processo de singularização.

Outro exemplo de refração à captura mercantil reside na forma como os integrantes do movimento cultural lidam com os móveis-esculturas que produzem. Eles não os vendem no “mercado de arte” ou para um público externo interessado neste tipo de produção, embora tenham condições e contatos para isso: preferem vender ou trocar para amigos e conhecidos e assim manter um contato esporádico ou constante com a própria obra. Basta bater na porta de um colega e pedir para ver “aquela poltrona feita com a raiz da jaqueira”. A cidade é uma espécie de museu semiaberto cujas salas de exposição são as casas das pessoas que deixam com muita naturalidade o visitante entrar em seu quarto e conhecer a cama feita a partir de uma transformação de um carro de boi encontrado numa antiga fazenda.

Seu modo peculiar de lidar com a arte e o mercado faz com que a venda da obra de fato aconteça. Porém, a relação entre o artista e a obra não se rompe, pois o objeto de arte não entra num circuito de mercado inteiramente impessoal, sendo possível que ele visite suas obras vez ou outra, “quando bate uma saudade”. Assim, são capazes de entrar no mercado – essa máquina de quebrar relações e produzir individualizações desencarnadas – sem que haja uma completa privatização e alienação do seu trabalho, escapando de forma criativa daquilo que Phillipe Pignarre e Isabelle Stengers (2005) definiram como “alternativas infernais”, isto é, a ideia de que, por mais que se tente, seria impossível estabelecer um “fora” ao sistema capitalista.

O plano das visibilidades: criando uma outra natureza

O sítio-sede do movimento cultural é uma área localizada numa zona de transição entre as áreas urbana e rural. O sítio é composto por áreas de pasto, de mata, nascentes de água doce, manguezal, lagoas, áreas pantanosas e alagáveis. O rio Caravelas é um braço-de-mar que se encontra com uma série de rios de água doce sujeitos à influência das marés. Ao longo dos anos, o fundo alagável do sítio foi sendo colonizado pelo manguezal - que é protegido pela legislação ambiental – e isso tem impedido que se realize cortes, provocando o aumento das áreas de mangue. Porém, ao contrário do que se poderia pressupor, os integrantes do movimento cultural não julgam a expansão do manguezal como algo necessariamente positivo, pois isso estaria ocorrendo em função da subida das marés, gerando um processo de salinização das vertentes de água doce e do solo e afastando os animais que antes aí habitavam.

Resolveram, então, tomar a iniciativa de reverter esse processo sem promover o corte do manguezal, através do restauro de uma eclusa que impede a entrada de água salinizada do rio dos macacos, mas permite a saída de água doce. Escavaram lagoas e canais que têm permitido a circulação das águas. Este processo de intervenção no ambiente dito natural e de criação de uma outra natureza vem atraindo a presença de animais como jacarés e lontras, além de inúmeros pássaros, anfíbios, répteis e pequenos mamíferos.

Dó Galdino descreve com alegria como logrou intervir numa área de manguezal sem realizar cortes, ou seja, sem estar sujeito a multas ambientais. A atuação do IBAMA na região é historicamente marcada pela repressão às atividades dos pescadores artesanais e pequenos agricultores, entendidas pelo órgão ambiental como “predatórias”, isto é, desestabilizadoras de ecossistemas que supõem-se manter preservados ou intocados. As ações de intervenção no meio realizadas por Dó têm tido como efeito o aumento da biodiversidade e a diminuição da área sujeita à incorporação urbana ou especulação imobiliária, indicando que é possível se pensar num ecologismo criativo, em que a “natureza” é transformada sem pudores, permitindo a intensificação dos processos geradores de vida.

Temos aqui uma ecologia inventiva, alegre, que não se deixa paralisar nem pelo “mito moderno da natureza intocada” (Diegues 2000), incorporado pelas agências ambientais do Estado que reprimem aqueles que ousam transformá-la, nem tampouco pelo primado da escassez que caracteriza um certo ecologismo para o qual os recursos da terra seriam naturalmente escassos e estariam fadados a desaparecer a partir da ação humana. Contra

uma ecologia fundada numa moral da falta ou numa escatologia niilista, o movimento cultural retira a terra, deixa a água doce entrar, abre caminho para os animais se reproduzirem e assim produz riqueza e abundância num mundo que, segundo eles, não se acaba: “quem se acaba somos nós”, afirmação à qual se segue uma sonora gargalhada.

O plano das invisibilidades: irradiação

O espetáculo-performance *Origem* encena o surgimento da vida na Terra e da humanidade moldada no barro pelas mãos de Nanã. Através da dança, os integrantes do movimento cultural põem em cena uma narrativa sobre a vida e morte de Zumbi dos Palmares, associando sua presença no mundo com a atuação dos orixás: Zumbi nasce pelas mãos de Nanã, é coroado rei por Oxum e, depois de morto, velado por Exu, Obaluaiê e Iansã e carregado num cortejo fúnebre por todos os orixás.

Esta encenação na IV Semana Zumbi dos Palmares, festival regional em homenagem ao Dia da Consciência Negra e à memória de Zumbi, teve algo de especial: uma lua cheia e tochas de fogo iluminavam o sítio e o declive natural do terreno formou uma arena, onde o público se aglomerou para assistir ao espetáculo. Os integrantes do movimento cultural não são devotos de nenhuma das inúmeras variações de religiões de matriz africana que proliferam em Caravelas, mas delas participam de muitas maneiras. Eles não são “do santo”, nem querem ser; em Caravelas, como em tantos outros lugares do Brasil, não é preciso “ser do candomblé” para se ter uma relação próxima dos orixás.

Decidi ir ao curral, onde ficavam os bastidores do espetáculo para conversar com uma integrante do movimento cultural. Portando as vestes de Iansã, ela estava com os olhos semicerrados e respondeu-me de forma estranha, acenando com a cabeça, sem pronunciar palavra alguma. Seu filho, então com cinco anos de idade, estava ao seu lado vestido para o espetáculo e também trazia os olhos sonhadores, além de comportar-se de forma excessivamente calma, diferente da criança ativa que conhecia. Explicaram-me mais tarde que ela estava “irradiada” por Iansã e que sua irradiação por sua vez se transmitiu a seu filho, “irradiou no menino”.

O cosmos dos afroindígenas é povoado por inúmeros seres, viventes e não viventes, que atuam no mundo por meio daquilo que eles chamam de “irradiação”⁵. No caso estudado, a irradiação seria uma transformação intensiva nas qualidades de um corpo – motivada por um acontecimento, um orixá ou um sonho – capaz de provocar alterações relevantes em sua expressão. Diz-se que a pessoa está irradiada ou irradiando quando ela entra em contato com esta força, sem, no entanto, submeter-se completamente ao seu poder, como é o caso da possessão. Trata-se de uma relação mais sutil com os orixás, que apenas aproximam-se o suficiente para que sintam-se a irradiação do *axé*. A integrante do

5 Alguns autores do campo dos estudos das religiões afrobrasileiras (Opipari 2009; Rabelo 2014) definem a irradiação como uma espécie de “estágio prévio” da possessão, quando o santo se aproxima. No caso estudado, a irradiação também possui essa conotação, mas seus usos indicam que irradiar ou estar irradiado não significa necessariamente que, em seguida, a pessoa será possuída; pode-se permanecer irradiado por um intervalo de tempo considerável e, ademais, uma situação ou evento forte pode irradiar em alguém. A noção contém uma potência específica de “estar entre” e se atualiza em diferentes circunstâncias da vida social. Para uma discussão específica sobre o conceito de irradiação, ver Mello (2016).

movimento contou-me mais tarde ter experimentado um estado de semivigília, uma posseção incompleta que não a fez perder totalmente a consciência, nem tampouco permitiu-lhe lembrar de tudo o que se passou. A irradiação seria, assim, uma forma de se entrar em contato com as forças do cosmos, aproximando-se dela, recebendo o seu axé, mas sem deixar-se arrebatado por completo por esta agência externa.

Uma linha transversal

É importante ressaltar que a associação das práticas aqui descritas com diferentes “planos” não constitui uma tentativa de classificação, formalização ou modelização da vida social em diferentes esferas mutuamente exclusivas (nada se distanciaria mais da proposição ecosófica). Na vida dos meus interlocutores, aquilo que é social, natural, subjetivo, material e virtual existe em bloco, funciona junto, de maneira integrada, mutuamente implicados; o desafio (esquizo)analítico é não deixar que algum desses domínios determine os demais e buscar descrevê-los de modo a articulá-los em sua diferença, “rugosidade” e potência próprias.

Assim, os fluxos de desejo, por exemplo, não corresponderiam ou se ateriam a um suposto campo individual ou interindividual, cuja relação com o campo social seria de exterioridade. Estes fluxos extravasariam o que se convencionou chamar de indivíduo - não necessariamente partindo dele - e se distribuiriam no campo da organização social e da esfera ambiental, que, como vimos, não coincide com a ideia ocidental de natureza como o já dado, mas inclui os ambientes construídos, a arquitetura, as obras de arte, os espaços urbanos e seus usos.

Em termos concretos, pode-se vislumbrar um modo de conexão entre os planos aqui descritos no exemplo que apresento a seguir. Dó escolheu uma forma muito particular para expressar sua autonomia e seu desejo de participar das eleições sem vencê-las. Sempre que possível, escapava do controle da coordenação da campanha e afirmava sua preferência por caminhar sozinho pelas ruas, mesmo sabendo que candidatos devem sempre andar com um *entourage* e, preferencialmente, de carro. Num determinado momento da campanha, Dó resolveu ir a pé a uma festa de Cosme e Damião no distrito de Ponta de Areia, sete quilômetros distante, onde viveu muitos anos e conserva muitos amigos. Neste caso, é possível visualizar o entrelaçamento dos quatro planos aqui descritos: (1) as imposições de uma formação social macropolítica, isto é, o sistema eleitoral no contexto de uma democracia liberal representativa, conjugadas a (2) uma formação subjetiva, refratária à ideia de que seja possível representar alguém ou qualquer coisa, (3) traduzida, em termos concretos, pelo inusitado uso do espaço urbano - plano das visibilidades - proposto por este candidato singular: o ato de andar pelas ruas sem um grupo e sem pedir votos como afirmação de sua autonomia e da solidão que deriva desta escolha. Dó, não obstante, aprecia o (4) encontro com humanos e não humanos - plano das invisibilidades - frequentadores do terreiro em Ponta de Areia, mas não lhe apraz, ou, mais precisamente, o constrange, reduzir este encontro ao mecanismo da troca de votos.

Dó caminhou os quatorze quilômetros, participou da festa, recebeu as bênçãos e *irradiações* dos erês, mas recusou o pedido da mãe de santo, que desejava que ele lhe desse

o único atabaque do movimento cultural, muito provavelmente perdendo seu voto. Essas práticas seriam consideradas totalmente incoerentes ou antitéticas caso reduzíssemos esse quadro complexo a uma explicação individualizante, por exemplo, centrada no desejo idiossincrático do candidato (do tipo auto-boicote ou inibição) ou socializante, centrada nos mecanismos sociais que o teriam levado a perder as eleições (falta de recursos, de apoio do partido, de “base social” etc.).

O que ligaria, então, os elementos heterogêneos aqui brevemente descritos, isto é, ideias, ações políticas, criações artísticas, resistências, histórias, mitos, orixás, rios, marés, mangues, animais, entidades? Seria possível traçar uma linha transversal conectando esses elementos sem que sua singularidade seja subsumida a uma categoria mais geral que transcendesse os entes envolvidos?

Vimos através dos intercessores aqui discutidos que os integrantes do movimento afroindígena exercitam a todo tempo a arte de afirmar seu próprio processo de singularização, conectando-se com outras agências e, ao mesmo tempo, buscando escapar de possíveis capturas impostas por elas. Como o fazem? Através da criação de territórios existenciais em que é possível sustentar um “estar-entre”, uma potência própria de indeterminação, que Vanzolini (2014: 281) bem descreveu como sendo “aquilo que não se sabe bem o que é” e cuja potência provém exatamente daí.

O processo artístico de criação dos móveis e esculturas funciona através de uma ausculta àquilo que a madeira está transmitindo e ao afeto que este encontro provoca no artista. A prática por eles descrita da criação de esculturas nos fornece pistas no sentido de compreender que “aquilo que não se sabe bem o que é” não é simplesmente algo incerto ou indefinido, muito menos algo impreciso ou vazio. “Aquilo que não se sabe bem o que é” é sempre uma força ativa, resultado de uma criação por definição contingente e indeterminável *a priori*. Trata-se de “algo que já estava lá, mas que precisa ser criado”, como bem coloca Moreira Lima (2016: 22), a respeito dos paradoxos das linhas de fuga.

No processo de criação de esculturas ou móveis com “madeira morta” acontece uma espécie de diálogo entre artista e material; a madeira, de certo modo, *irradia* sobre o artista, que põe em marcha sua imaginação, sua atenção, sua ausculta; seu trabalho é uma espécie de resultante do encontro entre seu próprio universo de valores com aquilo que captou desta *irradiação* trazida pelo material. O encontro da agência do material com o “mundo de dentro” do artista (memória, fantasmas, histórias, experiências vividas) é o que move o processo criativo. A criação, portanto, não é o resultado de um projeto previamente definido pela mente do artista, nem tampouco de uma determinação total dada pelo material; é, antes, o produto da relação que se estabelece no momento em que as ideias e habilidades do artista se confrontam com a forma “natural” que *irradia* do material, com a qual cabe conectar-se, mas não submeter-se. A madeira *irradia* sobre o artista e este *irradia* sobre a madeira e, como afirma Jaco Santana, o “resultado nunca é o que você imaginou. Não é nem mais você, nem a madeira. É uma *outra coisa*. É o novo”.

O movimento cultural pode ser lido, portanto, como o território onde são criadas a todo tempo todas as condições para a produção desta “outra coisa”. Neste espaço, é possível sustentar um “estar-entre” ativo, um lugar que não é “nem uma coisa nem outra”, mas uma “terceira coisa”, que nasce do encontro entre seres que se irradiam mutuamente, permitindo, assim, que aconteça um ato de criação.

Neste território existencial chamado movimento - e em perpétuo movimento - é possível e até desejável participar do jogo eleitoral, mas sem levá-lo a sério demais a ponto de cair na armadilha da representação; é possível criar roupas com amarrações que se desfazem, permitindo combiná-las ao longo do tempo, mas não produzindo-as em série para um mercado consumidor anônimo. É possível beneficiar-se do encontro ocasional com forças muito potentes do cosmos sem perder totalmente a consciência de si. É possível imaginar uma ecologia ativa, que intervém sobre o que alguns chamam de “natureza” para impedir que ela se desvitalize. É possível criar obras de arte sem aliená-las num mercado impessoal. É possível, enfim, fazer política, fazer arte e fazer natureza sob as bençãos - nem tão próximas e nem tão distantes - dos orixás.

Referências

- AGUALUSA, José Eduardo. 2015. *A Rainha Ginga*. Rio de Janeiro: Foz Editora.
- ANJOS, José Carlos. 2006. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Ed. UFRGS/Fundação Cultural Palmares.
- ANTONIOLI, Manola; SAUVAGNARGUES, Anne. 2011. “Arpenter la maison du monde”. *Chimères: revue de schizoanalyses*, 76: 7-13.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. 1980. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit.
- DIEGUES, Antonio Carlos. 2000. *O mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec.
- FOUCAULT, Michel & DELEUZE, Gilles. 1979. “Os intelectuais e o poder”. In: Foucault, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- GOLDMAN, Márcio. 2015. ‘*Quinhentos Anos de Contato*’: Por uma Teoria Etnográfica da (Contra)Mestiçagem. Conferência para Progressão a Professor Titular. PPGAS-MN-UFRJ, Mimeo.
- GUATTARI, Felix. 1990. *As três ecologias*. Campinas: Papyrus.
- _____. 2013. *Qu’est-ce que l’écologie?* Caen: Lignes/Imec.
- FREYRE, Gilberto. 1998 [1933]. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Record.
- MELLO, Cecilia Campello do A. 2010. *Política, Meio Ambiente e Arte: percursos de um movimento cultural do extremo sul da Bahia*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2014. “Devir-afroindígena: ‘então vamos fazer o que a gente é’”. *Cadernos de Campo*, ano 23: 223-239.
- _____. 2016. “Notas para uma teoria afroindígena da ação”. *Anais do 40º Encontro Anual da ANPOCS*. ST 01 – Antropologias Afroindígenas: contradiscursos e contramestiçagens.
- MOREIRA LIMA, Vladimir. 2016. *Introdução: a conspiração de Guattari*. Mimeo.
- OPIPARI, Carmen. 2009. *O Candomblé: Imagens em Movimento*. São Paulo: Edusp.

- PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. 2005. *La Sorcellerie Capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte.
- PRADO, Paulo. 1981 [1928]. *Retrato do Brasil: ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo, Brasília: IBRASA/INL.
- RABELO, Miriam. 2014. *Enredos, Feituras e Modos de Cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: Edufba.
- RIBEIRO, Darcy. 1995. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Cia das Letras.
- RODRIGUES, Nina. 1894. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.
- VANZOLINI, Marina. 2014. "Daquilo que não se sabe bem o que é: indeterminação como poder nos mundos afroindígenas". *Cadernos de Campo*, ano 23: 271-285.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

A guerra comancheira: contribuições a uma antropologia afroindígena

Luiza Dias Flores

Doutoranda em Antropologia Social

PPGAS/Museu Nacional, UFRJ

ldiasf@gmail.com

Resumo

Esse artigo pretende recuperar o material etnográfico produzido em minha dissertação de mestrado junto à Tribo Carnavalesca Os Comanches, em Porto Alegre. As tribos são grupos que se apresentam no carnaval da cidade, cuja performance denominam *guerra*. Para a elaboração deste ritual, articulam os conceitos de *índio*, *negro* e *branco*. Gostaria aqui de descrever como os meus interlocutores produzem a *guerra* comancheira, e como criam os conceitos supracitados, na tentativa de pôr em relação o conceito de *guerra* com o clássico conceito de mestiçagem. Desenvolvo uma aposta analítica na ideia de 'fluxo afroindígena' para essa descrição, um modo de relacionar diferenças sem submetê-las a uma unidade, tal como ocorre com a ideia de mestiço.

Palavras-chave: afroindígena; mestiçagem; carnaval; ritual.

Abstract

This article intends to recover the ethnographic material produced in my master's thesis with the carnival tribe Os Comanches, at Porto Alegre. The tribes are groups that perform the ritual called *war* in the city's carnival. To prepare this ritual, they articulate *indian*, *black* and *white* concepts. Here I describe how my interlocutors produce those concepts and elaborate their ritual, in an attempt to contrast the concept of *war* with the classical concept of mestizaje. I develop an analytical approach to the idea of "afroindigenous flow", in order to put differences in contact without submitting them to a unity, which frequently happens to the idea of mestizo.

Keywords: afroindigenous; mestizaje; carnival; ritual.

Realizei minha dissertação de mestrado junto à Tribo Carnavalesca Os Comanches, que produzem o carnaval indígena em Porto Alegre, e é notável nas análises antropológicas sobre o carnaval da cidade o privilégio dado ao problema da identidade nacional. A leitura de textos acadêmicos e a minha experiência de campo levou-me a perceber que havia um abismo discursivo entre os intelectuais que descreviam as tribos carnavalescas e os índios carnavalescos que descreviam suas próprias práticas. Ambos articulavam os conceitos de *negro/afro*^{1,2} e de *índio*, mas de modos muito diferentes.

Os primeiros, privilegiaram duas alternativas explicativas a um único problema formulado: “Por que negros representam índios no carnaval”? Partem da premissa de que negros e índios são, ambos, grupos invisibilizados na sociedade brasileira. Portanto, segundo eles, negros representam índios, pois manifestam o desejo de pertencimento nacional a partir da figura romantizada do índio³; e porque têm dificuldades de tratar verdadeiramente da “questão do negro” na sociedade gaúcha, devido à ausência de uma “consciência negra” no carnaval do estado⁴. São ideias, como vemos, nada excludentes e parecem traçar mais uma relação de complementaridade.

As respostas para a pergunta, portanto, são, grosso modo, embasadas pelos argumentos de um interesse estratégico implícito, pertencer à sociedade brasileira, e da falta, ausência de “consciência negra” em contraposição às manifestações carnavalescas baianas e cariocas. Tanto a formulação da pergunta, quanto as respostas obtidas pautam-se no jogo discursivo clássico da antropologia, que estabelece para si referenciais extrínsecos ao objeto com o qual se relaciona. Reforça-se a ideia de que há conceitos originais de *negro* e de *índio* e, quando esses são manipulados pelos sujeitos nativos, cabe ao antropólogo regular o “verdadeiro” significado das coisas. São negros sem “consciência negra”, que “representam” índios como um meio de “pertencer à sociedade brasileira”.

Ambas explicações pareceram-me profundamente apressadas e nada conectadas com a fala dos índios carnavalescos com os quais me relaciono. Percebi, evidentemente, que a formulação de um novo problema poderia ser mais fecundo: atender menos para respostas explicativas dos porquês e mais para o pragmatismo do como. Pensar os termos “índio” e “negro” não enquanto símbolos de uma identidade nacional, mas enquanto conceitos dos meus interlocutores. Afinal, como funcionam os conceitos de *negro*, de *índio* e também de *branco* entre os comancheiros? São termos que, para eles, existem em função da guerra, ritual que realizam anualmente durante os dias de carnaval. Ou seja, é para a

- 1 Meus interlocutores usam esses termos aparentemente do mesmo modo: “negro”, “afro”, “preto”, “da raça”. Intercalarei tais termos ao longo da escrita.
- 2 Como convenção de marcações, usarei itálico para conceitos nativos e ênfases dadas a partir de suas falas; aspas duplas para expressões e falas dos meus interlocutores em campo e conceitos e trechos de textos de autores com quem também estabeleço interlocução. Aspas simples serão utilizadas para termos que eu proponho e ênfases que denotam alguma relativização dos termos.
- 3 Na etnografia realizada por Silva (1993: 96) encontramos: “...está presente através da identificação com os índios, o fato desses terem sido espoliados de suas terras à semelhança dos negros que foram retirados de seu continente de origem. Entretanto, na época onde a busca do progresso e modernidade colocavam na ordem do dia a tematização de uma cultura nacional para o país e, ainda, muitas práticas e ritos africanos eram relacionados ao atraso da população, os índios representavam aspectos e valores positivos da nacionalidade brasileira. Tanto que todas as Tribos tinham hinos e se constituíam como nações”. Ver também Germano (1999: 87), que segue por esse mesmo argumento.
- 4 Segundo afirma Oliven (2005) em entrevista, “quando o carnaval gaúcho fala da questão étnica, não fala do negro, que está ligado ao carnaval, e sim do índio. É uma maneira de não tocar na questão do negro”.

guerra que esses conceitos são formulados. Dessa forma, descreverei nesse artigo a criação deste ritual e suas implicações, a partir daquilo que denomino “fluxo afroindígena”.

Fazer a guerra

As tribos surgiram no carnaval da cidade em 1944, com a primeira apresentação da tribo Os Caetés, e, a partir da sua aparição, cerca de dezessete tribos desfilaram no cenário carnavalesco. Sua apresentação destoava de outros blocos carnavalescos por conta das fantasias, da rivalidade excessiva e dos *hinos* de combate que eram entoados. Devido a isso, os índios não desfilavam como os demais blocos, pois “faziam a guerra”. A disputa acontecia nas ruas e o principal objetivo era fazer com que a tribo rival errasse a batida de seus tambores ou tivesse sua melodia abafada. Tais encontros, que nem sempre terminavam amigavelmente, aconteciam nos tradicionais bairros carnavalescos da cidade e eram regados a bebida favorita dos índios, o cauím, conhecido também como cachaça.

Essa época, contudo, faz parte da memória saudosa das *guerras* passadas, pois o carnaval de Porto Alegre sofreu profundas transformações a partir da década de 60/70. Passou a ser mais rigorosamente controlado pelo Estado, o que fez com que os carnavais de rua fossem banidos a partir do argumento do aumento da violência urbana, e os desfiles das Escolas de Samba e as *guerras* das Tribos ficaram restrito aos sambódromos improvisados pelo governo no centro da cidade. Contudo, com o início século XXI novas transformações entraram em curso. Desde 2004, as *guerras* e desfiles das Escolas são realizados no Complexo Cultural Porto Seco, considerado o sambódromo oficial da cidade⁵ e as ruas da capital foram povoadas de novos blocos carnavalescos. A guerra não acontece mais entre muitas tribos, pois boa parte deixou de guerrear com a emergência das Escolas e a falta de financiamento. Existem hoje apenas duas, Os Comanches e Os Guaianazes, que dedicam o ano inteiro para o preparo do combate.

A *guerra* é o princípio fundante das tribos carnavalescas e o motivo de suas existências. Caracteriza-se por seu caráter cíclico: acontece anualmente, durante os dias de carnaval, e cada finalização incita maior rivalidade para a produção da *guerra* do próximo ano. Em termos gerais, sua apresentação é composta por uma ampla bateria, cujos principais instrumentos são maracaná, repique, chocalhos de soalhas e, principalmente, o agê; cinco vozes, dois violões e um cavaquinho, que compõem a harmonia; carros alegóricos; um casal de bailarinos indígenas, uma porta-estandarte, um porta-bandeiras, o cacique, o feiticeiro e diferentes alas de guerreiros que percorrem de forma bastante ordenada a avenida, obedecendo o tempo do desfile e as marcações necessárias.

5 Em 2004 nasce o Complexo Cultural Porto Seco, no bairro Rubem Berta. Situado no extremo norte da cidade, caracterizado por ser uma região de grandes empresas de transportes de cargas e indústrias, Porto Seco é lugar de difícil acesso para quem depende de transporte público. Sua construção foi uma promessa estatal de um local com arquibancadas, estruturas mais seguras e barracões suficientes para todos os grupos carnavalescos. Promessas, entretanto, que até 2012 não foram cumpridas. As arquibancadas ainda eram removíveis, os barracões não davam conta de todos os grupos e os camarotes eram frágeis.

Trata-se de um “jogo-ritual”⁶ que implica uma série de relações de rivalidade e aliança. A relação mais evidente, que ocorre na avenida, é a rivalidade entre as Tribos. O inimigo da Tribo Os Comanches é a Tribo Os Guaianazes e os aliados para essa guerra são, majoritariamente, algumas Escolas de Samba e a comunidade São José, onde se localiza a sede da tribo. Essa relação de aliança se pauta pelas doações de sobras de fantasias e/ou instrumentos. Sua produção demanda bastante engajamento dos guerreiros, tanto para elaboração de estratégias quanto para o preparo das armas de combate.

As armas dessa *guerra* são a música, as alegorias, as fantasias e a dança. Soma-se ainda a *macumba*, uma espécie de teatro que ocorre na avenida, onde os guerreiros encenam o tema do *hino*⁷ tocado. “Tudo é feito indigenamente”, diz o Cacique comancheiro. Mas esse fazer indigenamente só existe em comparação e contraste com outro tipo de fazer carnavalesco que é marcadamente *negro/afro*, cujos principais personagens são as Escolas de Samba, mas também o bloco afro Odomodê e a religião de matriz africana⁸. Essa constante comparação por parte dos comancheiros explica-se pelo fato de o carnaval que acontece em Porto Alegre, principalmente aquele que se apresenta no Complexo Cultural Porto Seco, constituir parte importante daquilo que se chama *cultura negra* na cidade, cujas instituições de maior destaque são as Escolas de Samba, caracterizadas por sua magnitude financeira, estética e política⁹.

Ou seja, em meio ao carnaval reconhecido majoritariamente como *negro* há espaços em que “tudo é feito indigenamente”. A música é chamada hino e não há quem sambe o hino, pois a estrutura sonora que o compõe “é binária”, diferente do samba. Dizem que o samba é “mais afro” que o hino, mas sabe-se que o hino da tribo carnavalesca não é a mesma música dos “índios que aparecem na televisão e que estão nos livros”, nem a mesma dos índios antepassados de alguns dos carnavalescos. Não se trata, portanto, de imitação técnica de algo supostamente anterior. Seu Valdir explica: “a gente faz um som mais complexo, a gente sai do Tum-tum-Tum-tum dos índios e *elabora algo em cima disso*, que vem

6 Parto da perspectiva Batesoniana, onde interessa menos explicar o ritual em função de relações externas e mais entender quais são as relações que o ritual implica (Geiger 2006: 38). Entendo o jogo ritual como uma sequência de interações cujos sujeitos envolvidos sabem que estão num jogo e, portanto, são capazes de discriminar os processos postos em relação – ou seja, sabem que a guerra de que falam não é uma guerra indígena como documentada por etnólogos e romantizada por escritores. Contudo, ao mesmo tempo em que discriminam, também os identificam e mesclam, a ponto de não saberem discernir o jogo do não-jogo. No jogo, se identifica e se discrimina, simultaneamente, esses dois processos (Bateson 1998: 137).

7 Todos os anos as tribos produzem um hino a ser cantado pelos guerreiros. O hino implica uma canção que narre um mito indígena a ser escolhido pelos índios carnavalescos.

8 No Rio Grande do Sul trata-se, especialmente da religião conhecida por Batuque ou Nação que cultuam Orixás. Algumas casas cultuam, além dos Orixás, os exus, pomba-giras, caboclos e pretos-velhos. Essas são conhecidas por Linha Cruzada. Uma boa definição sobre a Linha Cruzada é dada por Norton Correa (1998: 48). O autor diz que essa expressão religiosa chama-se cruzada “porque, enquanto o Batuque cultua apenas Orixás e a Umbanda caboclos e preto-velhos, a Linha Cruzada reúne-os no mesmo tempo, cultuando, além deles, também os exus e as mulheres míticas, as pombas-gira, provavelmente originários da Macumba do Rio de Janeiro”.

9 Em comparação com estas, as Tribos detém pouco espaço de participação política na Associação dos Carnavalescos da cidade e pouco repasse de verba. A verba municipal destinada para o carnaval é diretamente repassada à Associação que a divide, em valores proporcionais, entre as Escolas dos diferentes grupos de disputa – grupo especial, grupo intermediário A e grupo de Acesso – e as Tribos Carnavalescas – Os Comanches e Os Guaianazes.

dos afros. Mas não sai muito, não, porque se não deixa de ser índio!”. Há um controle tácito das possíveis misturas entre aquilo que vem dos índios “que se vê na televisão e nos livros” ou nas vivências dos antepassados, e aquilo que vem dos *afros*, na religião, no samba e também nas vivências dos antepassados.

Porém, o que os meus interlocutores chamam *negro/afro* opera em três planos. Primeiro, no processo criativo de tornar-se indígena, segundo, na ligação com as Escolas de Samba e, terceiro, na relação com o *branco*. O primeiro implica relações estabelecidas com a religião de matriz africana, em que três elementos recebem destaque: o toque jeje, o uso do instrumento agê e a composição da dança. O toque indígena é caracterizado pelo compasso binário, formado por dois tempos por compasso, sendo o primeiro tempo caracterizado por uma batida forte e o segundo por uma batida fraca. Essa marcação está sujeita a variações de acordo com a criatividade dos ensaiadores das tribos e é produzida pelos instrumentos maracanã e, principalmente, pelo agê.

O Camisa, ensaiador dos Comanches, criou uma batida “tipo Jeje”¹⁰, uma elaboração realizada a partir do toque de “ancestralidade africana” para um som “mais de índio” - conhecimento obtido graças ao fato de Camisa ser “de religião”. Ser de religião é, para ele, fundamental no comando da bateria da tribo, pois na ausência de certos conhecimentos, corre-se o risco de se tornar “menos índio”. Devido a isso que Camisa critica os Guaianazes por fazerem um “toque morno”, pois “não conhecem as rezas da religião”. Segundo diz, “cada um retira a sua batida de cada reza da religião, só que tu tens que saber as palavras”, ou seja, é necessário compreender que o toque deve ser “encaixado” com as palavras verbalizadas, articulando a “batida forte” às sílabas tônicas das palavras pronunciadas. Por não levarem isso em consideração, os Guaianazes seriam “menos índios” em comparação aos comancheiros.

O toque das tribos é caracterizado pelo uso de um instrumento em particular, o agê, instrumento composto por uma cabaça coberta por contas coloridas, central para os rituais religiosos. “Sem agê não se faz tribo”, afirma Camisa, “para nós aqui, o agê é de uma origem indígena. Sem os agês, não funciona. É uma parte importante pelo barulho. É por conta da marcação feita que ele é uma parte essencial da tribo”, porque, afinal, o agê “é o chocalho indígena”. Fiquei surpresa com essa afirmação muito repetida em campo, visto que a história do instrumento fora referenciada enquanto *negro* pelos próprios comancheiros. Mas logo Camisa salientou: “o agê é usado na religião também pra saudar nossa ancestralidade, mas na tribo, aqui, ele é de índio”. É, portanto, na relação entre o “toque jeje”, que vem dos *afros*, e a marcação binária, que vem dos *índios*, no uso de um instrumento usado para “saudar a ancestralidade africana” e que também é *indígena* devido ao barulho e à marcação do maracá, que os carnavalescos constituem sua sonoridade indígena.

Na dança não é diferente. Rosane, a bailarina, afirma que para a composição da dança indígena ela mistura dança candomblé com os passos indígenas. Sua apresentação não segue coreografias e é sempre pautada pela improvisação, como se “entrasse no corpo uma Deusa”. Quando questionada sobre qual a aproximação entre a dança candomblé e os passos indígenas, Rosane ressaltou a sensualidade compartilhada entre mulheres negras e indígenas e o fato de ambos os povos dançarem em círculo. Contudo, o que explica sua

10 Jeje é uma das nações dos terreiros de matriz africana. Cada nação diferencia-se pela liturgia ritual, que inclui os toques de tambor, alimentos a serem ofertados para os Orixás e demais feitura.

dança ser tão bonita e tão elogiada é o fato de ser filha de Ossanha, senhor das matas, e receber cabloco, na “parte com a Jurema”. Por isso todos afirmam que ela tem uma “energia de índia”, tanto que a faz parecer fisicamente com uma *índia*, apesar de ser mistura de negro com branco. É também essa energia que a faz pensar que há uma *sequência* entre receber cabloco e se sentir índia na avenida. Faz parte de um mesmo movimento.

A religião de matriz africana é componente crucial para a elaboração indígena. Não constitui apenas um arcabouço de símbolos para a composição das tribos, mas é, de alguma forma, atuante. O feiticeiro que se apresentou no ano de 2012, por exemplo, produzia encantamento naqueles que o assistiam. Toda vez que comentavam a respeito de sua performance, ficavam com dúvidas se ele incorporava ou não incorporava alguma entidade durante a *guerra*. Os comancheiros mais velhos respondiam as perguntas com risadas, fazendo gosto da dúvida, pois essas indefinições também fazem parte do “jogo-ritual”. A partir da relação estabelecida com a religião, os comancheiros produzem a *guerra* e, portanto, produzem-se índios. *Índio* carnavalesco é aquele que melhor apresenta as articulações entre elementos que vêm dos *afros* e elementos que vêm dos *índios*. Questão que corrobora com a enigmática afirmação da falecida dona Georgina, diretora de carnaval e esposa do cacique, que certa vez me disse: “índio, índio mesmo, é negro”.

Como podemos perceber, os conceitos de *índio* e *negro* são ferramentas para produzir a *guerra*. São conceitos que servem para expressar sons, formas, traços físicos, descendências, movimentos, histórias e ideias que se conectam na criação da guerra. Por exemplo, o binarismo do toque Jeje se encontra com o binarismo do toque indígena, da mesma forma que o som produzido pelo agê possibilita o encontro entre ele, instrumento usado para saudar os Orixás, e o maracá, o chocalho indígena. Contudo, não estabelecem entre si uma relação genética. O conceito de *negro* não deriva do conceito de *índio*, nem o contrário. Suas diferenciações são radicalmente demarcadas pelos comancheiros e é a partir de suas diferenças que se relacionam e produzem a guerra. Estão em uma profunda aliança, onde *índio* só existe na articulação com *negro* e vice-versa.

Aliança e indiscernibilidade

O processo criativo de tornar-se índio engendrado na relação com a religião de matriz africana tem efeitos na rivalidade entre as tribos, visto que a discussão de quem é “mais” ou “menos índio” passa por quem elabora melhor essa relação para a criação da guerra. Quanto mais bem-feita, mais índio se é. Mas enquanto este processo criativo funciona na relação com a religião de matriz africana, os comancheiros produzem um “eclipsamento” desse quadro de relações ao afirmarem-se *índios* perante as Escolas de Samba. Isso permite que novas relações sejam construídas e outros contornos sejam elaborados para os conceitos de *índio* e de *negro*.

Certa vez, quando assistia a cobertura do carnaval da cidade feita por um canal de TV aberta, ouvi o comentarista referir-se às tribos como “remanescentes do carnaval afroindígena da cidade”. Questionei a eles o que achavam daquela colocação e demonstraram-se profundamente ofendidos: “não temos nada de afro, somos índios”. Sabem bem que têm *negro/afro* na tribo, tanto pelo processo criativo já apresentado, mas também porque en-

tre os integrantes “a maioria é da raça”. Isso não invalida que a tribo seja de índio: “afro tem cacique, por acaso? Dizem que é afro só por conta da nossa pele. Mas por acaso afro usa cocar?”. Explicaram-me a situação: “É que eles querem acabar com os índios. Querem que os índios se tornem Escolas de Samba ou acabem de vez”, disse o cacique Valdir, cujo argumento foi recorrente em todo tempo de campo e faz referência à Associação dos Carnavalescos e aos principais dirigentes das Escolas de Samba¹¹. O *afro*, na relação com as Escolas de Samba, torna-se um conceito perigoso, pronto para englobar o conceito de *índio* e que, portanto, demanda muito cuidado com vistas a garantir a sua existência.

Ainda que demarquem radicalmente suas diferenças com as Escolas de Samba, e por isso neguem uma identidade afroindígena, também reconhecem certa continuidade, que se apresenta de duas formas. Primeiro a partir de uma perspectiva histórica de filiação, pois muitas Escolas de Samba surgiram de antigas Tribos e os carnavalescos destas últimas foram os principais motivadores das primeiras. Devido a isso, geralmente os carnavalescos das Escolas de Samba caracterizam as Tribos como remanescentes do carnaval do passado que devem ser preservadas como parte de sua história. Segundo, da ordem da aliança, o que denomino “zona de indiscernibilidade”¹². Uma faixa de indistinção, expressa através dos advérbios de intensidade que colocam os conceitos de *índio* e de *afro* em “variação contínua”. Gradações de *mais* ou *menos*, variando entre *afro* e *índigena*, são utilizadas como ferramentas de produção do universo carnavalesco pelos comancheiros e da feitura da *guerra*.

As Escolas são “mais afro” que as Tribos por tocarem samba, por muitos falarem em “consciência negra e Orixá” em seus tema-enredos e por suas alegorias e fantasias. Porém, se comparadas ao bloco afro Odomodê, elas são “menos afros”. O Odomodê é “mais afro” porque estuda de modo mais aprofundado a ancestralidade africana, estuda os toques e as danças dos Orixás. Mas, em relação à religião de matriz africana, o bloco afro Odomodê é “menos afro”, porque trata-se do verdadeiro culto aos ancestrais, aos deuses africanos. Para concluir o círculo, é, contudo, a partir do encontro entre a religião de matriz africana e suas pesquisas, memórias, seres do cosmos indígenas e rivalidades, que os *índios* carnavalescos constituem-se como tais. E, como já dito, quanto mais bem-feita essa relação, “mais índio” se é.

Os *índios* “que aparecem nos livros e na televisão”, fontes de pesquisa para os comancheiros, são “mais índios” que os *índios* carnavalescos que, por sua vez, são “mais afros” que os primeiros, dizem os comancheiros. Interessante, contudo, que isso não implica em

11 A relação com as Escolas de Samba e com a Associação dos Carnavalescos demandaria maior atenção, pois envolvem questões financeiras e políticas que fogem o propósito deste texto.

12 Tomo emprestado essa noção a partir de Deleuze, que nos diz: “... já não há um sujeito que se eleva a imagem, com êxito ou fracassando. Diríamos de preferência que uma zona de indistinção, de indiscernibilidade, de ambiguidade se estabelece entre dois termos, como se eles tivessem atingido o ponto que precede imediatamente sua respectiva diferenciação: não uma similitude, mas um deslizamento, uma vizinhança extrema, uma contiguidade absoluta, não uma filiação natural, mas uma aliança contranatureza. Trata-se de uma zona ‘hiperbórea’, ‘ártica’”. (Deleuze 1997: 90). Essa zona de indiscernibilidade que caracteriza o devir: “Os devires-animais são, antes, de uma outra potência, pois eles não têm sua realidade no animal que se imitaria ou ao qual se corresponderia, mas em si mesmos, naquilo que nos toma de repente e nos faz devir; uma vizinhança, uma indiscernibilidade; que extrai do animal algo de comum, muito mais do que qualquer domesticação, qualquer utilização, qualquer imitação: ‘a Besta’”. (Deleuze & Guattari 1997: 60)

uma substancialização dos sujeitos, pois só existem como tal quando em relação com um Outro, a depender do contexto em que os enunciados são produzidos. Dizem que aqueles são “mais índios” que os comancheiros, porém, em um exercício imaginativo, me questiono qual seria o efeito dos advérbios de intensidade quando colocados em relação os índios “que aparecem nos livros e na televisão” com os caboclos da Umbanda “que tem parte com Jurema”? Seriam esses últimos “mais índios” porque são entidades ancestrais, por exemplo, ou “mais afros” por serem entidades cultuadas na Umbanda?

O ponto interessante é que tais conceitos e os advérbios de intensidade não configuram como polos puros, pois tudo parece misturado desde o princípio. E nem há, entre os comancheiros, a primazia das ideias biológicas, racialistas, para defini-los. Isso não significa que regiões do corpo, traços físicos, descendência e cor de pele não sejam conectados a essa linha de continuidade estabelecida entre *negro* e *índio*. Elas existem e também participam dessas relações, sem sobrepor-se aos demais objetos acionados. Há aqueles que “puxam mais pra índio”, outros que “puxam mais pra negro” e isso não tem necessariamente uma relação restrita com a questão genética. Há um nariz *negro*, um olho de *índio*, cabelo de *índio*, boca de *negro*. Há também aqueles de pele clara e cabelo liso que são designados “tipo índio”, mas que não possuem descendência indígena.

Os conceitos de *negro/afro* e *indígena* também se propagam na religião, que só é “mais afro” em relação a algo. Mesmo dentro da religião encontraremos replicados os elementos “mais indígenas”, como a umbanda “que tem parte com jurema”, e “mais afros”, como o culto aos Orixás. E entre os Orixás encontramos aqueles que são “mais índios” que outros. Certa vez Rosane comentou sobre os motivos de terem perdido o carnaval no ano de 2012, depois de 12 anos consecutivos de vitória. Naquele ano, o tema do hino foi “O sonho de Paraguassu” e descrevia a aparição da Virgem Maria em sonho para a referida índia, com o intuito de alertá-la para um naufrágio acontecido próximo à sua aldeia.

Após terem perdido o carnaval, Rosane ressaltava, entre outros aspectos, para o fato de Virgem Maria, mar, choro e qualquer elemento vinculado à água, fazendo referência aqui ao Orixá Iemanjá, não caracterizarem a “temática indígena”. Essa, por sua vez, deve tratar de assuntos vinculados à rivalidade, tais como guerra, raiva, morte, heroísmo, força, mata e xamanismo. Por outro lado, o fato dela ser filha de Ossanha fortalece sua sensação de ser *índia*, o que contribui para suas conquistas do título de melhor bailarina em quase todos os seus anos de *guerra*. Ossanha, Orixá das ervas e da cura, seria um Orixá “mais indígena”.

A afirmação realizada por Exu Tiriri, para caracterizar as multiplicidades inerentes às religiões de matriz africana (Barbosa Neto 2012: 22), de que “a magia é um lado, mas cada lado tem os seus lados” ecoa, de alguma forma, na descrição que aqui apresento. O carnaval de Porto Alegre, quando caracterizado como parte daquilo que chamam “cultura negra”, tem a *guerra* como seu *lado* indígena. Contudo, a *guerra* comporta múltiplos *lados* onde encontramos propagados esses mesmos conceitos, *negro/afro* e *indígena*, que parecem funcionar como cortes de um fluxo prévio. Suas gradações de “mais” e “menos” demonstram que os termos são conceitos em aberto, e não totalidades fechadas. Também apontam para uma linha que estabelece a conexão entre eles que não passa por derivação de um pelo outro, nem por fusão. É a partir desse fluxo contínuo – que perpassa e engaja corpos, grupos, objetos, seres do cosmos, sons, movimentos, ideias e ações – que os cortes, necessariamente relacionais, são estabelecidos: isso é “mais afro”, aquilo é “mais índio”. A

guerra é o grande motor desse fluxo, que chamo ‘fluxo afroindígena’. É o que permite que o movimento ocorra. Retomarei o conceito mais adiante.

O bloqueio do fluxo afroindígena

A *guerra* funciona como um articulador que possibilita certos encontros *virtuais*: os índios carnavalescos guerreiam tal como os índios Cherokees, “guerreiros que lutavam pelo seu povo” cuja história de resistência é a mesma de “todos os índios do mundo”, e tal como os *afros* Orixás, que “vão para a guerra, durante a quaresma”¹³. Como me disse Rosane, “os orixás vão para guerra e eles voltam só depois do carnaval. Eles são tão guerreiros quanto nós. Por isso que eu te disse da aproximação índio e candomblé. São todos guerreiros. Tá explicado, né?”. Também como manifestação de encontros *reais*: índios e negros como personagens da resistência a tentativa de extermínio realizada pelos brancos na história do Brasil, tentativa que se perpetua ainda hoje. Me deterei aqui em como o conceito de *branco* é produzido pelos meus interlocutores

Na tribo Os Comanches qualquer pessoa pode desfilar, independente da cor da pele ou descendência. Qualquer sujeito que esteja disposto a contribuir com a *guerra* e potencializá-la será bem-vindo. Tal como o conceito de *índio* e de *negro/afro*, o conceito de *branco* também não se pauta por uma identidade com base “natural”, fixa. Quando um sujeito de pele clara aparece na tribo, não será a sua pele, necessariamente e em primeira instância, que será acionada, pois sempre há a possibilidade desse “fluxo afroindígena” atravessar diferentes corpos e estabelecer conexões com tal sujeito. Aliás, há até mesmo alguns antigos e importantes *índios* na tribo de pele clara. O que está em questão são as possíveis conexões estabelecidas que os engajem e os tornem vetores desse “fluxo afroindígena”. Seja pela boa desenvoltura na dança e na música, seja pela pertença e boas relações estabelecidas com a comunidade, seja por traços físicos, seja por conexões estabelecidas com entidades das religiões de matriz africana, seja pela disponibilidade em contribuir financeiramente com a guerra, seja por outros tantos modos de engajamento que possibilite a propagação do “fluxo afroindígena”.

Neste sentido, há personalidades políticas de pele clara que são vistos como possíveis aliados. Atuam em aspectos funcionais da guerra, tais como conseguir ônibus para realizar o deslocamento até o Complexo Cultural Porto Seco, ceder o espaço onde hoje está estabelecida a sede da tribo, registrar os preparativos e a execução da guerra, entre outras ações pontuais. Ao engajarem-se nela são considerados parceiros do combate, comancheiros. O que, evidente, não há garantias de que o serão para sempre e nem que sua pertença à tribo seja igual ao dos demais integrantes da comunidade. É assim que designam, por exemplo, Dilamar Machado, falecido político do PDT, que durante sua participação como diretor-geral do Departamento de Habitação, no final da década de 80, cedeu a eles o terreno e a casa onde atualmente ocorrem os ensaios da Tribo; e um atual vereador do

13 Os “Orixás vão pra guerra” é uma expressão singular dos praticantes do Batuque. A ida dos Orixás para a “guerra” se refere ao período de quaresma, onde todos os trabalhos param. É considerado ser um período de tristeza e reflexão. Há quem diga ter relação com Xapanã (cuja representação é Cristo das Chagas e sua crucificação), aonde os Orixás vão socorrê-lo. Outra explicação dada é de que os Orixás vão guerrear com os Eguns (espíritos dos mortos).

PT, antigo morador do bairro São José, que anualmente desfila com os Comanches e tem contribuído com ônibus para eventuais deslocamentos e financiamento de encontros festivos para angariar fundos para a Tribo.

Contudo, *branco* aparece nas relações comancheiras como aquilo que tende a impedir a atualização dos “fluxos afroindígenas”. Não é à toa que vincula-se a ele o papel que os colonizadores tiveram com sua política de extermínio dos povos negros e indígenas. Não há maior impedimento do que a morte. Não é à toa também que os comancheiros desconfiam quando qualquer pessoa externa à comunidade e detentora de símbolos de poder econômico e social – bens, comportamentos e, também, cor da pele – os procura. Certa vez seu Valdir comentava sobre a aproximação de um político com a tribo. Desconfiado sobre os interesses da pessoa, dizia: “boa coisa não deve ser!”. A desconfiança existe, pois os integrantes da Tribo conhecem muito bem como as estruturas de poder produzem as desigualdades sociais e raciais.

O *branco* aparece na *guerra* como aquilo que diminui, ou até mesmo impede, sua potência ritual. Lembro-me de dona Georgina contando, certa vez, da estranheza que gerava quando um *branco* desfilava na tribo. O motivo da estranheza, e das risadas disfarçadas, era o modo como portavam-se na guerra: não sabiam marchar e desconheciam a dança indígena, o que ficava consideravelmente “engraçado” e, de forma mais grave, poderia fazer com que a tribo não levasse o título de campeã. Algo semelhante a isso aconteceu no carnaval de 2012, fatídico ano em que perderam para os Guaianazes. Quando os Comanches fizeram sua apresentação na avenida, a personagem principal do hino era a Virgem Maria, apresentada por uma menina *branca*, neta do cacique Valdir e de dona Georgina, mas que pouco participava do carnaval.

Além das reflexões realizadas por Rosane sobre qualquer elemento que envolva água não dizer respeito aos *índios*, outros comentários foram produzidos, apontando o fato da figura central do hino ser uma *branca*, a Virgem Maria, motivo pelo qual “enfraquece a temática indígena”. “Como deixaram uma branca ter destaque na tribo?”, reclama raivoso um comancheiro em entrevista. Criticaram também o fato de ela não se movimentar com gestos e danças sensuais, como é suposto uma *índia* fazer. A personagem ficava parada, “uma estátua!”, “não sabia a dança indígena”, enquanto o desfile ocorria. Neste caso, a crítica, a meu ver, recai mais sobre o símbolo acionado – a figura da Virgem Maria e, evidente, o modo como o corpo dessa personagem fora retratado na avenida, como um corpo parado e símbolo *branco* – do que propriamente à menina que realizou esse papel.

Dessa forma, o *branco*, no ritual, quando raramente se apresenta, impede o bom desenvolvimento da guerra. Muito diferente do efeito dos elementos considerados *negros/afros* que, sabendo manipulá-los, podem potencializá-la. Para além da manifestação ritual, o *branco* refere-se também ao Estado, máquina abstrata e difusa, responsável pela organização do carnaval, pela remoção da festa do momo do Centro da cidade e pelas péssimas condições de acesso e segurança no atual local do desfile - motivo de inúmeras críticas por parte dos carnavalescos, inclusive dos comancheiros. O interessante disso é que quando o *branco* se apresenta enquanto Estado, os índios, que diante das Escolas de Samba se afirmam *índios*, afirmam-se *negros*: protagonistas de uma resistência carnavalesca, alvos de racismo e de exclusão social devido a organização da cidade e ao poder que os esquadrinha.

A remoção do carnaval do centro da cidade para o atual Complexo Cultural Porto Seco é um dos principais casos de racismo relatados pelos meus interlocutores. Segundo dizem, o projeto da Pista de Eventos do Complexo Cultural não nasceu para ser apenas um Sambódromo, como acabou se tornando. A ideia inicial era de que todo e qualquer desfile na cidade acontecesse naquele local: o Carnaval, o desfile do Sete de Setembro e o desfile Farroupilha. Fato é que apenas o Carnaval acontece lá. Os carnavalescos prefeririam realizar sua festa no centro da cidade, local histórico em relação à festa do Momo, e o Estado estudou meios de construir esse espaço próximo ao parque Harmonia, onde acontece a Semana Farroupilha em setembro. Porém, dizem que os “gaúchos”, os tradicionalistas, cujos interesses são defendidos pelo Estado, impediram esse projeto “porque não gostam de preto”.

A “negrada” só faz “sujeira”, dizem os tradicionalistas apoiados pelo Estado, segundo meus interlocutores. Porém, indignados, ressaltam que no alto de sua soberba limpeza branca esquecem de que “não limpam as bostas de seus cavalos”, durante o desfile Farroupilha. A sujeira produzida pelo *negro* incomoda mais que a sujeira produzida pelo *branco*, o que os leva a concluir que essa é uma atitude racista. “Enfiaram o carnaval no fim do mundo”, quando transpuseram o desfile para o Complexo Cultural Porto Seco. “Os brancos não querem investir no carnaval”, ao mesmo tempo em que usam os serviços dos carnavalescos para montar as alegorias dos desfiles Farroupilha e outras tantas festividades, como a Festa da Uva que ocorre na Serra Gaúcha. “Continua a mesma coisa, o negro servindo ao branco, desde a época da escravidão, e o branco maltratando o negro”.

Quando o Estado se apresenta, as contínuas variações estabelecidas entre *negro/afro* e *indígena* são bloqueadas em função de uma única relação: o *branco*, o Estado e os interesses que defende, e o *negro/afro*, os carnavalescos resistentes e alvos do racismo da sociedade e do Estado. Relação essa que tem sido a principal preocupação dos trabalhos acadêmicos sobre o carnaval da cidade, a partir das discussões sobre etnicidade e identidade (Krawczyk et al. 1992; Silva 1993; Gutterres 1996, 2004; Oliven 1996, 2005, 2006; Germano 1999; Frydberg 2007; Rosa 2008; Lazzari 2011; Duarte 2011). Contudo, é importante salientar que não há uniformidade no modo como o racismo se apresenta entre os carnavalescos. Para os comancheiros, as Tribos e o Grupo de Acesso são os grupos que mais sentem a precariedade das políticas, visto receberem menor verba de incentivo ao carnaval, não deterem poder de real decisão na Associação dos Carnavalescos¹⁴ e contarem com pouco espaço nos barracões para a construção de suas alegorias. Ou seja, há também uma gradação referente ao modo como o racismo se manifesta entre os carnavalescos que, de alguma forma, faria dos *índios* um dos alvos mais vulneráveis.

Os comancheiros tomam cuidado para o *negro/afro* das Escolas de Samba não englobar os índios, risco que só existe na medida em que se constituem *índio* a partir dessa relação. Contudo, percebemos um movimento distinto quando o *branco* se apresenta. Não há o medo do englobamento, pois não correm o risco de tornarem-se *brancos*. Há o receio de que o *branco* impeça a passagem do “fluxo afroindígena”. Tanto na produção do “jogo-ritual” da *guerra* como na relação estabelecida com o Estado, a presença do *branco* tende a “enfraquecer” o “fluxo afroindígena”, retirar sua potência, a ponto de levar os guerreiros

14 Além da Associação dos Carnavalescos (AECPARS) há também a Liga Independente das Escolas de Samba de Porto Alegre, criada em 2012, cuja finalidade é “administrar os interesses das escolas do Grupo Especial” (cf. www.liespapo.com).

a perderem o combate, como aconteceu em 2012, ou, quem sabe, a “morrerem” – como aconteceu com outras tribos carnavalescas que desistiram da *guerra* por falta de incentivo financeiro estatal. Para quem vive em estado de *guerra*, toda relação é potencialmente perigosa. É preciso reconhecer as diferenças inerentes a cada relação e saber manuseá-las para garantir a sobrevivência e permitir que a *guerra* continue.

Neste sentido, “afroindígena” não existe por contraposição ao *branco*, como uma identidade forjada por contraste. Pelo contrário, como dito, o *branco* bloqueia a passagem do “fluxo afroindígena” e percebe o mundo a partir de sua abordagem racista. Se há alguma forma possível de contraste entre *brancos* e “afroindígena”, não passa pela identidade, mas por seus princípios e seus funcionamentos: o nomadismo “afroindígena” com que os comancheiros percorrem regiões atribuídas como *indígenas* e outras como *negras/afros* contrasta com o sedentarismo *branco*, com suas capturas, reconhecimentos e inscrições binárias, pautada pelo esquadramento dos corpos. O *branco* só vê a si mesmo e inscreve o Outro, o *negro*, em um espaço-tempo onde seja possível tolerá-lo: a remoção do carnaval do centro da cidade é a manifestação dessa tolerância. Dessa forma, o *branco* é incapaz de ver os movimentos, os devires, o “fluxo afroindígena” que percorre os corpos, os objetos, os seres do cosmo, os sons e os movimentos - “o verdadeiro salto que consiste em introduzir a invenção na existência” (Fanon 2008: 189). Ou seja, aquilo que escapa e, ao mesmo, desmonta suas tentativas de controle.

A guerra contra-mestiçagem

O tema da mistura tem ocupado boa parte dos estudos antropológicos e, no Brasil, essa questão tomou maior corpo a partir do conceito de mestiçagem, profundamente vinculado ao conceito de sincretismo, para pensar a identidade nacional. Os intelectuais brasileiros – destaque Nina Rodrigues, Roquette Pinto, Euclides da Cunha, Sílvio Romero, Amadeu Amaral, João Batista de Lacerda, entre outros –, no final do século XIX e início do século XX, utilizaram esse conceito para dar conta dos processos de mistura racial. Por vezes foi visto com maus olhos, produzindo discursos de que as raças não-brancas, principalmente a negra, poderiam favorecer certo atraso intelectual – o que justifica a política de branqueamento que entrou em curso no Brasil. Outras vezes foi exaltado como a possibilidade de construção de uma identidade racial e cultural unificada que seria a manifestação da singularidade brasileira.

A partir das discussões racistas presentes nas primeiras análises sobre o recente país, em meados da década de 1930, e influenciados pelos culturalistas norte-americanos, os intelectuais detiveram-se sobre os processos de mistura entre matrizes culturais diferentes, ou seja, o conceito de raça deu lugar ao conceito de cultura – destaque, os trabalhos de Gilberto Freyre (1961; 1994) e de Arthur Ramos (1962). Replicam-se as unidades de análise da abordagem racista – branco, negro e índio –, para pensar as manifestações culturais e a produção de uma identidade nacional caracterizada pela fusão, harmoniosa para alguns, entre essas três culturas.

No início do século o fundamento da mestiçagem encontrava-se no conceito de raça. Após, o conceito de cultura prevaleceu nas análises sobre o Brasil, dando à obra de

Gilberto Freyre um lugar de destaque. Porém, a estrutura argumentativa que sustentava as primeiras análises do Brasil não sofreu grandes alterações com a participação do conceito de cultura. Tanto que, Arthur Ramos dizia, segundo Ortiz (1985: 41) de modo simplificado mas que carrega algo de veracidade, que “para se ler Nina Rodrigues bastava trocar o conceito de raça pelo conceito de cultura”. O conceito de cultura resolve, de alguma maneira, uma série de dificuldades referente às heranças inatas dos sujeitos, presentes no conceito de raça, ao separar o biológico do social. Contudo, a obra de Freyre foi mais além. Permitiu eliminar a negatividade com o qual o mestiço foi pensado, encarando-o com positividade, fundamental para a construção da identidade nacional.

Os conceitos de sincretismo e mestiçagem aparecem não apenas a partir de interesses meramente intelectuais, mas foram usados como ferramentas políticas para a construção do mito de origem da identidade brasileira, acompanhadas de políticas sociais que fomentaram a proposta de unidade nacional¹⁵. A partir dos anos 50 começou a surgir no cenário das Ciências Sociais brasileiras perspectivas críticas a respeito da abordagem Freyreana pautada no “mito da democracia racial”, como uma ideologia que escamoteava desigualdades (Bastide & Fernandes 1951).

A partir dessa crítica, a Escola Paulista de Sociologia trouxe, sem dúvidas, inúmeras contribuições nos estudos sobre a população negra. Interessados em pensar a inserção do negro em uma sociedade capitalista de classes, estudos posteriores também desenvolveram críticas à abordagem de Florestan quanto “à natureza pré-moderna do racismo à brasileira e à subsunção da categoria raça à classe” (Pinho & Sansone 2008: 90). Uma das discordâncias “refere-se à visão de Florestan do preconceito racial como um resquício da herança escravocrata e, como tal, tenderia a desaparecer com o surgimento de uma sociedade capitalista, democrática, aberta e competitiva” (Pinho & Sansone, *idem*). Essa percepção, ainda que crítica às ideias de Gilberto Freyre, não deixou de carregar a democracia racial a partir de uma nova roupagem.

Desde os anos 30 até os anos 70, os debates, com seus infinitos nuances, eram norteados por um mesmo pano de fundo: pensar e construir a “sociedade brasileira” (Peirano 2000) e, para isso, a ideologia da mestiçagem foi muitas vezes acionada (Costa 2001). O projeto político consistia basicamente em integrar os povos ditos primitivos, negros e indígenas, à civilização, evidentemente eurocêntrica. Ou seja, a unidade nacional, ainda que contendo “elementos culturais” negros e indígenas, constituía-se primordialmente branca.

Ao salientar o particular interesse dos pesquisadores na análise dos povos africanos a partir de sua integração na sociedade nacional, Bastide (2006: 218) alerta-nos para as poucas reflexões e informações acerca da relação entre indígenas e africanos. Ainda que proponha pensar “o encontro entre Deuses africanos e espíritos indígenas”, grande parte dos estudos, incluindo os seus, acabava por subordinar a relação entre negros e índios “a um terceiro elemento que estruturava o campo de investigação: o ‘branco europeu’. Ou, se preferirmos, o ponto de vista do Estado com seus problemas de ‘nation building’ onde a única identidade legítima é, evidentemente, a identidade nacional” (Goldman 2014: 215). Contudo, muitas teorias etnográficas têm surgido recentemente apresentando outras for-

15 Tal como coloca Costa (2001), o governo Vargas foi quem “conferiu à mestiçagem rasgos de ideologia estatal da qual os próximos governantes até os governos militares não abririam mão”.

mas de pensar a mistura. São produtoras de potentes contradiscursos, capazes de criar fissuras no discurso hegemônico da mestiçagem. Acredito que a *guerra* comancheira possa contribuir para essas discussões.

A guerra entre os povos indígenas amazônicos, segundo Pierre Clastres (2011, 2012), faz com que as sociedades primitivas não fiquem fechadas em si mesmas, mas abertas para outras intensidades a partir da violência guerreira. Para que a guerra ocorra, os índios amazônicos precisam realizar alianças, o que aumenta a chance de derrotarem o inimigo e garante sua autonomia. Ou seja, toda comunidade primitiva precisa de aliados para garantir sua existência e o único motivo para isso é o fato de terem inimigos. Negam, portanto, a guerra de todos contra todos, o que resultaria em dominação ou extermínio, e aliança de todos com todos, que resultaria na dissolução da diferença. Clastres deriva dessa reflexão, em diálogo com a obra de Levi-Strauss, que as alianças não precedem a guerra. Ao contrário, é a guerra que precede a aliança, a diferença e a busca pela autonomia que precedem as relações de troca. Acredito que muito do que Clastres descreveu entre os índios amazônicos pode ser conectado com a *guerra* realizada pela tribo Os Comanches. A *guerra*, entre os Comanches, é o produtor das múltiplas relações de aliança entre *negros/afros* e *indígenas*.

Os comancheiros vivem em estado de *guerra* constante em diferentes planos de relações: em um primeiro momento, trata-se da rivalidade produzida contra a tribo rival, que justifica suas alianças com o *negro/afro*, da religião de matriz africana e Escolas de Samba, para a composição de suas armas; em um segundo momento, é em função de se sentirem ameaçados pelo englobamento do *negro/afro*, das Escolas de Samba, que os guerreiros furiosos aliam-se com a tribo rival, afirmando a relevância das tribos carnavalescas no carnaval e batendo pé em não se render às pressões das Escolas – ainda que estabeleçam sabidas relações de continuidade com elas; por último, devido ao receio de terem seus movimentos criativos impedidos que se aliam ao *negro/afro*, às Escolas de Samba e religião de matriz africana, para questionar o uso ritual de símbolos *brancos* e denunciar as atrocidades cometidas pelo *branco*, que é o Estado, no que se refere à feitura do carnaval. Trata-se de estabelecer diferentes relações de aliança entre *afro* e *indígena* que garantam a existência e a autonomia dos índios carnavalescos. Por princípio, nunca estabelecem aliança com o *branco*.

Clastres sustenta que o fundamento da sociedade primitiva é a guerra, pois ela garante o processo de fragmentação dos grupos e suas autonomias, o que faz com que a unificação jamais seja produzida. Nega, portanto, a submissão a uma lei unificadora. Eis que o autor nos pergunta, dando ele mesmo a resposta: “qual é esse poder legal que engloba todas as diferenças a fim de suprimi-las, que só se sustenta ao abolir a lógica do múltiplo para substituí-la pela lógica contrária da unificação, qual o nome desse Um que recusa por essência a sociedade primitiva? É o Estado” (2011: 248). O Estado é essa grande máquina totalizante, uma forma unificadora que se apresenta por muitos meios. Constitui parte daquilo que meus interlocutores chamam de *branco*, com quem não há a possibilidade de aliança, mas simplesmente bloqueio ou extermínio. Também constitui, enquanto ideologia de Estado, aquilo que se convencionou chamar de mestiçagem, a unificação, supostamente harmoniosa de três matrizes constituintes do “mito da democracia racial” cuja mais sobressalente é, bem sabemos, a branca.

Deleuze e Guattari (1997), quando retomam a noção produzida por Clastres de sociedade-contra-o-Estado, também direcionam a ele uma crítica, referente ao modo como aprofunda a separação entre as referidas sociedades “contra-o-Estado” e “com-Estado” argumentando a auto-suficiência das primeiras e o surgimento “milagroso ou monstruoso” do Estado nas segundas. Os autores sustentam que a lei do Estado não é a do Tudo ou Nada, como parece apostar Clastres, mas a do interior e exterior, ou seja, as *máquinas de guerra*, exteriores à forma-Estado, e os aparelhos de Estado, com seus movimentos de captura e interiorização, coexistem e concorrem em um mesmo campo de interação. Sustentam que o Estado sempre existiu, mas, da mesma forma, as máquinas de guerra sempre existirão – como aquilo que ameaça os aparelhos de Estado, como exterioridade cuja multiplicidade não é capaz de ser totalmente interiorizada pela forma-Estado.

O objetivo norteador do platô Tratado de Nomadologia é político-epistemológico. A partir de Clastres, mas indo além, argumentam que há uma “máquina de guerra” na própria atividade do pensamento, coexistente e concorrente de uma “forma-Estado”, aquilo que, sob a forma sedentária, tomamos como modelo, a partir do qual julgamos, ou constituímos o hábito do pensamento. É neste aspecto que situo a mestiçagem e é sob a forma de pensamento “contra-Estado” que situo a *guerra* comancheira, ou seja, a possibilidade de pensar por outros meios, através de uma “contramestiçagem”, tal qual sugerida por Goldman (2015: 654): “Não no sentido de uma recusa da mistura em nome de uma pureza qualquer, mas no da abertura para o caráter analógico, e não digital, e para o elemento de indeterminação que qualquer processo de mistura comporta”.

A *guerra* é um jogo cujos elementos não são pensados de forma a retomar e definir ‘origens’ puras, nem de condensá-los em uma unidade em que a diferença seja eliminada. A *guerra* é um jogo dinâmico, cujas variáveis *negro/afro* e *índio* potencializam-se a partir de seus constantes movimentos. Um jogo de enfraquecer e fortalecer relações sem dissolver sua heterogeneidade constitutiva, sem promover a fabricação do Um. Encontramos no carnaval de Porto Alegre *índios* que também se constituem seres-para-a-guerra e contra-Estado, cujas ideias podem contribuir para pensarmos a partir da contramestiçagem, apresentando outras possibilidades de articulações entre os caros termos do “mito da democracia racial”.

Mas o que há de potência subversiva na *guerra* capaz de desestruturar os pressupostos da mestiçagem? O ‘fluxo afroindígena’ que é produzido por ela. Trata-se do caminho na avenida, da reverberação do toque dos tambores e da dança, da passagem de fluxos negros aliados aos fluxos indígenas, que se potencializam para a criação de algo novo, com suas interpenetrações e suas propagações. O ‘fluxo afroindígena’ é a manifestação do puro movimento e ali que reside a força da *guerra*.

O movimento está numa relação essencial com o imperceptível, ele é por natureza imperceptível. E que a percepção só pode captar o movimento como uma translação de um móvel ou o desenvolvimento de uma forma. Os movimentos e os devires, isto é, as puras relações de velocidade e lentidão, os puros afectos, estão abaixo ou acima do limiar de percepção. Sem dúvida, os limiares de percepção são relativos, havendo sempre, portanto, alguém capaz de captar o que escapa a outro: o olho da águia... (Deleuze & Guattari 1997: 62)

Os comancheiros são esses olhos de águia, de que falam os autores, capazes de captar e produzirem movimento e, ao mesmo tempo, capazes de jogar com aquilo que os outros não podem, no duplo sentido, ver. É preciso aprofundar o sentido dado a esse movimento, por natureza imperceptível. São *negros*, são *índios*, mas são, antes de tudo, produtores e produtos de um movimento que deve ser resguardado com cuidado, para que possam permanecer *negros e índios*. Afinal, não podemos esquecer do que nos lembram insistentemente os comancheiros: trata-se de uma *guerra* e todo cuidado é pouco. “Afroindígena” portanto, como movimento mais sutil que demanda cuidado e cujo motivo da existência é apenas um: a *guerra*. Sua natureza é escapar a toda e qualquer forma possível de captura, para os índios não serem englobados ou impedidos de guerrearem.

Quando o termo surge enquanto identidade, os comancheiros respondem agressivamente serem *índios*; quando encontram o racismo institucional produzido pelo Estado e a sua própria resistência enquanto carnavalescos, afirmam-se *negros*. O “fluxo afroindígena” não é uma forma identitária, é, antes, um movimento prévio às identidades traçadas e reconhecíveis. Fluxo este que os artistas baianos do Movimento Cultural Arte Manha tão bem apreenderam a ponto de criar, com a mesma habilidade que criam suas obras artísticas, o conceito de “afroindígena” – descrito por Cecilia Mello (2003, 2010, 2014), cujo trabalho muito influenciou minhas reflexões. Os “fluxos afroindígenas” do sul encontram-se com os fluxos nordestinos, ao pensar as alianças reais e virtuais estabelecidas entre *índios e negros*. Encontram-se principalmente num devir: “afroindígena seria, portanto, da ordem do devir, daquilo que se torna, do que se transforma em outra coisa diferente do que se era e que, no entanto, ‘não produz outra coisa senão a si mesmo’” (Mello 2014: 227). Afinal, como disse-me dona Georgina, “índio, índio, mesmo, é negro”.

A *guerra* poderia ser pensada como um conceito “análogo”¹⁶ ao conceito de mestiçagem, na medida em que articula os três termos caros ao “mito da democracia racial”. Enquanto a mestiçagem sustenta uma fusão entre os povos, ainda que privilegie o branco em sua formulação e escamoteie relações de poder, a guerra nos ensina que o *branco* é aquele que impede os movimentos, enfraquecendo certas alianças reais e virtuais. Essas alianças se caracterizam por serem a relação entre diferentes que estabelecem entre si uma linha de continuidade, de “indiscernibilidade”, sem, contudo, fundir-se. O movimento que se estabelece nessa faixa de indistinção permite que os sujeitos afirmem-se *negros e índios*, variando suas posições de acordo com as estratégias políticas que possam garantir suas sobrevivências. Afirmar-se “afroindígena”, como fazem os artistas de Caravelas, é perigoso no contexto comancheiro. Nominar o movimento que os constrói *negros e índios* implica em estar mais vulnerável a certos poderes externos. Os índios carnavalescos bem sabem disso e, por esse motivo, resguardam tal movimento para garantir que a *guerra* continue acontecendo. Trata-se, portanto, de uma tática de guerra.

Talvez tenhamos que aprender com os olhos de águia dos comancheiros. Isso implica em desenvolver uma certa sensibilidade aos movimentos, às “zonas de indiscernibilidade” e às táticas de *guerra*, com seus processos de ocultar e revelar relações. Abrir mão, portanto, da busca da identificação, são negros “ou” são índios “ou” são mestiços, que há tempos tem assombrado as Ciências Sociais, para atentar para outras imagens do pensamento.

16 Utilizo o conceito de analogia apoiada das ideias wagnerianas. A analogia não é a busca pela semelhança, ou seja, não implica em reduzir os dois termos em relação em uma ideia comum. Também não se trata de fazer com que um dos termos explique o outro. Trata-se de que, quando postos em relação, os termos antropológicos sejam subvertidos quando em relação com os termos nativos.

Referências

- ARRUDA, Bianca. 2014. *Os Candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia*. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
- BARBOSA NETO, Edgar. 2012. *A Máquina do Mundo: variações sobre o Politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
- BASTIDE, Roger. 2006. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan. 1951. *Branco e Negro em São Paulo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- BATESON, Gregory. 2006. *Naven*. São Paulo: EdUsp.
- _____. 1991. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Ediciones Lohlé-Lumen.
- CLASTRES, Pierre. 2011. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2012. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- CORREA, Norton. 1998. *Os Vivos, os Mortos e os Deuses*. Dissertação de Mestrado, PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- COSTA, Sergio. 2001. A mestiçagem e seus contrários: etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo. *Tempo Social: Revista de Sociologia*, 13(1): 143-158.
- DELEUZE, Gilles. 1997. *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed. 34.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. 1997. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*, vol. 4. São Paulo: Ed. 34.
- _____. 1997. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo: Ed. 34.
- DUARTE, Ulisses. 2011. *O carnaval espetáculo no sul do Brasil: Uma etnografia da cultura carnavalesca nas construções das identidades e nas transformações da festa em Porto Alegre e Uruguaiana*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul,
- FANON, Franz. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- FREYRE, G. 1961. *Sobrados e Mocambos*. 3a ed. Rio de Janeiro: José Olympio.
- _____. 1994. *Casa-grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record.
- FRYDBERG, Marina. 2007. *Lupi, Se acaso você chegasse: um estudo antropológico das narrativas sobre Lupicínio Rodrigues*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- GERMANO, Iris. 1999. *Rio Grande do Sul, Brasil e Etiópia: os negros e o carnaval de Porto Alegre nas décadas de 1930 e 40*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- GOLDMAN, Márcio. 2014. "A relação afroindígena". *Cadernos de Campo*, 23(23): 213-222.
- _____. 2015. "Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem". *Mana*, 21(3):641-659.

- GUTERRES, Liliane Stanisçuaski. 1996. *Sou Imperador até Morrer: um estudo sobre identidade, tempo e sociabilidade em uma Escola de Samba de Porto Alegre*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- _____. 2004. *Memória do Carnaval do Bairro Santana*. Porto Alegre: Secretaria Municipal da Cultura de Porto Alegre.
- KRAWCZYK, Flávio; GERMANO, Íris & POSSAMAI, Zita. 1992. *Carnavais de Porto Alegre*. Porto Alegre: SMC.
- LAZZARI, Alexandre. 2011. *Coisas para o povo não fazer: carnaval em Porto Alegre (1870-1915)*. Campinas: Editora da Unicamp/Cecult.
- MELLO, Cecilia. 2014. Devir-Afroindígena: “então vamos fazer o que a gente é”. *Cadernos de Campo*, 23(23):223-239.
- _____. 2010. *Política, Meio Ambiente e Arte: percursos de um movimento cultural do extremo sul da Bahia*. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2003. *Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. 1906. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: CEN.
- OLIVEN, Ruben. 1996. “A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul”. In: Ilka Boaventura Leite (Org.). *Negros no Sul do Brasil. Invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas.
- _____. 2006. *A Parte e o Todo: a diversidade cultural no Brasil Nação*. Petrópolis: Editora Vozes.
- _____. 2005. Os Gaúchos versus o Carnaval. *Aplauso*, 62:14-18.
- ORTIZ, Renato. 1998. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- PINHO, Osmundo Araújo & SANSONE, Livio (orgs.). 2008. *Raça: Novas Perspectivas Antropológicas*. Salvador: EDUFBA.
- PEIRANO, Mariza. 2000. “A Antropologia como Ciência Social no Brasil”. *Etnográfica*, IV (2):219-232.
- RAMOS, Arthur. 1962. *Introdução à Antropologia Brasileira: Os Contatos Raciais e Culturais*. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, vol. 3.
- ROSA, Marcos Vinicius. 2008. *Quando Vargas caiu no samba: um estudo sobre os significados do carnaval e as relações sociais estabelecidas entre os poderes públicos, a imprensa e os grupos de foliões em Porto Alegre durante as décadas de 1930 e 1940*. Dissertação de mestrado. PPHIS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- SILVA, Josiane Abrunhosa da. 1993. *Bambas da Orgia: um estudo sobre o carnaval de rua de porto alegre, seus carnavalescos e seus territórios negros*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

STRATHERN, Marilyn. 2006. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Unicamp.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

No somos cholos y llevamos polleras: Debates sobre las construcciones de identidad Tocañera, La Paz-Bolivia

Luis Reyes Escate

Estudiante de Maestría de Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos

Universidad de Ámsterdam

LUISREYES_2703@hotmail.com

Resumen

El objetivo principal de este trabajo es, partiendo de un diálogo simétrico entre la discursividad académica y Tocañera, plantear algunas hipótesis sobre las gradientes ontológicas de racialidad y mestizaje. Es por ello que se analizarán tres aspectos relacionados a estos flujos discursivos: 1) La racialidad/etnicidad como elemento ontológico, 2) El rompimiento con la visión hilomórfica de la raza, y 3) la rizomaticidad del mestizaje. Estos análisis partirán de un único evento etnográfico disparador, para después entablar diálogos con conceptos y visiones desarrolladas en el campo de la antropología. Asimismo, a través de estos flujos analíticos, se buscará reflexionar sobre los procesos de construcción de identidades Tocañeras, los cuales rebaten la concepción “occidental” de procesos de mestizaje identitario.

Palabras claves: (contra)mestizaje; Tocaña; afro-bolivianidad; aimara; negritud.

Abstract

The main goal of this work is, based on a symmetrical dialog between the academic and Tocañera discursivity, to raise some hypotheses on the ontological gradients of raciality and miscegenation. That is why three aspects related to these discursive flows will be analyzed: 1) Race/ethnicity as ontological elements, 2) The rupture with the hylomorphic vision of race, and 3) The rhizomatic process of miscegenation. These analyzes will depart for a single trigger event, in order to establish later ethnographic dialogs with concepts

and visions developed in the field of anthropology. In addition, through these analytical flows, we will reflect on the processes of Tocañeros' identities construction, which refute the "Western" conception of miscegenation.

Keywords: (Counter)miscegenation; Tocaña; afro-bolivians; aimara; blackness.

Introducción

Por entre la alta hierba y arbustos, que cubrían las aterciopeladas montañas Yungueñas, venía con su pausado caminar, a lo lejos. Cloch, cloch, cloch, cloch, cloch, cloch... crujían las ramas y hojas secas cada vez que entraban en contacto con sus pies. Yo, sentado en una grande, pesada y vetusta banca de madera, observaba con cierta inquietud a las sombras. A pesar del esfuerzo, sólo pude distinguir, entre ellas, una tímida luz blanquecina, la cual a los lejos se bamboleaba al ritmo de los crujiros.

"*Suma aruma*", que quiere decir "buenas noches" en aimara, saludó desde la oscuridad, mientras, poco a poco, se fue acercando a la tenue luz amarilla que despedía el foco de la cocina. Pude distinguir sus ojotas, pollera esmeralda, blusa negra manga larga para evitar las picaduras de los mosquitos, sombrero hongo de color negro atado al cabello mediante pequeños prendedores, cabello amarrado en dos pequeñas trenzas cocidas a los lados.

También vi sus grandes ojos saltones y su inmensa sonrisa blanca, ligeramente manchada por restos de la coca que *piqchaba*¹, aparecer paulatinamente en la habitación. Era la tía Marta, mujer negra, habitante de la comunidad afro-boliviana de Tocaña². Nos saludamos y, después de invitarme a *piqchar*, comenzamos a conversar.

- En la mañana ha llegado un gringo loco buscando 'cholitas³ negras', me ha dicho— afirmó con molestia.
- ¿Y usted que respondió, tía? Sobre las cholitas.
- ¿Cholitas? ¡Ninguna cholita, carajo! Aquí somos negras nomás. Eso de cholitas es para las aimaras. Tenemos polleras, pero no somos iguales. Algunos hablamos aimara por necesidad, pero no porque somos aimaras.
- Tía, pero... ¿no cree que algunas personas de aquí son una mezcla entre negros y aimaras? ¿afro-aimaras?
- ¿Afro-aimara? Nunca he escuchado eso, oye. Mezcla entre razas hay, pero eso que dices... ¡no!
- Entonces ¿Cómo se les llama a los mestizos, tía?
- Uhm... *tatitos* les dirán pues ¿no, Pulga?—afirmó mientras buscaba al Pulga con la mirada— No son mestizos, pero ¿no, ve? Son mezcla de aimara con negro.

1 Acción de mascar la hoja de coca.

2 Localizada en Nor-Yungas, La Paz, Bolivia.

3 Palabra usada en la actualidad para referirse a las mujeres que usan vestimenta (pollera, sombrero, manta, enaguas) asociada con las naciones quechuas o aimaras.

- Pero al ser mezcla ya viene a ser mestizo ¿No cree?
- No pues, Luisito. Es que el mestizo es todo junto. Ellos son dos cosas al mismo tiempo, nomás.
- Pero tía, no entiendo ¿usted es mezcla? No me refiero a la piel en sí, sino a sus costumbres— pregunté para profundizar en la conversación.
- ¿Mezcla? ¿yo? ¿Acaso? ¿Cómo voy a ser mezcla, carajo? Acaso no me vez que soy negra. No tengo la piel más clarita, ni mis ojos son achinaditos, ni mi cabello es menos chiri. Eso se ve con tus ojos de persona pues—afirmó notablemente irritada.
- Es que usted sabe un poco de aimara, cultiva su coca, y usa polleras...
- Ah si pues ¿no, ve?... Pero ¿acaso los negros son de un solo tipo? Aquí nomás no hay dos negros iguales ¿Acaso por que sé un poco de aimara ya tengo que ser mezcla? En Perú y aquí son diferentes, ah. Allá seguro no hablan aimara y no cultivan coca. Eso no quiere decir que allá sean negros puros y aquí mezclados, pero. Ni tampoco que por ser negros ya tenemos que ser iguales. Así que dejate de cojudeces y ya no me preguntés más, que me molestás.
- Tía una última pregunta. La última, de verdad...
- Bueno, pero si me preguntas otra cojudés ya no respondo.
- Perfecto— dije mientras reía— Tía, pero si los negros Tocañeros no son iguales, ¿por qué se habla de los “afrobolivianos”?
- ... Es porque hemos venido de África, dicen pues. Tampoco somos tan cojudos, pues. Si tenemos las cosas que hemos conseguido, es porque para pedir cosas al gobierno, es mejor estar organizados. Es para la política.
- Tía...
- Ya no me jodas pues, Luisito. Mas bien ándate a traer un cigarrito.

La reacción de tía Marta me provocó una tímida risa la cual, después de ser proferida, contagió el ambiente donde estábamos (Ver “imagen 1”).

Este evento etnográfico me llevó a reflexionar sobre las concepciones de racialidad y mestizaje que se manejan en las ontologías tocañeras. Aunque estas concepciones no son unívocas y definitivas para todos los Tocañeros, a través de las conversaciones con los habitantes de la comunidad pude identificar tres flujos discursivos importantes: 1) La racialidad/etnicidad como elemento ontológico, 2) El rompimiento con la visión hilemórfica de la raza, y 3) la rizomaticidad del mestizaje.



La racialidad/etnicidad como elemento ontológico.

En cuanto al primer punto, racialidad y etnicidad como elementos ontológicos, me gustaría iniciar haciendo énfasis en el hecho de que para los Tocañeros los adjetivos gringo, cholita, negra, afro, aimara, blanco guardan en sí significados que fluctúan dentro de lo comúnmente conocido en las ciencias sociales como categorías raciales o étnicas.

Por categorías raciales me refiero a la materialidad del humano y su ambiente inmediato (es decir tanto al fenotipo del humano, como su vestimenta, sus utensilios, local geográfico, etc.) y no a la carga genética, propiamente dicha. Es decir, en este presente trabajo, la raza tiene que ser entendida como una materialidad cargada de significado, la cual no es un elemento que sea determinado genéticamente.

Considero que esta aclaración es importante ya que, conforme conversaba con un amigo Boliviano, muchas veces se piensa que el concepto de raza empleado en la cotidianidad boliviana no es definido, necesariamente, por el genotipo ni el fenotipo, sino por las características “etno-culturales” (personalmente tengo un problema con este tipo de conceptos) adscritas a las personas. “En una fiesta a alguien le pueden decir cholo, no por sus características físicas, más sí por su forma de comportarse, por su *habitus*”, me dijo para reforzar su argumento.

A diferencia de lo argüido por mi amigo, en este texto se ve a la raza no como un conjunto de características abstractas e intangibles que definen nuestro comportamiento,

sino como elementos materiales los cuales se encuentran en la exterioridad del mundo, expuestos a la percepción de los otros. “En un fiesta, si un humano de piel ‘negra’ se acerca la gente va a decir, ‘allí viene el negro o negra’. No importa si es un empresario adinerado, o una campesina rural”, respondí a manera de contra-argumentación.

Volviendo al ejemplo mostrado al inicio de este texto, considero relevante resaltar que cuando tía Marta afirma que “[la raza es] eso que se ve con tus ojos de persona”, nos está diciendo que el concepto de racialidad, entendida como rasgos fenotípicos, se genera en la relación “humano/humano”. En otras palabras, la raza podría ser entendida como producto de la subjetividad conceptual humana, que a su vez se edifica sobre los cimientos de los esquemas epidérmicos-raciales⁴.

Partiendo de lo apuntado hasta aquí, tanto de la poca validez científica del concepto de “raza” así como de su producción como parte de la subjetividad humana, podemos entablar un diálogo entre la visión Tocañera y los argumentos del antropólogo caboverdiano José Carlos Gomes dos Anjos. Este último arguye que la raza no se da “en las profundidades de las informaciones genéticas, mas ciertamente en la superficie de las distinciones fenotípicas que se desdoblán del relacionamiento organismo-ambiente” (2013: 22).

Si bien ambas perspectivas coinciden en que la raza es un elemento que se genera en la superficialidad del fenotipo, la perspectiva de tía Marta diverge de la de Anjos en el hecho de que para ella la raza existe solo “en los ojos de las personas” mientras que para Anjos existe en las relaciones del organismo con el ambiente. En otras palabras, Marta concibe a la raza dentro de las relaciones “humano/humano”, mientras que Anjos la concibe en un esquema “humano/mundo”.

Es así que, enfocando mi análisis en la racialidad concebida desde el mundo de la tía Marta, puedo afirmar que la raza sí existe. Lo singular es que la existencia del concepto de raza sólo se da en las esferas de lo “humano-humano”, la cual parte desde la percepción subjetiva de la episteme humana occidental-moderna⁶. En otras esferas como “humano/no-humano” o “humano/mundo”, el concepto de raza, como tal, no existe. Debido a ello se puede argumentar que la raza, en lugar de responder al campo de las ciencias occidentales, debería ser encuadrada dentro de los distintos mundos ontológicos.

En cuanto a las categorías étnicas, hago referencia tanto a la concepción primordial⁷ de etnicidad, como a la concepción contextual⁸. Ambas corrientes, aunque divergentes en la

4 Padrones de conocimiento producidos sobre los cuerpos negros, los cuales se basan en los discursos ceñidos a la convención histórica dominante y colonialista.

5 Por organismo-ambiente, Anjos se refiere a esa posicionalidad contextual del sujeto. Es decir, el sujeto es afectado y constituido por el ambiente en el que se encuentra, y viceversa.

6 En este punto hago la aclaración de que cuando se habla de la esfera humano/humano, no nos referimos a humanos independientes y aislados del mundo, sino a humanos “constituidos por/constituyentes de” el mundo (similar al organismo-ambiente mencionado por Dos Anjos). Sé que esta aclaración puede sonar un tanto confusa, pero a lo que quiero llegar es al entendimiento de que en el texto la esfera “humano-humano” se refiere a la reducción de los humanos, a través de las epistemes occidentales modernas, a un esquema interior y cerrado que tiene como forma de manifestación expresiones exteriorizadas (Ingold 2006).

7 Por concepción o enfoque primordial entiéndase a aquella visión que cree que existe una serie de padrones establecidos a-priori, los cuales influyen la constitución identitaria de los sujetos.

8 Por enfoque contextual me refiero al argumento que establece que las identidades étnicas son formadas por el contexto sociocultural y político en el que el sujeto es criado.

ontogénesis de la etnicidad, ¿la etnicidad se forma de antemano o se da a través del contexto?, coinciden en la reificación de una colectividad con características similares.

Con respecto a este punto, cuando tía Marta argumenta: “Pero ¿acaso los negros son de un solo tipo? Aquí nomás no hay dos negros iguales... Ni tampoco [significa] que por ser negros ya tenemos que ser iguales”, desvirtúa el sentido de colectividad inherente al concepto de etnicidad. Por medio de esta frase, afirma que aunque compartan el contexto y temporalidad, Tocaña, y tengan fenotipos parecidos, negros, los Tocañeros no tienen que poseer mayores similitudes entre sí.

Asimismo, cuando tía Marta afirma que a pesar de la heterogeneidad de las identidades tocañeras, estos se agrupan bajo la etiqueta de “afrobolivianos” por cuestiones políticas, nos dice que la “afrobolivianidad” es una creación que tiene sus bases en esquemas históricos y políticos. Simultáneamente, Marta afirma que la “afrobolivianidad” es empleada por organizaciones sociales para alcanzar reconocimiento de sus luchas como colectivos.

Esta concepción de afrobolivianidad puede ser vista también a través del concepto de negritud⁹ expuesto por el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo. Restrepo arguye que la idea de que la afrodescendencia o negritud conglomeran en sí una “cultura” o “identidad étnica” es producto de una configuración histórica y política, la cual tuvo su inicio en América Latina a finales de la década de los ochenta y comienzos de la década de los noventa (Restrepo 2003: 1).

Es partiendo de estas dos vertientes, tanto de la tía Marta como la de Restrepo, que podemos concluir que la afrobolivianidad, entendida como etnia, más que ser una serie de padrones compartidos que norman la constitución identitaria de sujetos, es un proceso de articulación entre los miembros de una “comunidad negra imaginada” (Restrepo 2013: 27). Dicho de otra manera, la etnicidad, al igual que la raza, es también un elemento creado en la esfera de las interacciones “humano-humano”, la cual sirve para establecer procesos de incidencia política.

Sintetizando lo hasta aquí argüido, podemos concluir que para los Tocañeros, tanto la raza como la etnicidad no existen en el mundo real, pero sí en las realidades de mundo de una gran mayoría de las personas.

El rompimiento con la visión hilomórfica de la raza.

Otro elemento importante que se desprende del evento etnográfico expuesto al principio de este artículo tiene que ver con el concepto filosófico del hilomorfismo aristotélico¹⁰. Más precisamente, estas reflexiones tienen que ver con el rompimiento de la concepción de que a ciertas características corporales compartidas por determinados grupos, les correspondían ciertos patrones de comportamientos y características identitarias predeterminadas.

9 Mediante este término, Restrepo hace referencia al hecho de que la “identidad étnica” o “cultural” negra no ha caído del cielo, sino que ha sido creada por los movimientos sociales.

10 Este concepto puede ser entendido como un principio filosófico que defiende la idea de que todo cuerpo natural individuado está conformado por la unión de dos propiedades distintas: materia y forma. Asimismo, este principio filosófico se basa en la idea de que la materia, en sí, aparte de ser amorfa es caótica por lo cual no puede pasar por el proceso de individuación por sí sola

Por ejemplo, cuando tía Marta se pregunta “¿Acaso por que sé un poco de aimara ya tengo que ser mezcla? ... Allá seguro no hablan aimara y no cultivan coca. Eso no quiere decir que allá sean negros puros y aquí mezclados, pero”, critica esta visión hilomórfica. Es decir, tía Marta defiende la idea de que su identidad no es simplemente determinada por su apariencia o las actividades que realiza, ni responde a un esquema de comportamientos y acciones propias de una negritud totalizante.

Mediante su pregunta reflexiva y su posterior afirmación, Marta arguye que incluso cuando se tienen similitudes fenotípicas, las subjetividades de los Tocañeros difieren unas de las otras. Con esto, se ocasiona un quiebre con la idea de que existe una correspondencia perenne y estática entre un determinado fenotipo (materia) y un esquema totalizante de patrones de comportamiento (forma). En otras palabras, se ocasiona un quiebre con el sistema hilomórfico de pensamiento, el cual refuerza estereotipos y preconcepciones a través de lo que el antropólogo británico Timothy Ingold llamaría lógica de la inversión¹¹.

De la misma manera, cuando tía Marta menciona que ella habla aimara por necesidad, y no porque sea aimara, pasa a afirmar que el desarrollo de ciertas actividades, lejos de constituirse como elementos que visibilizan la identidad “étnica” o “nacional” de una persona, son productos de las relaciones que se establecen entre el individuo y el contexto donde este se desenvuelve.

Mediante esta idea, igualmente, Marta nos muestra que para los Tocañeros el proceso de individuación identitaria no se da en aislamiento individual o a través de una reflexión introspectiva. Por el contrario, este proceso ontogenético resulta de un devenir individualizado desarrollado dentro de un *milieu*. En otras palabras, un individuo se erige a partir de los flujos de relaciones establecidos en, y con, su medio ambiente inmediato, a través de procesos constitutivos constantes.

Es así que, para simplificar lo hasta aquí discutido, puedo decir que dentro de una de las ontologías Tocañeras, presentada aquí en la figura de tía Marta, la constitución racial y/o étnica de los individuos no responde a una lógica hilomórfica, mas sí a una lógica de “devenires biosociales”¹² (Ingold & Palsson 2013).

La rizomaticidad del mestizaje.

El tercer y último punto que abordaré en este trabajo, se centra en el concepto de mestizaje. Personalmente, fue difícil dialogar con los Tocañeros sobre su visión de mestizaje empleada, ya que en mi contexto peruano, tanto como en el contexto brasileño en el cual me encontraba durante el proceso de sistematización y redacción de los eventos etnográficos.

- 11 Este tipo de proceso, el de la lógica de inversión, vierte a los cuerpos y cosas en sí mismos, convirtiendo los flujos de materialidades que los forman en una mera esencia interiorizante o en una serie de características expresadas a través de comportamientos y apariencias perceptibles en el mundo exterior.
- 12 Mediante este término, Ingold y Palsson proponen dejar de buscar modelos padronizados, culturales o biológicos, de comportamiento que sean independientes del contexto que los rodean y que, simultáneamente, hayan sido preinstalados en los individuos (dar forma a la materia). Asimismo, ambos académicos proponen comenzar a vernos como organismos en constante devenir, los cuales son producidos a través de las relaciones que establecen en y con el mundo (Ingold & Palsson 2013: 7-8, traducción mía).

ficos, la visión de mestizaje o misceginación se erige como una ideología omnipresente que permea la cosmopolítica oficialista de ambos países.

En el Perú en el que he crecido, es frecuente escuchar que “todos somos mestizos, por eso todos somos iguales”. Asimismo, en el Brasil que he llegado a conocer, los discursos raciales se basan, muchas veces, en la filosofía de la “democracia racial”. Estas visiones a las cuales he estado expuesto perennemente, argumentan que el mestizaje es el desvanecimiento de las “purezas”, o apagamiento de las diferencias, a través de entrecruzamientos raciales. Asimismo, según el discurso de estas naciones, es a través de este apagamiento de las diferencias que se crean sociedades armónicas e integradas, las cuales son el punto de partida para emprender la caminata hacia el “desarrollo”¹³.

Además, el apagamiento de las diferencias tiene que ser un apagamiento enblanquecedor. Esto es, no basta con que el proceso de fusión tenga como resultado el oscurecimiento/no-occidentalización, ya sea fenotípico o “cosmológico”, de los ciudadanos. Por el contrario, el proceso de mestizaje es visto como positivo y productivo, siempre y cuando los mundos occidentales fagociten a los otros mundos creando la uniformización progresiva de estos. Tal como argumenta el rapero brasileño Emicida con respecto a la democracia racial en Brasil, la cual también puede ser aplicado para las nociones de mestizaje en Perú y en Bolivia: “El Brasil aplaude el mestizaje cuando este clarea. Cuando oscurece, lo condena” (Youtube 2015).

A causa de estos discursos a los cuales he sido expuesto, quedé muy confundido al oír a tía Marta y a otros Tocañeros hablar de “una mezcla de razas que no significa mestizaje”. Paulatinamente, pude entender que dentro de algunas de las cosmologías Tocañeras, el mestizaje no se constituye simplemente como la mezcla de dos o más elementos. Por el contrario, este se constituye como la convivencia simultánea en un cuerpo, o ente material, de una heterogeneidad de elementos.

Esta visión Tocañera es compatible con la noción de mestizaje expuesta por José Carlos Gomes dos Anjos, en su análisis de la cosmopolítica afrobrasileña, o con la noción de mestizaje propuesta por el antropólogo y escritor peruano José María Arguedas. Anjos, argumenta que el mestizaje, entendido como elemento rizomático por la cosmovisión afrobrasileña, es visto como “punto de encuentro de diferentes caminos que no se funden en una unidad, pero que continúan como pluralidades” (Anjos 2008: 80). En el caso de Arguedas, a pesar de no contar con una descripción precisa del concepto “mestizo”, podemos notar que en su obra el mestizaje no significa una fusión armónica de dos elementos que emerge en un tercero, sino una realidad heterogénea que deviene en una individuación totalmente distinta (Cortés 2009: 183).

A través de este diálogo entablado entre estas vertientes cosmológicas (las tocañeras, las afrobrasileñas, y las andino-peruanas propuestas por Arguedas) es que logré entender que la categoría racial que tía Marta define como *tatito*, ser hijo de aimara y negro, no denota en sí un mestizaje entre lo aimara con negro, ni fenotípicamente ni culturalmente. Por el contrario, esto representa la conjunción plural de ambas identidades en

13 En este caso se entiende el “desarrollo” en el sentido propuesto por el presidente estadounidense Harry Truman en 1949 en su discurso conocido como el “Four Point Speech”. Así mismo, he decidido colocarlo entre comillas con el objetivo de enfatizar que esta, a pesar de ser la acepción que define las políticas de muchos estados-naciones, no es más que una mera invención para fortalecer la ideología neo-capitalista. Si se quiere profundizar más sobre este tema, pueden leer “La invención del tercer mundo” (Escobar 2007), del antropólogo colombiano Arturo Escobar.

un mismo cuerpo. Mediante este análisis podemos inferir, por lo tanto que la noción del mestizaje para las cosmovisiones tocañeras nos hace ver a nuestros cuerpos “mestizos” como el sitio, y no el resultado, de enmarañamiento de una heterogeneidad de elementos que viven en una constante relación de alta intensidad.

Si partimos del hecho de ver al mestizaje como puntos de encuentros fluctuantes de una amalgama de elementos, también nos vemos obligados a ver a la raza/etnia, no como estructuras finiquitadas, trascendentes y estáticas, sino también como puntos donde confluyen intrincadas tramas de elementos heterogéneos. Asimismo, esta visión de mestizaje, raza y etnia, nos da pie para explorar la noción de circunstancialidad inherente a estos conceptos. De ahí que, apoyándonos en un término del filósofo francés Gilles Deleuze, podemos llegar a concluir que el mestizaje, la raza y la etnia, son “rizomas” que devienen constantemente, los cuales se ven intensamente afectados por el contexto, o *millieu*, donde se desarrollan.

Para profundizar en este punto, puedo tomarme a mí mismo y a mi corporalidad como punto de referencia. Por ejemplo, En el colegio primario me decían negro, en casa me dicen zambo, en Tocaña me dicen mulato, y en Brasil a veces me han dicho indígena. Esta variedad de percepciones étnico/raciales de mi corporalidad y ser es creada porque, partiendo de las subjetividades humanas occidentales-modernas, más que percibir la realidad de las cosas, tan sólo percibimos como nosotros somos a través de las cosas. En otras palabras, los elementos que dan forma a mi cuerpo y ser a través del enmarañamiento intensivo de relaciones que establecen entre sí, cambian de acuerdo al *millieu* en el que me encuentre.

Es por ello que partiendo de la visión Tocañera, puedo argumentar que mi cuerpo no es el mismo en todos lados, ya que no sólo se construye en mi interioridad individuada sino en la exterioridad con el mundo. Con esto en mente, la noción de raza dejaría de ser vista como una característica fenotípica estática y trascendental, la cual es perceptible a simple vista. Igualmente, la noción de identidad tampoco sería tomada como una serie de características que rigen el comportamiento de un determinado grupo de personas. Por el contrario, partiendo desde las ontologías tocañeras, estos elementos pasarían a ser entendidos como un conjunto de flujos de materiales¹⁴, los cuales guardan singularidades¹⁵ intrínsecamente.

Conclusiones

De modo general, y después de haber recorrido los flujos reflexivos trazados en este escrito, podemos concluir que para la tía Marta, al igual que muchos de los Tocañeros, la raza y etnicidad existen sólo en las relaciones fundadas en la esfera de la subjetividad humana (humano-humano). Es en esta esfera de la subjetividad humana en donde, a causa de la predominancia histórica de las epistemes occidentales-modernas, la relación de raza-etnicidad se constituye como análoga al par materia-forma (componente esencial de la corriente hilomórfica).

14 Es importante clarificar que cuando uso el término “materiales” no sólo me limito a referirme al fenotipo que constituye los cuerpos negros. Mediante este concepto, anhelo hacer referencia a todos esos flujos de materiales que constituyen el cuerpo negro como un todo.

15 En este caso se debe de entender el concepto de singularidad como un elemento intrínseco e inmanente de la raza, el cual no llega a constituirse como una característica o cualidad, pero que da pie a que estas cualidades o características se generen en su interacción con el mundo.

Sin embargo, a través de las experiencias vividas con los Tocañeros, aquí reflejadas mediante un extracto de la conversación con tía Marta, puedo afirmar que la constitución racial, y/o étnica, de los individuos Tocañeros conversa con la lógica de “devenires bio-sociales”. Es decir, no existe una forma que calce para determinada materia, y viceversa. Tampoco se tiene que ver a la materia como un ente inherentemente amorfo. Por el contrario, la materia guarda su propia forma la cual se va haciendo, de manera constante e independiente, a través de la relación del individuo con el mundo, y viceversa.

Asimismo, estas concepciones tocañeras de raza y etnia nos llevaron a deconstruir la noción de mestizaje vista como un apagamiento de las diferencias o “purezas raciales”, la cual simetriza a todos los individuos que engloba, siempre y cuando estos estén cada vez más blanqueados. Contrariamente, la visión de mestizaje Tocañera salvaguarda las diferencias raciales-étnicas y, simultáneamente, nos brinda la posibilidad de pensar nuestros cuerpos como centros de confluencia de las diferencias. En suma, en lugar de homogeneizarnos mediante el apagamiento de la diferencia, esta visión de mestizaje nos propone hacernos iguales en la diferencia.

Referencias

- ANJOS, José Carlos. 2013. A variação ontológica da raça na modernidade: Brasil e Cabo Verde. *Ciências Sociais Unisinos*, 49(1): 20-25.
- _____. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates do NER*, 1(13): 77-96.
- CORTÉS, Enrique. 2009. Writing the mestizo: José María Arguedas as ethnographer. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 4(2):171-189.
- ESCOBAR, Arturo. 2007. *La invención del tercer mundo*. Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.
- INGOLD, Tim. 2006. Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 71(1): 9-20.
- INGOLD, Tim & PALSSON, Gissli (org.). 2013. *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RESTREPO, Eduardo. 2013. *Etnización de la negritud: La invención de las comunidades negras*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- _____. *Eventalizing blackness in Colombia*. Tesis de doctorado, University of North Carolina.
- YOUTUBE. 2015, Septiembre 21. Emicida critica racismo no Brasil e é aplaudido de pé no Altas Horas - 19/09/2015. [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=OUzBGvNpI38>

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

Tupi Guarani: Entre usos e exegeses

Camila Mainardi

Doutora em Antropologia Social - USP

Professora da Universidade Federal de Goiás

mainardi.camila@gmail.com

Resumo

Em minhas anotações, a recorrência da palavra conflito e suas variações em expressões como “é muita desunião” e “não têm mais paz” são o ponto de partida deste ensaio, realizado entre as famílias tupi guarani da TI Piaçaguera, litoral sul de São Paulo. A cada retorno a campo contavam-me que “aconteceram muitas *mudanças*”, elencando, por vezes, para onde tinham ido cada parente. Tal comentário mostra meu interesse em encontrar determinadas pessoas, mas também aponta para o movimento, o incessante descompor e compor coletivos. Vale mencionar que os conflitos – que sintetizam a ideia de ruptura, e consequente reorganização das relações –, longe de serem considerados de modo negativo, como um mal degenerador da “sociedade”, são tidos como produtores desta. Tendo isto em vista, interessa-me discutir os usos dos etnônimos. Os Tupi Guarani não aceitaram um nome imposto de fora, por pesquisadores ou outros coletivos indígenas, mas trataram de ensinar aos não indígenas que são Tupi Guarani. Além disso, seguindo as reflexões nativas, o etnônimo revela a *mistura* (Tupi e Guarani) que entendo como uma tradução para os não indígenas do pensamento ameríndio. Mas não só, porque a *mistura*, produzida nos casamentos, também é a condição de possibilidade tupi guarani como revela a tensão do “entre”.

Palavras-chave: Tupi Guarani; mistura; etnônimos; conflitos.

Abstract

The recurrence of the word “conflict” in my fieldwork notebooks and variations of the word in expressions such as: “there is much disunion” and “there is no more peace” are the starting point of this essay conducted among Tupi Guarani families who live at the Piaçaguera indigenous reservation, at the southern coast in São Paulo State. Every time I returned to Piaçaguera, indigenous people told me that “a lot of things had changed”, mentioned, many times where each relative had gone. These comments show my interested in

meeting certain persons, but also points to the movement of incessant collectives decomposing and composing. It is worthy to mention that conflicts – that which synthetizes the idea of rupture and the reordering of relations, as a consequence – far from being taking as negative, instead I understand the conflicts as a mechanisms of social construction. In this essay, I will describe the uses of ethnonyms. The Tupi Guarani people did not accepted a name given by non-Indians or other indigenous groups. Instead, they teach us that they are Tupi Guarani. Besides, considering the native speeches, the ethnonyms reveal some elements of the indigenous thought. But not only because the mixture, involved in marriages, is the condition of possibility Tupi Guarani and reveals the tension “between”.

Keywords: Tupi Guarani; mixed; ethnonyms; conflicts.

Introdução

Este ensaio foi motivado pelos encontros do Grupo de Trabalho “Teorias etnográficas da (contra)mestiçagem” na XI Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), em especial, pela proposta do Prof. Márcio Goldman das teorias da (contra)mestiçagem (2014, 2015) que tem pensado a noção de mistura a partir de teorias nativas¹.

A etnografia apresentada decorre da pesquisa realizada com famílias tupi guarani na Terra Indígena (TI) Piaçaguera, localizada no litoral sul do Estado de São Paulo, que começou durante o mestrado². Na ocasião, tive oportunidade de participar como colaboradora de um grupo de estudos complementares sobre a TI Piaçaguera para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI)³. Neste período, a conformação do etnônimo “Tupi Guarani” e os usos da terra eram temas de minhas indagações. No relatório precisávamos justificar a ocupação territorial e situar a aldeia Piaçaguera na rede de relações que envolviam outras aldeias do litoral. Assim, nossas perguntas – minhas e dos integrantes do grupo de estudos – tratavam dos deslocamentos e dos locais em que estavam seus parentes. A preocupação com a terra era também a de nossos interlocutores que viviam momentos de incerteza e tensão quanto à permanência no local. Neste momento ocorriam investidas para a compra da terra por empresários da empresa LLX⁴. Nas conversas que tivemos nos pátios das casas, algumas gravadas, contavam-nos da formação da aldeia Piaçaguera e dos motivos para a saída da TI Bananal. Depois, voltando às minhas anotações e transcrições, percebi que

1 O GT “Teorias etnográficas da (contra)mestiçagem” foi coordenado por Márcio Goldman, Julia Sauma e Maria Belén Hirose. Uma versão inicial deste ensaio foi apresentada em um capítulo de minha tese de doutorado desenvolvida na Universidade de São Paulo, sob orientação de Dominique Gallois e defendida em 2015. Depois, organizada para a participação no GT mencionado e para uma reunião do Nansi (Núcleo de Antropologia Simétrica/PPGAS-MN). Agradeço as contribuições desses encontros, e também, dos pareceres que recebi da Revista Anuário Antropológico que ajudaram a organizar o texto. Pela leitura e revisão sou grata ainda a Alexandre Herbetta, Enrico Spaggiari e Adriano Capelo. Não é demais mencionar que este ensaio, assim como a tese, só foi possível porque contei com a generosidade e ensinamentos de amigas e amigos de Piaçaguera.

2 Concluí o mestrado na Universidade Federal de São Carlos sob orientação da Profa. Dra. Clarice Cohn.

3 Para concluir convenientemente o processo de demarcação territorial da TI Piaçaguera, a FUNAI, no ano de 2008, encarregou uma equipe técnica formada por colaboradores para realizar estudos complementares sobre a TI. Participei desta equipe, junto à historiadora Sônia Rodrigues e à antropóloga Amanda Danaga, sob coordenação do Prof. Dr. Edmundo Peggion.

4 Empresa de Eike Batista.

os frequentes deslocamentos tematizavam os conflitos entre famílias. Eram recorrentes expressões como “*é muita desunião*” e “*não têm mais paz*”⁵ e, a cada retorno a campo, contavam-me que “aconteceram muitas *mudanças*”⁶.

Na tese me propus, então, a levar a sério os conflitos, o movimento de desfazer e refazer coletivos – pessoas, aldeias, famílias. Tais conflitos – que sintetizam a ideia de ruptura e distanciamento, e conseqüente reorganização das relações –, longe de serem considerados de modo negativo, como um mal degenerador da “sociedade”, são tidos como produtores desta. Retomando Clastres, Lima e Goldman (2003) apontam que o autor de *A Sociedade contra o Estado* já ponderava que restringir a reflexão antropológica à questão da manutenção da ordem, da coesão e dos mecanismos de controle manifestaria a adoção do ponto de vista do Estado. Tendo isto em vista, busquei escapar dessa perspectiva. Descrevi o movimento tupi guarani em diversos contextos relacionais que, sendo antes *contra* o Estado, não se enquadra em formas estabilizadas⁷. Como opção textual, escolhi acompanhar o movimento tupi guarani a partir de meu próprio movimento de retorno às aldeias, especialmente as visitas que fazia com frequência variada à família de Maria, Dju e Nimbo, que me recebiam e acolhiam em Piaçaguera.

Tanto para a tese como para este ensaio, tomei como pressuposto que o esforço concernente ao mundo ameríndio é o de fazer coletivos, paralelamente ao esforço de fazer pessoas⁸. Sujeitos singulares e coletivos são aqui entendidos como agregados de relações, que precisam ser compostos e podem ser descompostos, processos que combinam movimentos de oscilação entre estados de expansão e retraimento, concentração e dispersão de relações (Perrone-Moisés & Gallois, 2012).

Discorrer sobre o movimento de produção de coletivos implica em pensar a própria política ameríndia, como sugere Sztutman, de modo a incluir tanto aspectos comumente considerados políticos, a constituição de coletivos humanos, como o que ele chama de “contra políticos”, isto é, a dissolução desses coletivos (op. cit. 2012: 41). Pierre Clastres (2003) já nos advertia que as sociedades primitivas eram antes *contra* o Estado do que *sem* Estado, pois conteriam em si mecanismos de conjuração do poder centralizado e de unificação. Sociedades *contra* o Estado rompiam, então, com a possibilidade de serem alocadas em linhas evolutivas, ainda que o autor considerasse a degeneração de tais sociedades como um fato irreversível. Perrone-Moisés (2006), sofisticando a análise clastreana, discorre sobre a dificuldade de caracterizar os coletivos ameríndios. Ela propõe superar-nos noções correntes baseadas na identidade e na cristalização, mostrando como estas estão em descompasso com o mundo ameríndio, que conteria em si também o contrário: linhas de fragmentação.

5 Optei por colocar em itálico tanto as palavras e expressões na língua tupi guarani, quanto aquelas que, mesmo em português, têm outros usos, como por exemplo, comunidade, liderança, mudança, mistura. Ênfase com isso que, a despeito de serem as mesmas palavras, fazem parte de outros contextos relacionais.

6 Para um aprofundamento dessas questões sobre mudanças e, portanto, sobre a política tupi guarani ver Mainardi (2015, capítulos 1 e 2).

7 O ponto de partida da tese e deste artigo implica em repensar noções estabilizadas como “grupo”, “cultura” e “sociedade”, tal como a crítica de Strathern (2009) e Wagner (2010) para a Melanésia.

8 Ver, por exemplo, a tese de Sztutman em que trata da pessoa tupi, sujeito singular definido pelo evento e pelo inimigo (2012: 232); e a tese de Pissolato (2007) que trata da pessoa mbya guarani.

Se os mundos ameríndios fogem continuamente de definições e caracterizações inequívocas (e não apenas no tocante a sua organização política), é certamente porque sua filosofia bipartite (Lévi-Strauss, 1991[1993]) supõe o constante jogo entre possibilidades antitéticas. O que significa dizer que seus polos sempre estão presentes, e é de sua presença concomitante que depende o bom andar do cosmos. Não são os mundos do isso *ou* aquilo, mas mudos do isso *e* aquilo. (op. cit.: 8, grifos meus).

Este modo de funcionar do mundo ameríndio, no qual cristalizações e essências aparecem em relação, é base deste ensaio. Tendo em vista este movimento, trato, mais especificamente, da problemática dos etnônimos que nos levará à noção de *mistura*. As famílias tupi guarani não aceitaram um nome imposto de fora, por pesquisadores ou outros coletivos indígenas, mas trataram de nos ensinar que são Tupi Guarani. Os usos dos etnônimos apontam tanto para o modo como tais categorias são construídas em relação – o que já foi bastante discutido na literatura etnológica –, como, no caso aqui abordado, expressam modos de operar do pensamento ameríndio. “Tupi Guarani” – veremos que não é só de identidade que se trata –, indica a junção de dois: “Tupi” e “Guarani”. A *mistura*, experienciada-agenciada-cuidada nos casamentos é tanto a condição de possibilidade tupi guarani quanto seu risco.

Tupi Guarani

A discussão sobre os etnônimos não é nova na antropologia⁹. Viveiros de Castro (1996) aponta que os usos dos etnônimos nos textos acadêmicos – que seriam antes nomes dados por outros povos do que autodesignações – e as categorias nativas variam contextualmente de modo a incluir desde a parentela próxima até todos os humanos, ou seres dotados de consciência¹⁰.

Eis um ponto chave para este ensaio: a conjunção de um coletivo com características étnicas existe em certos momentos, por exemplo, na relação com o Estado¹¹, contudo, fazendo uso das palavras de Denise Grupioni: “não é nem um estado imutável, nem um

9 Ver os trabalhos de Denise Grupioni (2009), que faz um balanço bibliográfico sobre o tema, e Sáez (2002). Vale mencionar que Sáez publicou um artigo em que convida pesquisadores a refletir sobre os etnônimos: “por serem ‘apenas nomes’, esses termos podem ser um fio condutor de pesquisas etnológicas menos presas às categorias sociológicas clássicas” (2013: 5). Entendo com isso que tais nomes podem, então, informar sobre os modos de organização ameríndia.

10 Cito uma passagem do autor: “(...) as categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou mesmo todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como ‘etnônimo’ parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo. Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito. Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria do “eles”, não à categoria do “nós”. (Viveiros de Castro 1996: 125).

11 Ver o trabalho de Gallois (2007) que apresenta o modo como surge um “nós wajãpi” no contexto da demarcação da TI e das relações com o Estado.

destino inevitável, mas a forma estrutural de um processo que se dá de acordo com a configuração das relações em jogo em cada circunstância” (2009: 21). Segundo a autora, os nomes e apelidos pelos quais um grupo se reconhece possibilita acessarmos os modos nativos de diferenciação (op. cit.: 1)¹².

Taylor, em “A Invenção dos Jívaro”, aponta a necessidade de abordar os processos de criação das etnias como um “dever de cortesia e higiene científica” (1985: 278). Os Jívaro foram construídos a partir da percepção ocidental na qual se enfatiza uma homogeneidade da etnia que mascara a contínua diferenciação explicitada pelos conjuntos dialetais e a guerra. (1985: 3). Cabe aqui uma aproximação com os coletivos Guarani: para estes, os etnônimos também foram forjados a partir das similaridades – culturais e linguísticas (Schaden 1962) –, que produziram unidades-estáveis que não condizem com os movimentos de disjunção e conjunção de coletivos no qual se produzem os nomes. Assim, a classificação proposta por Schaden, em que os povos Guarani no Estado de São Paulo são dos subgrupos Mbya e Nhandéva (ou Xiripá)¹³, não é o ponto de partida deste ensaio.

Para o caso Tupi Guarani, este etnônimo e os discursos sobre sua conformação tanto correspondem, na relação com o Estado e as políticas públicas, ao lugar da etnia – apresentando-se como “unidade”, “cultura”, por exemplo – como, por outro lado, traduz aos não indígenas algo do mundo ameríndio. Assim, é interessante problematizar os nomes em diferentes contextos relacionais. Da questão da categoria étnica, que fixa, territorializa, estabiliza coletivos, mas que em Piaçaguera parece conter traduções, conformar, a partir da necessidade imposta de possuírem um nome, o modo como se pensam no mundo. Os nomes são, também, entendidos como modos de objetificar relações, diagnóstico do movimento de desfazer e refazer coletivos.

Sigamos alguns discursos de minhas primeiras visitas à TI, em que, como mencionei, interessava-me pela conformação do etnônimo. Guaíra e Amâncio explicaram-me como o Tupi Guarani havia surgido a partir de casamentos entre famílias Guarani e Tupi:

12 Para mais uma problematização sobre o uso dos nomes, ver a tese de Sztutman (2012). O autor aponta que a imensa variação de nomes presente na literatura sobre os antigos Tupi, não sendo uma questão de incoerência das fontes, diz antes sobre a própria inconstância das identidades dos coletivos descritos e da incessante redefinição de alianças – e, portanto, dos blocos por elas compostos. A variedade dos nomes diz sobre um mundo em que o princípio estruturante é a inimizade. Segundo Sztutman, “o que separava, no litoral sudeste, Tupiniquim e Tupinambá; na Guanabara, Tamoio e Tememinó; no Pernambuco, Potiguar e Tabajara; ou ainda, no Maranhão, Tupinambá e Tabajara, era sempre uma relação de inimizade” (op. cit.: 147). Assim, os conceitos de “etnia” ou “tribo” não condiziam com a realidade ameríndia de agrupamentos contextuais e cujos nomes não implicavam processos identitários.

13 Sobre nhandéva, Nimuendaju apontou que: “Quando os Guarani em sua língua se referem a si próprios como povo ou como horda, empregam a expressão nhandéva, no caso de se incluir a pessoa a que se fala, e oréva, quando a pessoa a que se fala é de outra tribo. Uma e outra coisa significam ‘nossa gente’ (...)” (1987: 6). O autor enfatiza os usos relacionais dessas categorias, não a forma étnica essencializada. Sobre classificação proposta para os povos Guarani, Ladeira escreve: “os Guarani não se autoidentificam com essas denominações, embora passem a adotá-las, sobretudo nas suas relações com os brancos” (2008: 55). A autora, no início dos anos 80, já nos mostrava que os usos dos etnônimos borravam a fixidez classificatória, segundo ela, muitos dos Guarani classificados como Nhandéva do litoral sul paulista se autodenominavam Tupi Guarani (1984). Em trabalho posterior menciona que Xiripá é a designação da qual fazem uso, principalmente os Mbya, quando se referem ao outro grupo guarani do litoral (2008). Além disso, pesquisadores dos coletivos guarani tendem, atualmente, antes a problematizar tal classificação do que em reiterá-la, ver, por exemplo, Pimentel (2012) e Pierre (2013).

Guaíra: Sou Tupi Guarani porque meu pai é Tupi e minha mãe que é Guarani. É uma etnia, duas mistura. Mas o Guarani, ele tem um pouquinho de diferença sobre o nosso idioma. Nós o Tupi Guarani é mais chegado ao branco, assim a pronúncia, porque quando foi descoberto aqui a área, então eles viram que só tinha Tupi, Tupinambá, Tupiniquim, tudo da etnia do Tupi, né? Mas depois veio o Guarani, mas não era daqui o Guarani, o Guarani é lá do Paraná, lá do outro lugar, vierem pra cá, se acamparam, aí *misturou*, começou a *misturar*, aí ficou Tupi Guarani. Então no meu caso, por exemplo, eu sou Tupi e Guarani, porque meu pai é Tupi e minha mãe é Guarani. E já vem dos antigos porque minha avó era Guarani e meu avô era Tupi, entendeu?

Guaíra apresentou os processos de casamentos que deram origem aos Tupi Guarani, o que aparece na ideia de que “se acamparam, aí *misturou*, começou a *misturar*”. Adianto que casamentos ocorrem entre aqueles que convivem, que estão *perto*, em um processo que, em geral, se efetiva com o nascimento dos filhos. Aqui, a ideia de *mistura* indica tais casamentos com geração de filhos.

Amâncio: Nós somos Tupi Guarani... Mas, enfim, porque hoje os Tupi já tão casado com Guarani também. Não só com Guarani, mas com pessoas brancas também, tem já várias *misturas*, nós já viemos de *mistura*. [...] Então, nós temos várias *misturas*, nós temos o Tupi, o Guarani, Kaingang, Kaiowá, até a *mistura* de negros, porque meu vô e minha vó, da parte do meu pai, eles eram negros. Mas assim, é índio.

Nessas falas, a *mistura* é positivada em detrimento da ideia de *pureza* – e, portanto, de qualquer unidade com fronteiras definidas – que, em geral, está vinculada aos etnônimos¹⁴. E se minha pergunta inicial era sobre a conformação étnica, as respostas extrapolavam a questão, lançando luz às preocupações caras aos meus informantes, quais sejam, os casamentos, a geração de crianças possibilitadas pela *mistura*. O que desejo enfatizar aqui, para além do debate sobre os casamentos ideais, é que a *mistura* aparece como um dado¹⁵.

Durante os estudos complementares para a FUNAI, pude conhecer aldeias em que viviam parentes das famílias de Piaçaguera. Visitei-as em companhia de um senhor tupi guarani, Pitotó, que nos auxiliava na pesquisa. Na TI Itaoca, município de Mongaguá, conhecemos um primo de Pitotó e *cacique* da aldeia, Paulino, a quem perguntamos sobre o etnônimo Tupi Guarani:

Paulino: Então, têm uns que falam Tupi Guarani e têm outros que falam Tupi. Igual, no caso do Pitotó, é o pai Tupi e a mãe Guarani, não é? Têm uns que não tem ninguém dentro da família que é Guarani, só Tupi. En-

14 Como vimos a partir de Taylor (1985) a unidade pressuposta pelo etnônimo mascara a diferenciação explicitada por outros mecanismos. Apesar dos esforços e problematizações dos antropólogos que cito no início deste tópico, em geral, nas relações com o Estado e políticas de valorização da “cultura”, cada povo indígena possui um nome, uma cultura, uma língua.

15 Penso que o pressuposto do mundo Tupi Guarani seja a mistura, a necessidade de dois, Tupi e Guarani. Aqui, as unidades são instáveis porque contém a dualidade. Tenho por base a discussão desenvolvida por Lévi-Strauss em *História de Lince* (1993) e os trabalhos por ele influenciado de Perrone-Moisés (2006, 2012) e Sztutman (2012, 2012a).

tão, têm uns que falam: “Eu sou Tupi”, têm outros que falam: “Eu sou Tupi Guarani”.

Paulino contou-nos que era Tupi Guarani, mas assim que o deixamos, Pitotó disse que ficou surpreso: antes, Paulino dizia que era só Tupi. As classificações Guarani, Tupi ou Tupi Guarani variavam e, por vezes, a mesma pessoa mudava de classificação¹⁶.

Entreguei cópias da dissertação que produzi para alguns amigos na TI. Uma jovem professora folheou o texto, leu algumas partes e fez comentários sobre a questão da *mistura*, citou o caso dos Tereguá da TI Araribá no município de Avaí, que são descendentes dos Terena e dos Guarani. Os Tereguá são uma *etnia*, mas ela disse não achar certo “criar *etnia* assim”, apresentou críticas sobre a proposição “*mistura cria etnias*”, como se fosse necessário um cuidado para que isso não se tornasse algo interesseiro. Não era qualquer *mistura* que podia ser considerada uma *etnia*, pensou. Considerou que seu pai dizia que são Tupi Guarani porque os Tupi e os Guarani casaram. E contou que alguns parentes dizem que são só Tupi e não Tupi Guarani, mas que “em todos os lugares falam que o Tupi acabou”. Não acredita, então, que tais parentes possam ser apenas Tupi, “eles *misturaram* também, com branco, com Guarani”, disse.

A reação de Pitotó e a reflexão da professora nos mostra que os nomes devem ser legitimados, estão sujeitos às relações entre famílias e são usados como argumentos para a diferenciação. Quando Paulino enfatiza que é Tupi, marca diferença em relação aos parentes de Piaçaguera. Mas não esqueçamos que nada aqui funciona como um tratado fixo. É a partir das relações que ora atomizam ora agregam, que nomes, aldeias, *lideranças* e *caciques* e, portanto, pessoas singulares e coletivas são construídas. No caso dos nomes, dependendo do contexto político, a demarcação da TI Piaçaguera, por exemplo, podiam cristalizar um coletivo Tupi Guarani que ultrapassasse a própria TI e incluísse o primo Paulino de Itaoca.

Além disso, a jovem professora fez uma reflexão interessante: “Como podem ser só *Tupi*? Eles *misturaram* também”. Aqui Tupi é entendido por ela como signo de uma unidade e, por isso, Tupi Guarani, como a conjunção de dois, era considerado como mais apropriado para designá-los. Se o que os move são as relações com os outros, se o centro está fora – como sugere Viveiros de Castro (1986) para a cosmologia tupi guarani – como poderiam ser “só *Tupi*”? Nesse sentido, a *mistura* era tanto necessária como condição de possibilidade tupi guarani¹⁷.

16 Sobre a mistura e a fluidez das categorias étnicas, ver o trabalho de Gow entre os Piro do Baixo Uru-bamba, que se dizem de sangue misturado e consideram diversos tipos de pessoas, classificando-as entre índios selvagens, moradores da floresta e civilizados, polo dos brancos estrangeiros. Entretanto, tal classificação é flexível: “(...) it is extremely difficult to locate individuals at a single point in this classification. Not only does a person’s identification change from informant to informant, but it also changes from context to context” (1991: 88).

17 Para um contraponto Tiriyo, Denise Grupioni aponta a necessidade do exterior e do lugar da mistura: “[...] o caminho pelo qual a construção de um ‘nós’ é concebida como viável é o caminho externo às fronteiras do grupo próprio -yana ou do que chamamos em português de ‘gente’ ou ‘povo’, e é neste sentido que entre os Tarêno há a infinita busca de um ‘si’ entre ‘outros’, na medida, em que cada -yana, para garantir sua continuidade enquanto tal precisa ir em busca de gente com quem reunir-se / misturar-se e assim, reproduzir-se ao longo do tempo” (2009: 76).

Apresento a seguir um fragmento da conversa que tive, junto de Pitotó e do grupo de estudos complementares sobre a TI, com Hemenegildo, em uma rápida visita à aldeia do Rio Silveira. Piaçaguera vivia um momento de indecisão sobre a permanência na terra, o que potencializava os conflitos entre parentes. Havia uma cisão entre parentes que ajudavam a FUNAI e aqueles que negociavam a saída da terra. Tal cenário era do conhecimento dos parentes de outras aldeias – como Hemenegildo e Paulino – que legitimavam ou não a atitude dos parentes de Piaçaguera e a formação da nova aldeia. É importante ainda enfatizar que a fala transcrita tratou-se de um primeiro e breve encontro com Hemenegildo, em que nos interessava questões sobre a TI Piaçaguera e o etnônimo Tupi Guarani.

Hemenegildo: Olha, minha mãe é Guarani. Meu pai era Tupinambá, que ficou agora no lugar dos Tupi, né? O Tupinambá é o mesmo Tupi, o Tupiniquim também é o mesmo Tupinambá. Só que na época tinha muito, tinha muitos índios. Então, na época, como eles tinham muito, eles dividiam o grupo, então aí eles colocaram de Tupiniquim. [...] O Tupiniquim, eles brigavam na época, eles guerreavam na época, mas só que eram os mesmos. Eles brigavam por causa que na área dos Tupiniquim tinha mais coisa, tinha mais água, tinha mais caça, tinha mais peixe; e do outro lado não tinha mais. Aí, eles dividiam o território deles. Eles falavam: “Essa aqui é a minha divisa, daqui pra lá você não passa, e nem nós também passamos na área de vocês”. Só que eles colocaram limites e nem eles respeitavam. Aí, eles iam caça, passavam. Tinha um atrito entre eles mesmo. Brigavam entre eles. Era assim na época.

Segundo Hemenegildo, Tupi não era *um*, senão muitos ou pelo menos *dois* que se dividiram e que “brigavam entre eles” – o que nos dá a ideia de um estado de contínua briga. Ele narra do passado tendo em vista o modo como se organizam socialmente no presente: eram os *mesmos* que brigavam, mas que ao se dividirem se diferenciavam. Tal proposição não atesta a continuidade entre passado e presente, vale dizer. Seguimos com a fala de Hemenegildo. Perguntamos-lhe qual era a diferença entre Tupi Guarani e Guarani.

Hemenegildo: Olha, os Tupi, na época, foi as etnias que brigou muito com branco. Foram os índios que guerrearam mais com branco. Aí, na época, os portugueses conseguiram levar uma índia lá pro território deles, inclusive acho que foi até um chefe português, ele tinha um filho e ele casou com essa índia. Então foi a etnia que mais *misturou* rápido com os Tupi. Depois deles é que vieram os Guarani. É por isso que os Tupi é bem pouco, porque na época foram tudo morto. O que escaparam foi as índias que fugiu, fugiu grávida, daí ganharam nenê, daí que começou de novo voltar. [...] E hoje tá aumentando com os Guarani, porque tá *misturando* com os Guarani. Então já ficou Tupi Guarani.

Vimos acima, a partir das falas de Amâncio e Guaíra, que a *mistura* estava relacionada aos casamentos e a produção de crianças. Isto também apareceu na conversa com Hemenegildo, o chefe português levou uma índia para casar com o filho, assim, os brancos “foi a etnia que mais *misturou* rápido com os Tupi”. Contudo, tais casamentos não deram certo, visto que as índias fugiram grávidas. Há na fala de Hemenegildo uma articulação entre os casamentos e as brigas: os Tupi brigaram muito com os brancos e eles, os brancos, *mistu-*

raram rápido com os Tupi. Os casamentos-alianças e as brigas-conflitos andam juntos na explicação de Hemenegildo como parece ocorrer nos casamentos atuais das aldeias da TI.

Na aldeia do Rio Silveira, os parentes de Pitotó estavam casados com indígenas guarani. Por isso, na continuidade da conversa com Hemenegildo, ele apontou que não havia muita diferença entre Tupi Guarani e Guarani, “porque é família”, disse. “Eu mesmo sou casado com Guarani, daí ela já tem irmão, tem irmã, tem mãe, tem pai... [que moram na aldeia, *perto*]”. Morar junto – compartilhar o cotidiano, os jogos de futebol, o trabalho, as refeições – possibilita casamentos. Trata-se de um esforço por fazer e manter parentes.

Breve comentário sobre os casamentos

Assim como o trabalho e as partidas de futebol, os casamentos estavam sempre presentes nas conversas. Falavam de ciúmes, traições, rompimentos, novas uniões; contavam-me de como conheceram os cônjuges atuais ou antigos; discutiam sobre aqueles com quem se devia casar ou não. Enfim, os casamentos eram matéria de constante debate.

Trançando a genealogia das aldeias da TI percebi que vários casamentos ocorreram com parentes, comumente primos, outros muitos com brancos, alguns com outros indígenas. Porém, muitas vezes ouvi que “não era bom casar com parente” e que, por outro lado, não indígenas também não eram a escolha ideal¹⁸. O ponto comum das histórias dos casamentos não eram os cônjuges, mas a proximidade. O convívio dava início ao processo do casamento, o que uma senhora me explicou com a fórmula: “casavam mais por estarem juntos”¹⁹.

Havia autonomia sobre a escolha conjugal, ainda que houvesse casamentos mais ou menos desejados e a possibilidade de que os parentes colocassem obstáculos à nova união, dificultando que o novo casal permanecesse na aldeia, por exemplo. Contavam, por exemplo, que só na TI Piaçaguera permitiam que os indígenas casados com brancos morassem nas aldeias, “nas outras aldeias eles não deixam não”, disse Amâncio. “Os Guarani não casam com branco”, ouvia frequentemente e Dju comentou que “os Guarani mesmo não querem casar com a gente [os Tupi Guarani]”.

As conversas sobre as preferências matrimoniais dos Guarani aparecem também na literatura sobre estes. Segundo Macedo, nas aldeias de maioria Mbya, os casamentos com

18 Com os dados que possuo, não vejo um padrão nos casamentos nem posso afirmar que haja um tipo preferencial de casamento. O que percebo é um intenso e insolúvel debate e a tensão que envolve cada casamento. Entretanto, ao ler sobre a política matrimonial tupi na tese de Sztutman, pareceu-me que esta seja um bom contraponto para pensar os casamentos tupi guarani. Segundo o autor, entre os Tupi antigos havia alternância entre casamentos próximos (em grande parte avuncular) e os casamentos distantes. Com isso, “de um lado, mantinha-se o ideal sociológico de um mundo entre si, em que a afinidade figurava como um mal necessário e onde o que estava em jogo era a produção doméstica; de outro, atraía-se afins de modo a estabelecer alianças importantes no que se refere à constituição dos bandos guerreiros e o fortalecimento de uma parentela e seu líder” (2012: 207).

19 Entendo o casamento como um processo, entre outros, de se fazer parente, de consanguinização. Tal como sugere Viveiros de Castro, a consanguinidade, tendo de ser extraída da afinidade é um processo de “despotencialização da afinidade” realizado pelos casamentos (2002: 423). Tal processo nunca se completa, já que a identidade absoluta é impossível no pensamento ameríndio (op. cit.), e pode ser mal sucedido o que culmina com separação do casal.

não indígenas – e também o trabalho sistemático fora das aldeias – é raro e controverso. A autora pondera que as relações com não indígenas não são únicas, há a possibilidade de amizades, mas que “em contextos cotidianos e em discursos na *opy* costuma haver uma reiterada ênfase nos *jurua* como outra gente, com outra alma-palavra ou corpo-afeto” (2012: 369). Segundo a autora, os brancos são outro tipo de gente.

Na TI Piaçaguera muitos brancos moravam nas aldeias, mas estes eram *tão* ou *mais índios* que os próprios *índios*. Ocorriam casamentos com não indígenas, que eram cerceados por um intenso debate. Tais debates colocavam ainda a problemática da *mistura*, o que percebi em uma reunião da comunidade.

Nesta reunião discutiram um problema: havia muitos brancos na aldeia. Segundo o *cacique*, não deveriam mais consentir que não indígenas casados com indígenas morassem na aldeia. Uma senhora explicou a questão: “eu acho assim, vai casando, vai casando com branco, daqui a pouquinho mesmo não tem mais aldeia” e aconselhou os jovens – entre risos – que se quisessem morar na aldeia deveriam tentar “arrumar um índio para casar ou uma índia”. Ponderou que todos podiam casar com quem quisessem, “mas aí vai morar lá *fora*”, independente de quem fosse, “mesmo que seja meu neto”, mencionou como exemplo. Vejamos também a fala de seu genro na mesma reunião:

Isso aí é interessante para nós, né? Para o futuro da *comunidade*. É importante para nós como *etnia*, para nós como *comunidade*. Tem alguns brancos que já moram dentro da aldeia, *mas eles são como qualquer índio*. Já são anos de convivência. Eles são melhores até... no artesanato. Que nem meu pai mesmo, a Maria, o Nando, o Olavo que trabalha pra caramba. Mas tem uns que estão deixando a desejar mesmo, não ajuda na *comunidade*, não faz essas coisas. E, a minha filha mesmo, eu quero que ela case com um índio. (...) Pô, a gente mesmo pode acabar. Porque eu mesmo já sou *misturado*, já sou meio branco porque meu pai é branco. Se eu cassasse com branco minha filha ia ser o quê? Eu acho que a gente tem que pensar um pouco, quem tiver filho aí...

Não pensavam em retirar os não indígenas que moravam na aldeia, aqueles já casados com indígenas e que eram “*como qualquer índio*”, mas queriam evitar que novos brancos vivessem entre eles, porque podiam “*acabar*”. Isso fica evidente na fala da senhora: “daqui a pouquinho mesmo não tem mais aldeia!”. A ideia de que os índios são poucos e que estão acabando é recorrente na bibliografia etnológica que toca, inclusive, a possibilidade de “virar branco”²⁰ e, no caso de Piaçaguera, estão relacionadas à preocupação com o *futuro da comunidade*²¹.

20 Para a discussão sobre o “virar branco” ver o artigo de Kelly (2005), “Notas para uma teoria do ‘virar branco’”.

21 As falas da reunião colocavam ainda outras questões sobre quem desejavam que morasse na comunidade, ou seja, com quem desejavam compartilhar o dia a dia, por exemplo. Olavo, Nando e Maria não são indígenas, mas isto apareceu na fala para marcar aproximação: “eles já moram dentro da aldeia e são como qualquer índio”, isto é, participavam da comunidade. Mas há aqueles que “deixam a desejar” porque “não ajudam”, o que equivale dizer que não participam. Entretanto, os nomes destes não foram mencionados, não sei de quem falavam, sendo provável que nem estivessem na reunião. Penso que esses discursos tratam de modos de viver em comunidade. Eram mais como cartas de recomendação do que reclamações diretas a determinado parente. Para um aprofundamento dessa discussão e da descrição da reunião mencionada ver Mainardi (2015, capítulo 2).

Na reunião de Piaçaguera a discussão sobre os não indígenas que se tornavam parentes colocava o problema da permanência de novos casais na aldeia. Contudo, ainda que a questão fosse debatida, na prática os casamentos eram processos de mudança do cônjuge para a casa da família indígena. Em poucos casos ocorria o contrário, a mudança do/a cônjuge indígena para a casa da família não indígena²². Porém, as falas na reunião ressaltam uma preocupação importante: podem *acabar*. E isto não porque a aquisição de bens considerados dos brancos ou o consumo de sua “cultura”, objetificada, fizessem com que perdessem algo; mas porque, se era necessário transformar os demais, brancos e outros indígenas, em parentes, era também possível que fossem transformados em brancos ou outros índios. De acordo com uma ontologia não fixa²³, podiam ser *capturados*, penso que era com isso que se preocupavam. A *mistura*, se por um lado, garantia que continuassem existindo, por outro, apresentava o perigo de que *acabassem*. Devia, portanto, ser produzida com cuidado.

Considerações Finais

Assim como a escola, as festas e reuniões da *comunidade*, os usos dos etnônimos objetivam relações entre parentes, sendo também constituintes e constituídos pela máquina de relações dos coletivos tupi guarani, guarani ou tupi. Tais usos contextuais e comprometidos pelo movimento de formação de coletivos (re)colocam um problema para os etnólogos: Como afinal falar destas pessoas, que nomes usar? Uso o etnônimo Tupi Guarani, pois este tem sido usado e legitimado politicamente nas relações com agentes do Estado, em políticas públicas e projetos “culturais” pelas pessoas com quem realizo pesquisa. Contudo, é necessário considerar que no mundo ameríndio o dado é movimento, não a estabilização.

Lima propõe estudar as categorias sociológicas – consanguíneo, afim, inimigo, Ydjá, *abi*, no caso de sua pesquisa com os Ydjá – de “um ângulo capaz de revelar que elas não seriam menos transformacionais que os animais e os espíritos” (2005: 343). Penso que o mesmo ocorra com as categorias instrumentalizadas em Piaçaguera – tupi guarani, guarani, branco, indígena – que, por se transformarem nos contextos relacionais, só podem ser apreendidas nas relações. Assim, os brancos dos discursos na reunião, afins potenciais, e os brancos tornados parentes, afins reais, que “eram como índios”, expressavam a tensão e o lugar ambíguo do parente e o lugar ambíguo dos não indígenas.

Para finalizar, resalto que as famílias Tupi Guarani não aceitaram um nome imposto de fora, por pesquisadores ou outros coletivos indígenas, mas trataram de ensinar aos não indígenas *de longe*, aqueles não tornados parentes, que são Tupi Guarani. Como vimos nas narrativas, o etnônimo revela a mistura (Tupi e Guarani) em detrimento da pureza (Tupi ou Guarani), que entendo como uma tradução para os não indígenas do pensamento ameríndio. A presença concomitante de posições antitéticas no mundo ameríndio, a não fixação em um dos polos – dispersão e concentração –, o eterno desequilíbrio e a alternância

22 Uma jovem indígena morava com os filhos na casa da família do cônjuge não indígena. Casa próxima aos limites da TI. A jovem visitava com frequência a casa da mãe e das tias na aldeia e era por elas visitada.

23 Sobre ontologias não fixas, ver Viveiros de Castro (2002).

e, desta forma, a ênfase na conjunção “e”, em detrimento da conjunção “ou” (Perrone-Moisés, 2006), sendo uma boa fórmula para aproximação ao mundo tupi guarani, embasam este ensaio. Assim, penso que as narrativas sobre o etnônimo traduzem o modo como se pensam, o que não se enquadra na noção étnica, mas indica a junção de dois, Tupi e Guarani, pressupondo a *mistura*, o movimento e a alternância em detrimento da unidade e estabilidade.

Contudo, há mais. Seguindo os usos e narrativas sobre o etnônimo, chegamos a noção de *mistura* tupi guarani. A *mistura* efetivada pelos casamentos é tanto a condição de possibilidade tupi guarani – expressa na ideia de que não poderiam existir, ou continuar existindo, se não tivessem *misturado* com os brancos, guarani, etc – como apresenta seu limite. A *mistura* não forma uma síntese, não homogeneiza, mas apresenta a tensão do “entre”, da conjunção “e” – ser Tupi e Guarani, Tupi Guarani e branco – cuja forma não pode se estabilizar. Se isso acontece, se não se controla a *mistura*, “se vai casando, vai casando com branco, daqui a pouquinho mesmo não tem mais aldeia”, ensinou a sábia senhora. É, então, preciso agenciar a *mistura*, cuidá-la.

Referências

- CLASTRES, Pierre. 2003. *A sociedade contra o estado*. São Paulo: Cosac e Naify.
- DANAGA, Amanda Cristina. 2012. *Os Tupi, os Mbya e os Outros: um estudo etnográfico da aldeia Renascer – Ywyty Guaçu*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. 2005. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 2007. “Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes”. *Revista de Antropologia*, 50(1): 45-83.
- GOLDMAN, Márcio. 2014. “A relação afroindígena”. *Cadernos de Campo*, 23(23): 213-222.
- _____. 2015. “Quinhentos anos de contato”: Por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, 21(3): 641-659.
- GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonian*. Oxford: Clarendon.
- GRUPIONI, Denise Farjado. 2009. “Comparando taxonomias sociais ameríndias, investigando noções de ‘gente’”. In: *Reunião de Antropologia do Mercosul*, VIII, Buenos Aires.
- _____. 2009a. “Os kaxuyana, os Tiriyo e mundo não indígena”: tão perto, tão longe.... In: *Convegno Internazionale di Americanística*, XXXI, Perugia.
- KELLY, José Antônio. 2005. “Notas para uma teoria do ‘virar branco’”. *Mana*, 11(1): 201-234.
- LADEIRA, Maria Inês Martins. 1984. “Aldeias livres Guarani do litoral de São Paulo e da periferia da capital”. In: MONTEIRO, John Manuel et al (Orgs.). *Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankatu; CPI, pp. 123-44.

- _____. 2008. *Espaço etnográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso*. São Paulo: Edusp; Maringá: Eduem.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou para mim*. São Paulo: Ed. Unesp.
- LIMA, Tânia Stolze & GOLDMAN, Márcio. 2003. "Prefácio". In: CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o estado*. São Paulo: Cosac e Naify.
- MACEDO, Valéria Mendonça de. 2009. "Nexos da diferença": *Cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- MAINARDI, Camila. 2010. *Construindo Proximidades e Distanciamentos: Etnografia Tupi Guarani da Terra Indígena Piaçagüera/SP*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal de São Carlos.
- _____. 2015. *Desfazer e Refazer Coletivos: O movimento tupi guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- NIMUENDAJU, Kurt. 1987. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos apádocuva-guarani*. São Paulo: EDUSP.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2006. "Notas sobre uma certa confederação guianense". In: *COLÓQUIO INTERNACIONAL GUIANA AMERÍNDIA: Etnologia e História*, Belém.
- _____. 2012. "Festas e guerras": a vida social ameríndia. In: *Redes Ameríndias: Geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas*. São Paulo, FAPESP, 2012. Projeto Temático – Relatório Científico 5.
- PIERRI, Daniel Calazans. 2013. *O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- PIMENTEL, Spensy Kimitta. 2012. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- PISSOLATO, Elizabeth de Paula. 2007. *A Duração da Pessoa: mobilidade, parentes e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora Unesp.
- SÁEZ, Oscar Calávia. 2002. "Nawa, Inawa". *Ilha*, 4(1): 36-57.
- _____. 2013. "Nomes, pronomes e categorias": Repensando os 'subgrupos' numa etnologia pós-social. *Antropologia em Primeira Mão*, v.138: 5-17.
- SCHADEN, Egon. 1962. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- STRATHERN, Marilyn. 2009. *O Gênero da Dádiva*. Campinas: Editora Unicamp.
- SZTUTMAN, Renato. 2012. *O Profeta e o Principal: A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp.
- _____. 2012a. "Os profetismos e a dialética dos coletivos ameríndios". In: *Redes Ameríndias: Geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas*. São Paulo, FAPESP. Projeto Temático – Relatório Científico 5.

_____. 2013. "Metamorfoses do Contra-Estado". Pierre Clastres e as políticas ameríndias. *Ponto Urbe*, 13: 2-19.

TAYLOR, Anne Christine. 1985. "La invención del Jívaro": Notas etnográficas sobre un fantasma occidental. In: *Antropología del Ecuador*. Quito: E. Abaya-Ala, 1985.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: Os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed.

_____. 1996. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". *Mana*, 2(2): 115-144.

_____. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac e Naify.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac e Naify.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

Tempo e qualidade na Vila de Cimbres: uma abordagem etnográfica da (contra)mistura¹

Clarissa Martins Lima

PPGAS/UFSCar

clarissa.martins.lima@gmail.com

Resumo

Aqui tem gente de toda qualidade, dizem os moradores da Vila de Cimbres, aldeia Xukuru do Ororubá, localizada entre o agreste e o sertão pernambucano: *católicos, evangélicos, catimbozeiros, médiuns, índios, caboclos, entidades, encantos, espíritos, finados, defuntos, santos*. Mas nem todas essas *qualidades* existem do mesmo modo ou são igualmente desejáveis. Nesse trabalho, exploro etnograficamente estes muitos modos que a pessoa pode assumir na Vila de Cimbres através das noções de *qualidade e tempo*. Aqui, *tempo e qualidades* são noções que funcionam como inflexões da diferença que, pretérita ou presente, não deixa de se perpetuar, alargando as possibilidades de ser e estar no mundo. Assim, busco mostrar como o mundo Xukuru aparece ora como misturas, ora como purificações instáveis destas *qualidades-tempos* que em alguns momentos se sobrepõem, em outros apenas se tocam e, em outros ainda, se repelem. Ao mesmo tempo, busco me valer dos usos que os Xukuru fazem de termos comumente apartados em especialidades da antropologia, e explorar os efeitos desse encontro para o fazer antropológico.

Palavras-chave: Xukuru do Ororubá; pessoa; tempo; antropologia.

Abstract

There are people of all qualities here – say the inhabitants of the Vila de Cimbres, a Xukuru do Ororubá village situated in the backlands of the state of Pernambuco, northeastern Brazil: *catholics, evangelics, catimbozeiros, mediuns, Indians, caboclos, entidades, encantos*,

1 Uma versão preliminar desse artigo foi apresentada na Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), no GT Teorias Etnográficas da (Contra)Mestiçagem. Agradeço aos coordenadores, Marcio Goldman, Julia Sauma e Maria Belén Hirose, por terem aceito a minha participação, bem como pelos comentários que foram feitos ao texto nessa ocasião – os quais, assim como o debate ocorrido no decorrer do GT, colaboraram muito para a versão final que apresento agora. Agradeço ainda a Márcio Goldman, Jorge Villela e Felipe Vander Velden pela leitura, comentários e sugestões.

spirits, the dead (finados or defuntos), saints. But these qualities of people do not exist in the same way or are equally wanted. In this text, I explore ethnographically the multiple ways to be a person in the Vila de Cimbres through the notions of quality (*qualidade*) and time (*tempo*). *Time* and *quality* are notions that work as inflections of difference, past or present, difference that never cease to perpetuate and, thus, widen the possibilities to be in the world. My aim is to show how the Xukuru's world is seen sometimes as a compound, sometimes as a set of unstable purifications of these qualities-times, that in some points overlaps, in other points scarcely touch, and, yet in other points, mutually repel each other. Moreover, I seek to focus on the uses, by the Xukuru, of concepts usually separated by anthropological specialization in subareas, and explore the effects of this encounter to anthropological thinking.

Keywords: Xukuru do Ororubá; person; time; anthropology.

“O sertanejo é, antes de tudo, um índio”². Foi o encontro com essa frase que desencadeou a reflexão que proponho nesse artigo – ainda que minha proposta aqui esteja longe de tentar explicá-la, negá-la ou justificá-la. O que me interessa, antes, é a conexão que ela expressa, entre sertanejos e índios, que foi durante muito tempo objeto de recusa na antropologia. Os motivos que levaram a isso são diversos: seja para definir um campo específico da disciplina, com um objeto de estudo particular, seja como resposta a um processo político por meio do qual se negava direitos aos povos que reivindicavam seu reconhecimento como indígenas perante o Estado, ou, ainda, como uma reificação da linha evolutiva que separa e escalona os modos de existência de grupos humanos. Em todo caso, sertanejos e índios foram mantidos em distintos debates antropológicos – a antropologia rural ou dos camponeses e a etnologia ameríndia –, como representantes de dois domínios estanques entre os quais o diálogo seria impossível: tudo se passa como se a presença de um poluísse uma suposta identidade originária do outro, e reciprocamente; ou como se não valesse a pena apostar em uma relação entre domínios sabidamente diversos – um problema, vale notar, que não é exclusivo aos estudos sobre campesinato ou povos indígenas.

Meu objetivo nesse artigo tampouco é fazer uma reflexão crítica sobre os modos através dos quais esse procedimento de purificação funciona na antropologia, mas propor um outro caminho em relação a ele. Através do modo como os moradores da Vila de Cimbres, aldeia Xukuru do Ororubá localizada entre o agreste e o sertão pernambucanos, pensam os gradientes de aproximação e distância entre *qualidades*³ de pessoas, moradoras da Terra Indígena ou não, minha intenção é mostrar como esse universo é irreduzível a identidades e identificações pré-estabelecidas – acadêmicas ou não. Como apontam os dados Xukuru, proceder dessa forma seria reduzir a multiplicidade etnográfica a estabilizações que sufocam ou obliteram os dados em favor de uma pureza que lhes é exterior.

2 A frase foi pensada por Eduardo Rivail Ribeiro, parafraseando os célebres dizeres de Euclides da Cunha. Ela foi divulgada ao lado de uma imagem de um índio Xukuru-Kariri, da Coleção Etnográfica Carlos Estevão, em um cartaz confeccionado para promover a Biblioteca Digital Curt Nimuendajú. Agradeço ao autor por me permitir reproduzi-la aqui.

3 Uso o itálico para termos e expressões Xukuru. Como se trata de uma população que fala exclusivamente o português, opto por essa estratégia para marcar as diferenças que o uso em comum de uma língua às vezes obscurece.

Assim, procuro dar um passo atrás em relação a algumas certezas e estabilizações que sugerem que determinados temas são “indígenas”, outros “camponeses”, e assim por diante – porque, como pretendo mostrar, as *qualidades* das quais os Xukuru falam não se encerram nessas alternativas – e propor a elas uma abordagem etnográfica. A minha sugestão é a de que não é possível saber de antemão o que cada um dos termos que elenquei significam e, conseqüentemente, ao que ele irá se opor, o que fará dele mais ou menos impuro, com o que ele será comparável e em qual especialização da disciplina ele faria sentido. Desse modo, propor uma crítica etnográfica desse movimento é também propor a abertura para o diálogo entre domínios distintos da antropologia, um diálogo etnograficamente orientado.

A Terra Indígena Xukuru do Ororubá foi demarcada e desintrusada entre o final da década de 90 e o início dos anos 2000, somando pouco mais de 27 mil hectares, nos quais habitam aproximadamente 11 mil pessoas distribuídas em 24 aldeias. Até esse momento o grupo não tinha a sua identidade étnica oficialmente reconhecida – um dos efeitos da política integracionista que marcou o final do século XIX e início do XX – e as terras tradicionalmente⁴ por eles habitadas estavam ocupadas por fazendeiros para quem os Xukuru trabalhavam sazonalmente. O etnônimo Xukuru, cujo significado é desconhecido, foi abandonado durante o processo de perseguição sofrido pelo grupo por conta do projeto integracionista – quando também foram proibidos por políticos e fazendeiros locais de realizar seus rituais ou de usar palavras na língua nativa –, e retomado na década de 80, quando começou a *luta* pela *retomada* das terras. Atualmente, Xukuru é usado pelos moradores como sinônimo de pessoa que *nasceu* e *se criou* na Serra do Ororubá (uma serra que abrange grande parte da Terra Indígena) e em seus arredores, como exploro adiante.

Para percorrer os temas que enunciei, meu ponto de partida são duas noções centrais entre os moradores da Vila de Cimbres, *tempo* e *qualidade*. O *tempo*, veremos, é mobilizado em diversos sentidos, seja para falar de um momento específico, condutas, pessoas, lugares ou de efeitos climáticos. *Tempo* é o passado, *tempo* é o agora, o que não quer dizer que a relação entre passado e presente apareça como uma relação de causa e efeito ou mesmo em uma linha de continuidade. Antes, os *tempos*, em todos os sentidos que assumem, são efeitos de relações que se perpetuam e são coextensivas, que formam o passado e continuam existindo, que formam o presente sem deixar de ser afetadas por aquelas que já estavam ali ou por isso ser por elas determinadas.

Nesse sentido falar no *tempo* é, ainda, falar da relação como diferença. É marcar uma diferença entre o *tempo* que se habita e *tempos* outros. Me interessa aqui, especialmente, como esta diferença constitui ou pode conter *qualidades* diversas de pessoas, objeto de minha atenção na segunda parte do artigo. *Qualidade* também é uma noção mobilizada

4 As primeiras referências ao grupo na região datam do final do século XVI (Souza 1992; Silva 2008). Uma missão católica se instalou na região – que conectava o sertão ao litoral do estado – nesse período, fundando um aldeamento cujo nome era Cimbres, no local onde atualmente fica a aldeia Vila de Cimbres, com o intuito de catequisar os grupos indígenas que ali residiam, dentre eles os “Súcurus” (Silva 2008) ou Xukuru. No entanto, é preciso notar que os dados sobre esse período são escassos, não sendo possível saber como era a relação dos Xukuru com os missionários e os efeitos dessa relação. O mesmo pode ser dito dos relatos que mencionam os Xukuru até o início do século XX, não sendo possível dizer ao certo, por exemplo, quando os Xukuru deixaram de falar a sua língua e passaram a ser falantes exclusivos de português – sabe-se, no entanto, que no início do século XX o grupo fazia uso de palavras nativas misturadas ao português. Tampouco existem relatos sobre os Xukuru anteriores ao contato.

para marcar diferenças e é comum escutar pessoas afirmarem que ali “*tem toda qualidade de gente*”: diferença entre pessoas que habitam *tempos* distintos e também entre as que partilham de um mesmo *tempo*; entre os que habitaram um *tempo* no passado e os que habitam esse mesmo *tempo* no presente. É nesses termos, como *qualidades* de pessoas, que os dados etnográficos sugerem que noções recorrentes no cotidiano Xukuru, como *católicos, evangélicos, catimbozeiros, médiuns, caboclos, entidades, encantos, espíritos, finados e santos*, devem ser pensadas. Tratam-se de modos de ser e estar no mundo que se diferenciam ao se relacionarem de maneiras específicas com o mundo espiritual, que são efeitos de *tempos* distintos, sem que com isso deixem de ter entre si linhas de continuidades ou pontos de intersecções.

Abordo esse último ponto na terceira parte do artigo, ao apresentar o *tempo dos índios*. Esse *tempo* é caracterizado por reunir todas as *qualidades* já conhecidas, e também por ser o momento em que surge um tipo específico dentre estas variações da pessoa: os *índios* – irredutíveis àquele sentido purificado que o termo assume eventualmente na antropologia. Se, por um lado, *ser índio* não é anterior às demais *qualidades* (como sugere a frase que serve de mote a esse artigo), sendo um efeito de determinadas relações do *tempo* de agora, por outro lado essa mesma *qualidade* coloca um problema ao dividir, entre aldeados e não aldeados, quem é Xukuru e quem não é. Porque, se *qualidades* de pessoas variam, e tais variações não se esgotam nos que residem dentro da Terra Indígena, elas são variações dentro de uma origem comum, que as conecta e que, no limite, abrange todos os seres que habitam o mundo: como conta o *tempo* mítico, a origem do mundo humano é Xukuru, filhos de Nossa Senhora das Montanhas – uma potencialidade que habita cada ser, sempre aberta a ser atualizada no instante mesmo em que os que deixaram a terra de origem no *tempo* mítico voltam a habitá-la. Levando isso em conta, mostro os efeitos e as reflexões críticas desencadeadas no momento em que, em seus termos, os moradores da Vila de Cimbres *viraram índios*.

Encerro o texto com uma reflexão sobre a minha experiência de pesquisa com os moradores da Vila de Cimbres. Assim, exploro em que medida a etnografia promove um deslocamento em relação a determinados procedimentos de purificação e de pensar a mistura que são característicos do pensamento antropológico, ao mesmo tempo em que aponta para a riqueza do diálogo entre domínios do conhecimento que, justamente por esse procedimento, são ainda pouco explorados.

“Pega o resto da comida e joga no tempo”

Frases como essa são frequentes na Vila de Cimbres. *Tempo*, nesse sentido, se aproxima, sem se confundir, com o que chamamos de espaço: porque esse *tempo*, no qual se joga a comida ou por onde pessoas circulam e ficam paradas, é mais do que um lugar; ele é o lugar mais tudo o que está ali, vivo ou morto, *matéria* ou *espírito*, como me diziam.

Narrativas são marcadas como ocorridas *no tempo* de tal pessoa, como no *tempo do finado Xicão*, quando se trata de alguém conhecido, ou conjunto de pessoas, como no *tempo dos antepassados*, dos *caboclos velhos*, dos *fazendeiros* ou, agora, no *tempo dos índios*. Ou, ainda, como tendo se passado *no tempo* da fome, *no tempo* da seca – *tempos* que geral-

mente coincidem com o dos *caboclos velhos*, quando ocorreu uma das principais secas (e a consequente escassez de alimentos) das quais se recordam, mas que não deixam de se insinuar como um perigo nos dias atuais. Também aqui, quando se referem a esses *tempos*, fala-se menos de um período restrito, como ocorre quando noções semelhantes são mobilizadas por historiadores, por exemplo, mas de um modo de ser e estar no mundo, característico de um conjunto de pessoas que conviveram em um mesmo lugar, que viveram um mesmo conjunto de experiências. Nesse sentido, as fronteiras que separam um *tempo* do seguinte são sempre fluidas e constantemente suspensas.

Também é frequente escutar moradores da aldeia se referindo aos infortúnios da vida cotidiana através da expressão *problemas do tempo*, ou falando que *os tempos são outros*. No entanto, quando usam essas expressões, comuns também em outras regiões do Brasil, é preciso notar que os Xukuru não estão se referindo exclusivamente a uma questão de conduta, como está subentendido em seu uso corrente: antes as pessoas se portavam de um jeito, agora se comportam de outro. Ou melhor, trata-se de uma questão de conduta, mas cujos efeitos extrapolam comportamentos: o modo como as pessoas conduzem suas vidas hoje – e o principal exemplo que usam são crimes envolvendo pais e filhos que assistem na televisão – afeta o *tempo*, e isso significa afetar as doenças que se dissipam *no tempo*, eventos catastróficos, a falta de trabalho, a falta de chuva.

Sobre esse último aspecto, *tempo* é também a palavra para se referir aos fenômenos climáticos: *tempo* é a chuva, é o sol, o calor, o frio; é o verão e o inverno. Cada um destes aspectos é regido por Deus – algo que comecei a notar quando comentava com os moradores da aldeia sobre a falta de chuva e, invariavelmente, recebia como resposta: “*mas Deus é quem sabe! Ele sabe o que faz e quando mandar [a chuva]. Não cabe a nós ficar reclamando das decisões Dele*”; e comentários semelhantes eram feitos quando alguém reclamava do frio ou do excesso de calor. Mas a relação desse *tempo* com Deus ficou particularmente evidente quando assistia, na companhia dos moradores da aldeia, às previsões do tempo que passam diariamente na televisão. Em certa ocasião, após o anúncio da previsão, uma amiga virou para mim e disse: “*E como que ela sabe? Tá vendo, é por isso que o tempo [e aqui, tempo no sentido que descrevi no parágrafo anterior] tá assim. O povo fica querendo ser como Deus, saber mais que Deus*”. Pois, se não cabe às pessoas reclamar dos desígnios divinos em relação ao *tempo*, parece ser ainda pior supor ser capaz de saber aquilo que só Deus conhece⁵.

Mas *tempo* é, ainda, o modo de se referir às passagens por etapas da vida, que são ditas *no tempo* ou *fora do tempo*, cujo parâmetro também são os desígnios divinos, incluindo aí a morte. Existe o *tempo* certo e uma maneira adequada para viver cada experiência da vida que, ainda que sejam determinadas por Deus, devem ser feitas cotidianamente através de interferências no corpo e no espírito. Estas podem ser experiências corpóreas – a menstruação, ou a oposição entre corpos duros e moles, sendo estes últimos característicos de recém-nascidos e pessoas próximas da morte, por exemplo – ou que envolvem relações com outros – o batizado, a crisma, o casamento. E existe o *tempo* certo de morrer, que se opõe às mortes fora do tempo, como aquelas causadas por agente humano. Neste último aspecto, morrer no ou fora do *tempo* imprime uma marca indelével no morto, produzindo efeitos no

5 E, sobre esse aspecto, quando pessoas tentam ou dizem poder prever como será o tempo no dia seguinte, por exemplo, os que estão ao redor sempre exclamam, em tom de brincadeira: *Você é Deus agora para saber?*

modo como sua existência será estabilizada no pós-morte: aqueles que morrerem *no tempo* terão um *lugar guardado por Deus* e uma boa relação com os que estão vivos; os que morrerem *fora do tempo* ficam vagando pela aldeia e importunando os vivos: *vagam no tempo*, diz-se. Em todo caso, morrer *no* ou *fora do tempo* também diz respeito ao modo como cada um conduziu a sua vida: morrer *fora do tempo* é um destino característico daqueles que se portaram de maneira inadequada, ou seja, longe do que fora previsto por Deus.

Outros exemplos poderiam entrar aqui, mas fico com estes porque eles ajudam a demonstrar o meu argumento. *Tempo* é, então, uma noção mobilizada em diversos momentos e com sentidos distintos. O que não quer dizer que não tenha uma única definição, como poderia ser sugerido, especialmente se *tempo* for entendido como uma variação ou atualização possível da noção kantiana homônima. Antes, o que me parece é que estamos diante de uma outra inclinação do *tempo*, que colapsa e encadeia lugares, pessoas, histórias, memórias e eventos de toda a sorte em sua própria concepção. Não se trata, nesse sentido, de pensar o que compõe o *tempo* como uma ilustração ou expressão de uma categoria absoluta, transcendental e previamente determinada, ainda que com essa ou aquela variante social/cultural/estrutural, como sugere a noção kantiana e algumas de suas apropriações feitas pela antropologia (cf. Durkheim 2000; Evans-Pritchard 1978; Geertz 1989; Gell 1996; Lévi-Strauss 2004; Munn 1992).

Tempo-lugar, tempo-pessoa, tempo-clima, tempo-momento. Poderia dizer também *tempo* como lugar, como pessoa, como clima, como momento, seguindo os exemplos que mencionei. Porque, como estes sugerem, o *tempo*, esse que aparece nas falas dos moradores da Vila de Cimbres e que grafo em itálico, só se realiza em relação, na relação: ele é o efeito de corpos transformados ao serem continuamente produzidos, de acordo com faixas etárias; o efeito da vontade e dos desígnios de Deus para com os moradores da aldeia, por meio do clima; o efeito de encontros e desencontros – com fazendeiros, com moradores de Pesqueira, com o Estado; o efeito de um momento particular, de repouso, de fome, de sede. Nesse sentido, o *tempo* não existe entre os moradores da Vila de Cimbres, até onde posso dizer, como uma noção abstrata e autodeterminada; não se fala do e não se pensa o *tempo* como algo em si mesmo. O *tempo* é relação, ainda que dizer isso não seja suficiente.

É possível dizer, também, que o *tempo* é um modo da relação, e modo em dois sentidos que operam simultaneamente: o nome dado às formas específicas que relações podem assumir, e uma medida para avaliá-las. Retomando os exemplos, trata-se de um modo de se relacionar com o espaço, de dispor dos elementos que nele se encontram – jogar o que quer que seja *no tempo* é um modo de apartar-se das coisas, mas também de avaliar o que deve ser mantido e o que deve ser jogado fora; *parado no tempo* é algo que se diz de alguém que está em repouso, mas também é uma maneira de avaliar pessoas: estar em repouso para descanso é, certamente, diferente de estar permanentemente em repouso. Ou, como outro exemplo sugere, um modo de ser e estar no mundo, de maneira adequada ou inadequada – quando o efeito da produção dos corpos aparece *no tempo* ou *fora do tempo*. Um modo do clima se manifestar e se relacionar com o que está ao seu redor – quando o *tempo* fica *bonito para chover*. Ou, ainda, um modo de relação que marca as condutas de um grupo de pessoas e seus efeitos – que acarretam *os problemas do tempo*, ou a *saudade do outro tempo*, mas que também colocam a pessoa *no tempo* ou *fora do tempo*.

Em todo o caso, o que eu gostaria de sublinhar é que o modo como pessoas e coisas agem produz uma série de *tempos* coextensivos que operam simultaneamente na Vila de Cimbres, ora se sobrepondo, ora produzindo linhas de fuga, mas todos irredutíveis entre si. Assim, se o *tempo* é relação e um modo de relação, é porque ele é, antes, diferença: só se fala de *tempo* em relação ao outro ou, no limite, para fazer graça de uma atitude própria. Falar sobre alguém que habita um determinado *tempo* é falar sobre um tipo específico de pessoa, que se diferencia dos que habitam *tempos* outros; é marcar uma diferença entre quem fala e um outro – seja esta uma diferença de grau, contínua, ou uma diferença de natureza, descontínua, e, no mais das vezes, a possibilidade de transformação entre esses dois modos da diferença⁶.

Falar de pessoas que viveram no *tempo dos fazendeiros*, no *tempo da seca*, no *tempo dos caboclos velhos*, é falar de pessoas de outra natureza; jogar algo no *tempo* é mudar a natureza do que se está sendo jogado: uma comida passa a ser adubo, por exemplo, ou lixo; o *tempo* como clima tem os seus mistérios, porque funciona em uma modulação – aquela de Deus – que não é a mesma dos moradores da Vila de Cimbres; uma pessoa parada no *tempo* é suscetível de afecções dessa outra natureza, regida por Deus.

Mas falar do *tempo* é também falar de uma diferença contínua, de grau. Porque, e seguindo com os exemplos, ainda que não coincidam com a existência divina, há algo de Deus nas pessoas. Ou porque – e é essa a questão que mais interessa para o meu argumento – há algo dos *antigos* nos atuais moradores da Vila de Cimbres: eles são chamados de *parentes*, que formaram as pessoas e determinados aspectos do mundo atual, ainda que o seu modo de existência não seja plenamente atualizado. Mas também porque os *antigos* permanecem existindo e agindo no mundo Xukuru.

Assim, tal como sugerem as inflexões do *tempo* que aparecem nas falas dos moradores da Vila de Cimbres, se não lidamos aqui com algo que existe como uma abstração e a despeito do que está ao seu redor, tampouco podemos pensar em um *tempo* cuja natureza é descrita fundamentalmente em termos do que passa e que, doravante, só existe nessa condição, de algo que se foi, de algo que passou ou como repetição do mesmo. E aqui, volto a me valer de uma noção Xukuru para pensar: a *qualidade*.

“Aqui tem toda qualidade de gente”

A primeira vez que escutei a noção de *qualidade* foi quando ainda pesquisava o uso de medicamentos psicotrópicos. Era esse o termo utilizado para se referir aos diferentes tipos de medicamentos já consumidos por uma pessoa. A noção de *qualidade* podia ser aplicada, por exemplo, para diferenciar um medicamento original de seu genérico – não se tratava de uma mesma *qualidade* de medicamento. Eventualmente, tam-

6 A linguagem que mobilizo é diretamente inspirada na leitura que Deleuze faz da obra de Bergson (Deleuze 1999) sobre a natureza do tempo. Ainda que me pareça importante deixar isso registrado, uso o termo inspiração justamente para reforçar o fato de não se tratar de uma aplicação ou sobreposição conceitual em relação aos dados etnográficos. O que me interessa – porque parece ser interessante aos dados etnográficos – é a possibilidade, colocada por Bergson e Deleuze, da dupla natureza do tempo e seus desdobramentos para pensar a diferença e, especialmente, sínteses que não anulam a diferença.

pouco se tratava de uma mesma *qualidade* quando duas pessoas diferentes faziam uso de um medicamento que, aos meus olhos, pareciam iguais. A noção de *qualidade* parecia estar relacionada, assim, a uma série de questões, que resumo da seguinte forma: não se tratava de uma avaliação que tinha em conta o princípio ativo de um medicamento, mas de pensá-lo em relação a um evento (ou conjunto de eventos) que fez com que a pessoa passasse a consumi-lo – e, por isso, a diferença entre a *qualidade* de um e outro medicamentos que me pareciam iguais, isto é, com um mesmo princípio ativo e com uma mesma aparência, mas também por isso a diferença entre um medicamento original e um genérico (Lima 2014). No limite, não se tratava de uma mesma coisa, ainda que, e isso me parece fundamental, um mesmo nome fosse dado ao conjunto de pessoas que deles faziam uso: *depressivas*.

No decorrer da pesquisa, comecei a perceber que o uso da noção de *qualidade* não se encerrava nas referências aos medicamentos. Na verdade, trata-se de um termo recorrente nas falas dos moradores da Vila de Cimbres e que, assim como o *tempo*, aparece sempre que uma diferença, de natureza ou de grau, deve ser marcada. Assim, *qualidade* é o termo usado para diferenciar as espécies da vegetação, mas também para reunir modos diferentes de se relacionar com um conjunto de espécies – para alimentação ou uso medicinal, por exemplo. *Qualidade* é a diferença entre espécies animais, mas também a diferença entre animais de uma mesma espécie – cachorros usados na caça, por exemplo, são de *qualidade* diversa daqueles que não se prestam para este fim. *Qualidade* é, ainda, e como sugere a frase com a qual iniciei este ponto, o nome dado às diferenças entre pessoas que habitam a Vila de Cimbres – seja para diferenciar pessoas que coincidem em uma mesma frequência, por assim dizer, ou para indicar pessoas de naturezas distintas.

Detenho-me nesse último ponto e, especialmente, no que está implicado na noção de *qualidade* quando ela é mobilizada para estabelecer diferenças entre pessoas. Primeiro, é importante notar que os diferentes *tempos* através dos quais os moradores da Vila de Cimbres definem a sua história – o *tempo dos antepassados*, dos *caboclos velhos* e depois que *começou essa coisa de índio* – coincidem com diferentes *qualidades* de pessoas. E essa diferença aparece, por exemplo, através do modo como essas pessoas se alimentam: os *antepassados* comiam o que encontravam nos matos, os *caboclos velhos* comiam comidas *grosseiras* plantadas nas roças, enquanto a alimentação atual é baseada em produtos industrializados. E a questão da alimentação traz outros desdobramentos: pelo modo como se alimentavam, *antepassados* e *caboclos velhos* são considerados mais fortes do que as pessoas de hoje. Equação semelhante é estabelecida em relação ao consumo de medicamentos, que passam de um consumo exclusivo do que estava à disposição nas matas para o cultivo nos quintais da casa e, finalmente, para o uso de fármacos.

Mas trata-se, ainda, de uma diferença que é um efeito do modo como as *qualidades* de pessoa se relacionam com o mundo espiritual. Os *antepassados* conseguiam realizar plenamente as forças próprias desse mundo. Dito de outra forma, naquele *tempo* era como se as fronteiras que separam o mundo dos vivos e o dos seres espirituais, bem como suas competências específicas, ainda não estivessem traçadas. Os *caboclos velhos* também estabeleciam uma relação com o mundo espiritual que já não é atualizada – mas de maneira diversa dos *antepassados*. Seu entendimento do mundo impressiona os moradores da aldeia, mas o fato de terem sido enganados por *brancos* e *fazendeiros* mostra como suas ca-

pacidades eram limitadas se comparadas com as dos *antepassados*, que viviam nas terras sem os assédios do mundo exterior⁷.

As diferenças acentuam-se ainda mais quando referidas ao modo de existência atual. Porque, se o acesso ao mundo espiritual hoje é menos intenso do que fora nos *tempos dos antepassados* e dos *caboclos velhos*, nos dias atuais há também uma diversidade nos modos de acessar este outro mundo, que implica em *qualidades* distintas de pessoas existindo em um só *tempo* e que, aparentemente, não estavam presentes em *tempos* passados: sobre isso – mas não só – falam as noções de *católicos*, *médiuns*, *catimbozeiros* e *evangélicos*, quando mobilizadas pelos moradores da aldeia. Como sugere Villela, para um outro contexto, no sertão Pernambucano, - “(...) as pessoas dos mortos fazem pessoas vivas ou fazem dos vivos o que eles são”. (Villela 2015: 340).

Antes de mais nada, preciso abrir um breve parêntese para dizer algumas palavras sobre um assunto recorrente durante o meu período de campo, a religião, ainda que este não seja especificamente o objeto deste artigo (tema, vale lembrar, que pouco foi explorado pela etnologia desde o trabalho fundamental de Clastres (1978)). Quando usam termos como os que elenquei no parágrafo anterior, os moradores da aldeia não estão se referindo exclusivamente a crenças divergentes. Ainda que não deixem de falar de crença, o que as inúmeras conversas que tive em campo sugerem é que ela não se coloca como o que se opõe à realidade – o que coloca uma questão concernente à verdade, como bem argumenta Holbraad (2012) –, mas sendo justamente a realidade. Uma realidade que define e é efeito de diversos modos de ser e estar no mundo, que forma pessoas; que é da ordem da prática, e não da teoria. Uma realidade que é, como sugeri, um efeito de relações: *católicos*, *médiuns*, *catimbozeiros* ou *evangélicos* são os nomes dados às maneiras diversas de *se pegar* com seres sobrenaturais e aos efeitos diversos que cada uma dessas relações desencadeia na produção de *qualidades* de pessoas específicas. Como sempre me diziam: “quem se pega com Deus, por Deus é válido. Agora quem se pega com o Diabo...”.

Sobre essa última fala, é preciso dizer ainda que grande parte dos meus interlocutores – e mesmo dos moradores da aldeia – se definem como *católicos*. E isso vale mesmo para aqueles que, a olhos outros, não se enquadrariam nessa *qualidade* de pessoa. Em todo o caso, assim como afirmei no parágrafo anterior, seja para *católicos* ou não, seja para os que assim são reconhecidos ou não, é a partir do que se faz que *qualidades* são definidas⁸, ainda que sempre de maneira instável e aberta a outras estabilizações. Aqui, apresento as *qualidades* a partir do ponto de vista dos *católicos*, como se o texto, ele mesmo, assumisse tal *qualidade*.

Ser católico é equivalente a ser uma pessoa boa, ser alguém que *tem Deus no coração* (cf. Mayblin (2010), para um argumento semelhante no agreste pernambucano, onde também o catolicismo aparece mais como um aspecto moral da pessoa, como uma prática, do que uma doutrina propriamente falando). E isso é feito sendo-se pessoas que *se pegam*

7 Quando me refiro ao exterior e ao interior da terra, estou falando de uma oposição que remete ao tempo mítico e que se relaciona diretamente com a oposição entre ser Xukuru ou ser *branco/fazendeiro*. Se, por um lado, essas oposições são criadas no mito de origem Xukuru, por outro, é como se elas sempre tivessem existido. Exploro esse ponto na terceira parte do artigo.

8 Algo que diversos autores salientavam para religiões pentecostais e afirmavam ausente no catolicismo, estando este intrinsecamente conectado à doutrina que o estabelece; cf. Robins (2011); Toren (2003, 2006); Velho (1997, 2010).

com Deus e com todos os santos – especialmente com Nossa Senhora das Montanhas, santa padroeira da aldeia, mas também com as muitas outras atualizações de Nossa Senhora – e perpetuando relações com parentes próximos já falecidos, cuidando de suas almas para que elas não saiam do *bom caminho*⁹.

Os *evangélicos*, por sua vez, são descritos pelos não *evangélicos* como pessoas que não *adoram a mãe* e, assim sendo, como pessoas cuja relação com o mundo espiritual não é passível de determinação: *se não adoram a mãe, quem eles vão adorar?* (cf. Mayblin (2012), para uma descrição etnográfica semelhante sobre evangélicos do ponto de vista de católicos). *Catimbozeiros* são pessoas que se relacionam, no mais das vezes via acusações, mas em um caso assumidamente, com *espíritos de esquerda*, *espíritos ruins*. Por fim, *médiuns* são pessoas capazes de se relacionar, através de seus corpos, com uma outra parte específica do mundo espiritual – justamente com os *antepassados*, com os *caboclos velhos* e, eventualmente, com *entidades* (sendo que cada um desses pode aparecer também como *encantos de luz*; retomo esse ponto mais adiante)¹⁰.

Desse modo, as *qualidades* são um efeito, um modo específico através do qual os moradores da Vila de Cimbres pensam a constituição da pessoa, que passa necessariamente pelo mundo dos mortos, e que desencadeiam modos diversos de ser e habitar o mundo – tão diversos quanto são diversos os mortos que habitam a aldeia. A partir das relações com *espíritos*, condutas são pensadas e, mais importante, uma moral se forma e deve ser permanentemente feita, através da reiteração dos laços que ligam vivos e mortos. De fato, não é apenas mediante essas relações que a *qualidade* é determinada, que uma pessoa é composta e avaliada: habitar o *tempo* ou se alimentar de uma maneira própria, como já havia mencionado, e mesmo herdar um *sangue* ou ser de uma *família* específica, por exemplo, também são aspectos que concorrem em sua composição (Marques 2015). Não obstante, a relação com mortos específicos pode obliterar aquilo que se herdou, fazendo de alguém potencialmente bom por *sangue* ou *família* uma *alma sebossa*, e reciprocamente. As *qualidades*, nesse sentido, não são imutáveis ou irreversíveis e, tampouco, são um modo de composição e avaliação da pessoa exclusiva dos que estão vivos.

Quando as pessoas dizem que ali tem *toda qualidade de gente*, isso deve ser estendido, também, aos mortos, que não deixam de aparecer como *qualidades* específicas de pessoa. E estas *qualidades* não são apenas definidas através do modo de existência que assumiam em *tempos* passados, como já mencionei, mas também através da relação própria que estabelecem com o mundo *espiritual* e das inflexões que sua existência no presente cria no que foram no passado. E aqui não estou sugerindo uma “invasão do presente no passado”, como Villela (2015: 344) mostra ser característico de muitos estudos sobre memória. Antes, na medida em que os mortos permanecem vivendo *no tempo*, cada um em seu *tempo*, sua existência não é menos suscetível de mudanças do que a existência dos vivos. No limite, ela não deixa de ser afetada, como

9 Ainda que exista uma igreja na aldeia, frequentá-la nunca foi descrito como sendo necessário para ser uma pessoa boa, por razões que extrapolam o escopo desse artigo. Não obstante, a presença de Deus e dos santos através de missas televisionadas era sempre muito enfatizada.

10 É importante ressaltar que os que são chamados de *catimbozeiros* ou *médiuns* se definem, na maioria das vezes, como *católicos*, enfatizando, sobretudo, a sua relação com Deus e com os santos, para além das outras relações que estabelecem com o mundo *espiritual*. Os *evangélicos*, por sua vez, mobilizam a não relação com *santos* para marcar sua diferença com os *católicos*, afirmando ainda que, de resto, é tudo a mesma coisa.

sugeri anteriormente, por *tempos* outros, ainda que nunca se transforme plenamente em algo diverso do que um dia foi.

Nesse sentido, *antepassados* e *caboclos velhos* não são apenas parte do que define um *médium*; eles se perpetuam no *tempo* atual, ainda que em uma condição puramente espiritual e em uma modulação que não é acessível a todos. E isso não se esgota nos ensinamentos do passado que formam determinadas práticas presentes, ou pelas eventuais relações de parentesco que constituem os moradores da aldeia. Existe uma série de lugares reconhecidos pela presença constante dos *antepassados* e *caboclos velhos* – especialmente a mata, local onde os primeiros residiam, ou as casas mais antigas da aldeia, antiga residência dos últimos – e nestes espaços algumas pessoas podem travar relações com eles sem a intermediação dos *médiuns*. Dos *antepassados* e *caboclos velhos* as pessoas recebem conselhos, novos ensinamentos e *força*, especialmente em casos de conflito, mas também broncas e castigos.

Em momentos como esses, *antepassados* e *caboclos velhos* podem receber o nome de *encantos de luz* ou *encantados*: seres que se destacam dentro do fundo comum que abarca os primeiros ou os segundos por serem, dentre eles, os que voltam para se relacionar com os vivos sempre que alguém pede ajuda ao mundo espiritual. Dito de outra forma, *encantos de luz* são *antepassados* ou *caboclos velhos*, mas um tipo específico destes, seja pelo que passaram em vida – já eram pessoas particularmente próximas à natureza, como sempre me diziam – e, sobretudo, pelo que são capazes de fazer na morte, sendo considerados especialmente fortes e poderosos. Assim, no que concerne ao mundo espiritual, se, no passado, *antepassados* e *caboclos velhos* eram aqueles que conseguiam atualizar as forças e dialogar com esse outro mundo de uma maneira que hoje já não é possível, hoje eles não apenas compõem o mundo espiritual, mas também são capazes de sair desse mundo para dialogar com os vivos, em um processo através do qual se desbloqueia uma figura, a dos *encantados*, que até então não existia: uma outra *qualidade* de pessoa¹¹.

O mesmo que ocorre com os *antepassados* e *caboclos velhos* pode ser dito dos *santos*: eles não são apenas parte do que define um *católico*. Antes, eles possuem uma existência própria, que é um efeito do modo como conduziram a sua passagem na Terra, sem pecados, quando ainda estavam vivos, recebendo por isso um lugar privilegiado ao lado

11 Existe uma série de trabalhos que abordam a presença dos *encantados* ou *encantos de luz* entre povos indígenas no Nordeste, ainda que, no mais das vezes, a partir de uma outra perspectiva que não essa que apresento aqui – o viés da identidade – e com inflexões etnográficas que não aparecem entre os Xukuru – como os relatos recorrentes de que os *encantados* são pessoas que não passaram pelo processo da morte. Dentre estes estudos, remeto à coletânea organizada por Grünewald (2005), que reúne trabalhos realizados em diversas etnias, ao trabalho de Mura (2013), que aborda o mundo espiritual Pankararu, e ao trabalho de Arruti (1996), pioneiro no assunto. No que diz respeito aos *antepassados*, ainda que sejam figuras recorrentes em trabalhos sobre povos indígenas no Nordeste, ainda não existe uma investigação sistemática sobre o seu modo de existência. No mais das vezes, o que aparece é a relevância dos *antepassados* no processo de demarcação de terras pelo qual passaram nos últimos 30 anos grande parte das etnias da região (cf. Carvalho 2011, para uma síntese desse argumento). O mesmo pode ser dito sobre os *caboclos velhos*, pouco explorados e, invariavelmente, referidos exclusivamente como um reflexo de um momento no qual não se falava em índios no Nordeste (cf. Pacheco de Oliveira 2011). Como exceção, vale mencionar os trabalhos de Ubinger (2012) e Couto (2008), que garantem aos *caboclos velhos* uma existência de direito – visto que de facto ela já aparecia, ainda que sempre subsumida a uma “falsa consciência” ou “perda” cultural –, assim como abordam os *antepassados* e *encantos* a partir de nuances etnográficas que não estavam presentes em grande parte dos estudos desenvolvidos pela etnologia no Nordeste.

de Deus. Desse modo, sua existência se assemelha – ainda que seja mais poderosa – com a dos *encantados*: considerados contemporâneos dos *antepassados*, os *santos* são, assim como os *encantados*, um tipo de *antepassado* que não existiam, enquanto tais, no passado. Mas, diferentemente dos *encantados*, foi por aquilo que fizeram em vida que sua existência póstuma assume características distintas.

Ainda que mortos, e do mesmo modo que os *antepassados*, *caboclos velhos* e *encantos*, os *santos são vivos* e sua existência não está restrita ao que foram no passado. Graças a permissão divina, eles habitam o céu e a casa das pessoas, ajudando sempre que são solicitados. Na verdade, e assim como argumentam diversos autores (Mayblin 2014; Saez 2009; Velho 2007), as pessoas sempre me diziam que, como Deus é muito ocupado e não daria conta de resolver tudo sozinho, ele delega aos *santos* a solução de problemas específicos do mundo dos vivos e mesmo a soberania sobre partes dos corpos das pessoas. Como sugere Mayblin: “santos são ‘pessoas como nós’, mas também ‘não são como nós’” (Mayblin 2014: 279, minha tradução). Para o caso Xukuru, eu alteraria ligeiramente essa afirmativa: os *santos* foram pessoas mais ou menos como nós – afinal, atualmente já não é considerado possível viver uma vida sem pecado –, e, justamente por isso, na morte eles se transformam em algo diferente do que nós nos transformamos e, não menos importante, algo diverso do que um dia eles mesmos foram.

Talvez seja entre *entidades*, *espíritos ruins* e *finados*, outras três *qualidades* de mortos, que esse duplo movimento, de perpetuação de *tempos* passados sem que estes sejam repetição do que um dia foram ou uma imagem do passado construída pelo presente, melhor se evidencia. De modo geral, os *espíritos ruins* são vinculados aos *catimbozeiros* e definidos em oposição aos *antepassados*, *caboclos velhos*, mas também aos *finados*: se estes, ainda que de naturezas diversas, aparecem reunidos em uma outra noção, descritos como *espíritos bons*, os *espíritos ruins* são o oposto simétrico de cada uma destas naturezas. De forma geral, *espíritos ruins* são aqueles que, em vida, foram pessoas ruins e que na morte ficam vagando pelo *tempo*, atralalhando a vida dos viventes.

Mas não só: é possível que uma pessoa boa se transforme em um *espírito ruim* mesmo após a morte, ou por conviver com *espíritos ruins*, ou por falta de cuidado de seus parentes vivos, quando estes esquecem de *iluminar* a alma do *falecido* com velas acesas. E o oposto não é menos verdadeiro, ainda que sempre tratado com desconfiança. As *entidades*, que aparecem constantemente em terreiros de toré¹², são a realização dessa outra possibilidade. Elas são definidas justamente como pessoas que foram ruins em vida e que, na morte, estão tentando se redimir – e fazem isso nos terreiros de toré, ajudando a quem precisa ou buscando contornar o que fizeram de ruim quando ainda estavam vivas. Assim como *santos* e *encantados*, as *entidades* são uma modalidade do ser, uma *qualidade* de pessoa que só existe na morte e como uma transformação específica da conduta do morto.

As *qualidades* falam, assim, de diferenças coextensivas no *tempo* – que é também espaço – a partir de uma lógica que facilmente poderia ser enquadrada na da “religiosidade popular”, definida como formas locais de manifestação religiosa que se opõem ou que agregam à religião oficial aspectos que nela não estavam previstos. Não me parece ser

12 Toré é o nome dado a um ritual comum a todos os povos do Nordeste (cf. Grünewald 2005). No caso específico Xukuru, ele é um modo de se comunicar com *encantados* e *entidades*, que são chamados ao mundo dos vivos através de músicas e instrumentos musicais.

esse o caso, e isso por dois motivos: primeiro, porque essa noção de mistura presente na própria definição canônica da “religiosidade popular” não é operacional entre os Xukuru. Quando dizem que ali *tem toda qualidade de gente*, não se trata de afirmar que a convivência entre diferentes religiões produz a mistura entre elas, fazendo com que aspectos de uma apareçam na outra, e reciprocamente, tendo como efeito um amálgama de diferenças coabitando um só corpo, por assim dizer. *Católicos, médiuns, catimbozeiros, entidades* e as demais *qualidades* sempre operam como diferenças, não entre credos, mas entre efeitos de relações com o mundo espiritual que implicam em maneiras de ser e estar no mundo, em constituições específicas de pessoa, que abrangem tanto o mundo dos vivos como o mundo dos mortos. Diferenças que, quando diferem de si mesmas, se transformam em outra *qualidade*: o *santo* é um *antepassado* transformado, na mesma medida em que uma pessoa que deixa de *se pegar com Deus* e passa a se relacionar com outro ser espiritual se transforma em uma outra *qualidade* de pessoa, ou mesmo que *católicos* são uma transformação de Deus, sem que nenhuma das *qualidades* transformadas deixem de existir por si mesmas (cf. Gow 1991, 2003, para um argumento etnográfico pioneiro sobre mistura a partir de uma experiência etnográfica radicalmente diferente).

Segundo, pensar em uma religiosidade popular só faz sentido do ponto de vista “oficial” (cf. Resinsk 2013), e não é este que adoto aqui. Do ponto de vista Xukuru, não existe distinção entre o que fazem e o que acontece fora dos limites da aldeia: *é tudo a mesma coisa*. Assim, não se trata de pensar, seja para o caso dos mortos, seja para o caso dos vivos, em um limite geográfico que determina a extensão das *qualidades*. Antes, todas as pessoas, vivas ou mortas, moradoras da terra indígena ou não, são englobadas pelas *qualidades*, pensadas e avaliadas através delas. O mundo, assim como a aldeia, *tem toda qualidade de gente*, ainda que mundo e aldeia não deixem de ter suas diferenças, como argumento a seguir.

Se as *qualidades* reafirmam a coexistência de *tempos* e a impossibilidade de pensar com os Xukuru em um tempo linear, um fluxo ou uma cronologia abstratos, pensadas lado a lado, *tempo* e *qualidade* promovem um deslocamento em relação ao modo como a noção de mistura e seus correlatos são entendidos antropologicamente – e como estas se relacionam ao modo como pensamos o tempo. Porque a noção de mistura, tal como foi amplamente mobilizada, implica em supor uma pureza predeterminada que, ao se deparar com práticas que lhe são estranhas, resulta em um híbrido cada vez mais distante do encontro originário. Deste, busca-se a origem ou a determinação de seu grau de pureza através de procedimentos de depuração que respondem a princípios também predeterminados do que é próprio ou não àquele corpo (cf. Goldman 2015; Serra 1997). O que a noção de *qualidade* mostra é justamente o oposto: a possibilidade de diferenças coexistirem como diferenças e, somando-se *tempos*, um acréscimo de diferenças, e não a produção de sínteses. O que não quer dizer que não haja pontos de encontros, de intersecções entre essas diferenças. E, tampouco, que a convivência entre elas seja pacífica.

“Eu não sei porque tivemos que virar índio para ter direito à terra”

A pessoa que me disse isso poderia ter dito “não sei porque tivemos que virar Xukuru”. Mas não foi o que ela disse. Esse ponto me parece fundamental e é nisso que me

detenho no que se segue. Primeiro, apresento a noção de *índio* como mais uma dentre as muitas *qualidades* que a pessoa pode assumir, e também como o nome dado a um *tempo* específico, o de agora. Segundo, mostro como ser Xukuru é o oposto dessas inflexões da diferença. Ou melhor, é a diferença comum a todas elas, seu ponto de intersecção. Levando isso em conta, sugiro ser possível pensar a frase com a qual abro a terceira parte deste artigo em pelo menos três sentidos: 1) como uma crítica a esse *tempo/qualidade* e seus desdobramentos no modo como as diferenças são pensadas e atualizadas internamente; 2) como uma crítica dirigida aos efeitos externos desse *tempo/qualidade*, que opõe pessoas que anteriormente partilhavam de uma existência comum; 3) como uma crítica ao modo como o Estado pensa o que é ser índio ou não – e também às ciências humanas que retroalimentam esse modo de pensar.

Se *dos índios* é um nome dado a um dos *tempos* que compõem o mundo Xukuru, é possível dizer que esse *tempo* é um processo que tem o seu ápice com a desintrusão da Terra Indígena Xukuru, ocorrida no início dos anos 2000. No limite, ele é em grande parte um efeito desse processo. Foi a partir desse momento que tiveram início uma série de mudanças na vida das pessoas que residem na região, mudanças constitutivas do surgimento desse novo *tempo* e do modo como ele é pensado e vivido – ainda que não esgotem todas as possibilidades que nele se atualizam, como sugiro adiante.

Primeiro, é possível destacar uma mudança no modo de acesso à terra e, consequentemente, no trabalho. Os *fazendeiros*, que ocupavam todas as áreas de cultivos e a maior parte das terras da região, apropriadas dos *antepassados* e *caboclos velhos* em tempos passados, empregavam os Xukuru em suas fazendas – em trabalhos sazonais, no sistema de *alugado*, no período da colheita ou na época de brocar o mato, ou permanentemente, como vaqueiros ou através do sistema de *meia*. Quando permitiam que pessoas plantassem roçados particulares no interior das fazendas, frequentemente soltavam o gado antes do período do plantio. Com isso, grande parte da subsistência familiar estava atrelada às fazendas: com terras escassas disponíveis para plantarem suas roças nos arredores das fazendas, ou bem os Xukuru buscavam trabalho nas fazendas, ou como comerciantes para abastecê-las. O comportamento dos *fazendeiros* e o fato de serem pessoas que vieram de fora da terra Xukuru para expropriá-la de seus *verdadeiros donos* fazia de grande parte deles uma outra *qualidade* de pessoa, descrita como o oposto de uma *pessoa boa*: concentravam bens e riquezas sem distribuí-los para os necessitados e destrataavam todos os que se opunham às suas ordens. Dessa forma, operavam fora dos preceitos divinos: não eram generosos, não amavam o próximo, eram apegados a bens materiais e assim por diante. Retomo esse ponto a seguir.

Antes, é preciso falar sobre as mudanças que efetuam o *tempo dos índios*. Com a saída dos fazendeiros, ou a terra passou a ser ocupada pelos moradores das aldeias, dividida de acordo com grupos familiares, ou coletivamente. As consequências desse novo modo de uso da terra não deixam de profetizar algo que, segundo os moradores da Vila de Cimbres, Xicão já havia dito: que a luta pela terra contra os brancos era apenas uma etapa; o grande problema viria depois, em uma disputa interna por ela. De fato, não é incomum que pessoas reclamem que apenas um grupo tenha tido acesso à maior parte das terras e, sobretudo, às mais produtivas. Por outro lado, poder usar a terra sem a intervenção dos fazendeiros era um desejo dos mais velhos e um dos principais motivos que desencadeou a luta pela terra.

A segunda mudança, relacionada à anterior, também diz respeito ao trabalho. Com a desintrusão da Terra Indígena e a saída dos fazendeiros, as pessoas que trabalhavam nas fazendas perderam seus empregos e o comércio local diminuiu substancialmente. Ainda que a lida na roça seja hoje uma opção virtualmente acessível a todos, existem muitos que preferem aguardar por outras possibilidades, o que se verifica especialmente entre os jovens que, como sempre me diziam, agora que vão à escola já não demonstram interesse pela agricultura. Mas também é o que ocorre com homens que trabalhavam como vaqueiros e que não consideram a agricultura uma opção por conta do prestígio envolvido em uma e outra atividade, permanecendo desempregados ou trabalhando em carros que levam e trazem pessoas pelo trajeto entre a cidade e a aldeia.

Ainda no que diz respeito ao trabalho, a implementação de escolas indígenas e do sistema indígena de saúde – duas das principais marcas do *tempo dos índios*, as que recebiam destaque quando eu indagava às pessoas sobre as vantagens desse *tempo* em relação aos *tempos* pretéritos – trouxeram oportunidades que até então não existiam, sendo uma das possibilidades mais almeçadas por aqueles que não trabalham na agricultura. No entanto, estas vagas de emprego não são acessíveis a todos. Assim como ocorre com a divisão da terra, as pessoas me diziam que existe um grupo que é favorecido na busca por esses empregos.

Outra mudança que marca o *tempo dos índios* diz respeito às relações de poder e prestígio. Algumas famílias que ocupavam posições de destaque foram substituídas por outras, que apoiaram e participaram ativamente do processo de desintrusão da terra, e que hoje são chamadas de *cabeças* ou *lideranças*. *Lideranças* que, vale notar, nem sempre são apoiadas pelas demais famílias – especialmente por aquelas que perderam poder e prestígio – e que são, em certos momentos, acusadas de concentrar riquezas.

Se o *tempo dos índios* é feito de mudanças na saúde, educação, no acesso à terra, no trabalho e nas relações de poder, ele também é feito do aumento de um tipo específico de atividade ritual, que até então era proibida pelos fazendeiros, só podendo ser realizada nas festividades de São João e Nossa Senhora das Montanhas¹³. Atualmente, existem *terreiros* de *toré* em diversas aldeias e neles o ritual acontece semanalmente, ou sempre que é preciso acessar o mundo espiritual.

Mas, como afirmei anteriormente, *índio* não é apenas o nome dado a um tempo. Ele é também a uma *qualidade* específica de pessoa. Quando o termo aparece nesse sentido que marco agora, ele é sempre usado por terceiros, quando se fala, por exemplo, “*ah! Isso é coisa dos índios*”, ou ainda “*depois que começou essa coisa de índio, tudo mudou*”. Aqui, *índio* aparece, assim como afirmei ser válido para outras *qualidades* de pessoa, como um modo específico de se relacionar com o mundo espiritual, através do *toré*. Assim, *índios* são os que frequentam o ritual semanalmente e, nele, se relacionam com os *encantos de luz e entidades*, mas também os que, eventualmente, são acusados de *catimbozeiros* por aqueles que duvidam da natureza dos *espíritos* que aparecem no terreiro ou das intenções dos que vão ali pedir ajuda.

Também são chamados de *índios* todas as pessoas que marquei diferencialmente ao mostrar as mudanças que desencadearam o *tempo dos índios*. Assim, são *índios* os que par-

13 O que não quer dizer, como já havia notado anteriormente, que os rituais sejam considerados mais potentes hoje por serem realizados com maior frequência; de fato, é justo o contrário que ocorre.

ticiparam ativamente do processo de desintrusão da terra, momento que marca o início desse *tempo*; são *índios* os membros das famílias que ocuparam lugares de *liderança*, após a saída dos *fazendeiros*; são *índios* os que eventualmente, acabaram ocupando as melhores terras e empregos. Em uma palavra, são chamados de *índios* as pessoas que concentraram poder e riquezas, ainda que isso seja sempre de um ponto de vista de fora, dos que não se consideram parte dessa *qualidade* de pessoa.

Mas o *tempo dos índios* não é feito apenas dessa *qualidade* de pessoa, como mostrei anteriormente, ao falar dos *católicos, médiuns, catimbozeiros, evangélicos, entidades, antepassados, santos e espíritos ruins*. E é possível que uma pessoa assuma mais de uma *qualidade*, a depender do interlocutor da conversa, como afirmei ser o caso dos que frequentam os terreiros de toré; mas também porque os limites que separam uma e outra são sempre tênues e cambiantes: a diferença entre um *médium* e um *catimbozeiro*, por exemplo, depende do que se avalia ser o tipo de *espírito* com que estes se relacionam e, sobretudo, de como se compreende a intenção de uma pessoa, que pode aparecer como *médium* para uns e como *catimbozeiro* para outros. Ou, no caso dos *evangélicos* que, se por um lado têm seu modo de culto associado às práticas relacionadas a *espíritos ruins* e por isso são tidos como *catimbozeiros*, por outro lado oscilam, eles próprios, entre *qualidades* distintas: ora estão *evangélicos*, ora frequentam o toré e estão *católicos*, ou frequentam o centro de candomblé da aldeia – lugar associado aos *catimbozeiros* – e estão *católicos* ou *evangélicos*. De fato, o estar traduz melhor a natureza das *qualidades* do que o ser.

No entanto, algo diferente se passa com ser *índio* – como se essa *qualidade* interrompesse o fluxo de transformações que marca a existência Xukuru. Primeiro, é preciso notar que, de acordo com os moradores da Vila de Cimbres, todos os que ali nasceram e se criaram são Xukuru – mas não necessariamente *índios*. E isso é igualmente válido para *caboclos, médiuns, catimbozeiros, evangélicos, entidades, antepassados, espíritos, católicos e índios*. E também é válido para todos aqueles que convivem por um tempo nas aldeias, *que bebem da água de Nossa Senhora das Montanhas*, como me diziam com frequência, e não querem mais ir embora, passando a fazer parte dos laços de parentesco locais. Ou para aqueles que foram embora da terra no decorrer do processo de desintrusão e que agora não podem mais voltar.

Como argumentei em outro lugar (Lima *no prelo*), existe um fundo comum na existência humana – e em alguma medida também na existência animal – que remete ao tempo mítico e que faz com que todos os seres animados existentes no mundo sejam, originalmente, Xukuru, tendo se transformado em outras *qualidades* de pessoa ao se afastarem da terra de Nossa Senhora das Montanhas, mãe da humanidade. É esse fundo comum o que permite que ser Xukuru seja uma potência que habita todos os seres, que pode – ou podia – sempre ser atualizada.

Porque, no limite, todas as *qualidades* de pessoas que existem no mundo são ex-Xukuru – e aqui, o hífen é importante porque é justamente essa a ideia que as pessoas sempre defendiam: existe uma parcela de Xukuru que habita cada *qualidade* de pessoa, mesmo que dormente. Ser Xukuru, nesse sentido, é da ordem do dado: todos são. Mas é preciso, também, se fazer Xukuru, e isso é feito através da residência na terra de Nossa Senhora das Montanhas – que só após a demarcação da terra indígena recebe limites geográficos precisos –, mas também através de condutas específicas que façam das pessoas parte das

variações das *qualidades* possíveis dentro do denominador comum Xukuru (cf. Goldman 2012, sobre o que é simultaneamente dado e feito); os *fazendeiros*, por exemplo, com suas condutas, caíam fora dessas possibilidades. Nesse sentido, eles eram o limite entre pessoa e não pessoa. Por outro lado, muitos dos que residem nos arredores do que atualmente são os limites da terra indígena são considerados Xukuru.

A questão é que no *tempo dos índios* algo diferente se passa e, a isso, soma-se uma outra definição de *índio* como *qualidade* de pessoa, que até então eu não havia mencionado: *índio* é o *aldeado*. É assim que moradores das aldeias se referem a eventuais parentes que residem em lugares não alcançados pela demarcação da terra indígena, e também àqueles que optaram por sair de suas terras quando da demarcação – são Xukuru, mas não são *índios*. É ainda o modo como as pessoas se referem às famílias que entraram em conflito com as lideranças após o processo de demarcação e foram retiradas de suas casas (cf. Neves 2005, para uma descrição pormenorizada desse conflito). Ou mesmo o que separa essas pessoas das que não residem mais nas aldeias, através do acesso à saúde, por exemplo, uma das principais características do *tempo dos índios* e que só é franqueado aos *aldeados*.

Desse modo, se ser Xukuru é uma possibilidade virtualmente aberta a todos, e se é sempre possível vagar entre as *qualidades* de pessoas, o *tempo dos índios* antepõe um obstáculo a estes fluxos. Primeiro porque *ser índio* está restrito aos que concentram poder e riquezas, características que não estão presentes na definição de outras *qualidades* de pessoas e, portanto, não têm correlativos nelas que permitam o fluxo – de fato, como mencionei anteriormente, tais características eram marcas de uma outra *qualidade* de existência, quase não-humana, que era a dos *fazendeiros*; com isso, muitas pessoas falam que na aldeia *tem índio virando fazendeiro*. E depois, por imprimir uma separação irredutível entre os habitantes da terra indígena e os que vivem fora dela, separação que não existia anteriormente – como me disse uma vez uma amiga, em tom de brincadeira, após ter se mudado da aldeia para a cidade de Pesqueira: “é, Clarissa, agora que não moro mais na aldeia, sou branca igual a você”.

Dito isso, posso retomar a frase com a qual iniciei esse tópico, e explorar as três críticas que me parecem estar contidas nela. Em relação às duas primeiras, penso que meu argumento já ficou algo evidente. Se, por um lado, critica-se *a coisa de índio* por conta da hierarquização interna que ela desencadeou entre as pessoas que habitam a aldeia, por outro, questiona-se o fato de que pessoas, muitas vezes parentes próximos, não tenham sido contempladas pela demarcação da terra indígena e, por esse motivo, passaram a ser consideradas diferentes dos que habitam a terra e sem direitos de nela residir ou acessar alguns dos benefícios que ali circulam, ainda que sejam Xukuru.

De fato, foi nesse segundo sentido, mas alargando-o, que a conversa na qual a frase foi dita prosseguiu. A pessoa me dizia, com pesar, que não entendia porque pessoas que eram *caboclos* e *agricultores*, como eles mesmos foram um dia, no *tempo dos caboclos velhos*, não tinham tido direito à terra, ainda que tenham passado por processos muito semelhantes aos que eles mesmos passaram com a chegada dos fazendeiros e a subsequente perda das terras. E que não entendia, ainda, porque a intensificação da atividade ritual – algo sempre perigoso, porque implica na constante presença de seres espirituais muitas vezes considerados ambíguos – tinha sido necessária para que a terra fosse demarcada. Que não entendia, enfim, porque eram reconhecidos como verdadeiramente Xukuru os *índios*, e

aqui, chamando atenção para uma outra característica dessa *qualidade* de pessoa: aqueles que se vestem com cocares de pena e colares de miçangas, algo que não era feito pelos *antepassados*, que tinham como vestes saias e cocares feitos de palha.

Esse ponto leva à terceira crítica a qual me referi: a reflexão sobre o *tempo dos índios* é também uma crítica ao modo de funcionamento do Estado. Em ambos os casos, trata-se de uma crítica à purificação de “ecossistemas nocionais” (Jullien 2001) que funcionam à sua revelia (Villela 2015), e do movimento de exclusão que uma certa democracia da diferença opera ao se realizar. No que diz respeito especificamente ao Estado, para ser considerado efetivamente índio é preciso corresponder a requisitos que, no limite, só existem enquanto um ideal ou como uma padronização da diferença. Ao proceder desse modo, uma série de conexões e diferenças são negligenciadas em prol de um todo comum, não apenas pelo Estado, mas também pelas ciências humanas – sejam as conexões que aproximam os *caboclos* que foram contemplados com a terra indígena dos que não foram, sejam as diferenças internas aos moradores da terra indígena, que veem muito de suas práticas e modos de ser e estar no mundo consideradas como não-índigenas, ou mesmo o modo como os Xukuru pensam os gradientes de aproximação e distância entre as pessoas que habitam a terra indígena ou não. Os efeitos da reiteração dessa purificação são, no mínimo, perversos: vide os comentários que a mídia circula sobre “falsos índios” ou “índios oportunistas”.

Conclusão

Quando comecei a trabalhar com os moradores da Vila de Cimbres e voltava do campo, tinha o costume de comentar com colegas sobre as experiências que havia passado e sobre o que eu tinha visto. A reação das pessoas, no entanto, sempre me deixava algo incomodada: “médiuns? Ah! Isso parece com umbanda, espiritismo”; “eles recebem espíritos? Mas é a alma do xamã que sai do corpo nas terras baixas sul-americanas! Não é influência do candomblé?”; “santos vivos, relação com finados? Ah! Então eles praticam o catolicismo popular”; “Esses índios são bem misturados, né?”; “Então eles são camponezes?”; “E o toré? Não é uma invenção do CIMI (Conselho Indigenista Missionário)?”. Poderia me estender infinitamente com os exemplos, mas acho que esses já deixam claro o meu ponto: contas feitas, pouco sobra dos Xukuru nessas falas; ou bem eles seriam um compósito meio esquizofrênico de identidades preestabelecidas, sejam étnicas ou de outra natureza, acumuladas ao longo do contato; ou eles seriam uma fraude, uma invenção em busca de terras, na medida em que não existiria em seu mundo algo genuinamente Xukuru, ou seja, “índigena”.

Se olharmos para os estudos realizados entre povos indígenas no Nordeste, é possível dizer que o oposto acontece. De fato, é preciso levar em conta o contexto político conflituoso no qual esses trabalhos foram desenvolvidos: desde o final do século XIX, eram negados aos povos no Nordeste primeiro o reconhecimento como indígenas e, posteriormente, seus direitos. Em ambos os casos, o argumento era o suposto grau de “mistura” e “integração” à sociedade nacional, tendo “perdido” seus principais traços distintivos. Desse modo, houve um esforço sistemático por parte dos pesquisadores que trabalharam na região em evidenciar justamente o oposto, através de relatos e documentos históricos e pesquisas etnográficas que focavam em aspectos que comprovavam a “indianidade” dos

povos que habitam a região, focados sempre no tema da identidade. O que não quer dizer que, nesse momento, os próprios povos indígenas no Nordeste não estavam em um movimento semelhante, ou mesmo que ambos os movimentos – dos antropólogos e dos índios – sejam uma farsa; como espero ter mostrado neste texto, o *toré*, por exemplo, é algo muito real e presente na vida dessas pessoas, assim como ser *índio* ou viver no *tempo dos índios*, ainda que *índio* aqui apareça em um sentido bastante diverso em relação àquele usualmente mobilizado. O problema, a meu ver, é que, privilegiando uma noção específica de identidade indígena, esses trabalhos acabaram reforçando uma ideia predeterminada e purificada do que é ser índio e tenderam a obliterar de seus estudos tudo o que é supostamente exterior a ela: os mesmos aspectos que destaquei no parágrafo anterior, e que causavam estranheza aos meus colegas, por não serem, aparentemente, indígenas.

Meu objetivo aqui foi abordar justamente esses aspectos silenciados na etnologia no Nordeste, não apenas porque a vida cotidiana das pessoas produz um material etnograficamente relevante e que ainda foi pouco explorado na região, mas também – e esse me parece ser o ponto central – porque evidencia a insuficiência de determinadas categorias identitárias e mesmo disciplinares mobilizadas pelo Estado e pela própria produção do conhecimento antropológico. O modo como os moradores da Vila de Cimbres empregam termos consagrados da antropologia exige, nesse sentido, problematizar o modelo que promove a especialização da antropologia e informa muito de trabalhos comparativos, um modelo genealógico, que afirma que isso é “indígena”, isso é “camponês”, e assim por diante. Os termos, tal como aparecem em suas falas e em suas vidas cotidianas, rejeitam definições prévias e atravessam cada uma das especializações, promovendo um colapso na própria possibilidade de especializar e de tomar esse procedimento como prerrogativa para a análise comparativa.

Mas se os dados Xukuru advogam em favor da mistura, é preciso enfatizar que se trata de uma mistura etnograficamente orientada e não aquela que, durante muito tempo, foi tomada como prerrogativa analítica para pensar grupos que não se adequavam a diferentes ideais de pureza. Foi isso que busquei mostrar através das noções de *tempo* e *qualidade*: uma abordagem etnográfica da mistura, onde *tempos* e pessoas coexistem, ora pensados como misturas, ora não, sem, por isso, fundirem-se em algo diferente do que originalmente foram e sem deixar de abrir espaço para o diálogo com misturas e purificações outras. Um diálogo necessariamente feito de dentro para fora – sendo o dentro e o fora também definidos etnograficamente.

Referências

- ARRUTI, José Maurício. 1996. *O Reencantamento do Mundo: trama histórica e arranjos territoriais*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Museu Nacional.
- CARVALHO, Maria do Rosário. 2011. “De índios ‘misturados’ a índios ‘regimados’”. In: M. Carvalho; E. Reesinsk & J. Cavignac (org.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos e alteridades*. Natal: EDUFRRN. pp. 82-99.
- CLASTRES, Hélène. 1978. *Terra sem mal*. São Paulo: Brasiliense.

- COUTO, Patrícia. 2008. *Morada dos Encantados: Identidade e Religiosidade entre os Tupi-nambá da Serra do Padeiro*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal da Bahia.
- DELEUZE, Gilles. 1999. *Bergsonismo*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- DURKHEIM, Émile. 2000. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. 1978. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva.
- GELL, Alfred. 1996. *The Anthropology of Time: cultural constructions of temporal maps and images*. Oxford: Berg.
- GEERTZ, Clifford. 1989. *A Interpretação das Culturas*. São Paulo: LTC.
- GOLDMAN, Marcio. 2015. "A relação afroindígena". *Cadernos de Campo*, 23(23): 213-222.
- _____. 2012. "O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil". *Mana*, 18(2): 269-288.
- GRÜNEWALD, Rodrigo (org). 2005. *Toré: Regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Funaj, Editora Massangana.
- HOLBRAAD, Martin. 2012. *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: The University of Chicago Press.
- LEACH, Edmund. 2006. *Repensando a Antropologia*. São Paulo: Perspectiva.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.
- LIMA, Clarissa Martins. 2014. "Os riscos da homonímia: a depressão e o consumo de medicamentos psicotrópicos entre os Xukuru do Ororubá". *Ciências Humanas e Sociais em Revista*, 36(1): 26-37.
- MAYBLIN, Maya. 2010. *Gender, Catholicism and Morality in Brazil: Virtuous Husbands, Powerful Wives*. New York: Palgrave-Macmillan.
- _____. 2014. "People Like Us: Intimacy, Distance, and the Gender of Saints". *Current Anthropology*, 55(10): 271-280.
- MUNN, Nancy. 1992. "The Cultural Anthropology of Time: a critical essay". *Annual Review of Anthropology*, 23: 379-405.
- MURA, Claudia. 2013. *Todo mistério tem dono! – Ritual, Política e Tradição de Conhecimento entre os Pankararu*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). 2011. *A Presença Indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- ROBINS, Joel. 2011. "Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo". *Religião e Sociedade*, 31(1): 11-31.
- SAEZ, Oscar. 2009. "O que os santos podem fazer pela antropologia?". *Relig. E Soc.* [online], 29(2): 198-219.
- SERRA, Ordep. 1997. *Águas do Rei*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

- SILVA, Edson. 2008. *Xukuru: memórias e histórias dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Estadual de Campinas.
- SOUZA, Vania. 1992. *As fronteiras do ser Xukuru*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal de Pernambuco.
- TOREN, Christina. 2003. "Becoming a Christian in Fiji: an ethnographic study of ontogeny". *The Journal of Royal Anthropological Institute*, 9(4): 709-727.
- UBINGER, Helen. 2012. *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: Religiosidade e Territorialidade na luta pela Terra Indígena*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal da Bahia.
- VELHO, Otávio. 1997. "Globalização: Antropologia e Religião". *Mana*, 3 (1): 133-154.
- _____. 2007. *Mais realistas que o rei. Ocidentalismo, religião e modernidades alternativos*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- _____. 2010. "A religião é um modo de conhecimento?". *Plura*, 1(1): 3-37.
- VILLELA, Jorge. 2015. "Os vivos, os mortos e a política no Sertão de Pernambuco". *Revista de História*, 173: 329-358.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

Entre “almas” e “caboclos”, um “povo só”: diferença e unidade numa ilha no Rio São Francisco

Márcia Nóbrega

Doutoranda pelo PPGAS da Universidade de Campinas (Unicamp)

Laboratório de Antropologia Territórios e Ambientes (LATA)

Centro de Estudos Rurais (CERES)

marciamnobrega@gmail.com

Resumo

Este artigo busca compreender como se dá a relação de um “povo” que habita uma ilha situada no trecho submédio do Rio São Francisco com suas “almas” e “caboclos”, com as quais não raro deparam-se no seu caminhar. Argumento que, a fim de tornar essa convivência possível, tal “povo” mobiliza uma espécie de ‘cartografia espiritual’ capaz de dar conta de um lugar que é sempre apreendido como em constante movimento. Ao mesmo tempo em que se pensam enquanto “um só povo”, o lugar onde convivem com “almas” e “caboclos” também é pensado a partir do mesmo movimento de ser “um só”. Nesse sentido, nessa ideia de unidade se expressa também sua ideia de diferença: ao lado de serem “um só” persiste a assunção de que “uma coisa é uma coisa e outra coisa é outra coisa”.

Palavras-Chave: Almas; Caboclos; Territorialidade; Sertão.

Abstract

This paper seeks to understand how is done the relationship of a “people” inhabiting an island situated in the sub-middle stretch of the São Francisco River with their “souls” and “caboclos”, with which they are often faced in their daily walk. I argue that, in order to make this coexistence possible, such “people” mobilizes a kind of ‘spiritual cartography’ able to get along with a place that is always perceived as constantly moving. At the same time that they think themselves as “one people”, the place where they live with “souls” and “caboclos” is also had as “just one”. Though, my interest is to think how, within this idea of

unity, is expressed either their idea of difference: next to the notions of being “only one” remains the assumption that “one thing is one thing and another thing is another thing.”

Keywords: Spirits; “Caboclos”; Territoriality; “Sertão”.

Para se ir de uma casa a outra na Ilha do Massangano, uma ilha como tantas outras que compõem o arquipélago do trecho submédio do Rio São Francisco, é preciso muitas vezes percorrer certos desvios¹. Ao partir da sua casa rumo a uma “casa de caboclos”² localizada na outra ponta da ilha, Dona Amélia, uma senhora já idosa, malgrado suas dores nas pernas e suas vistas “anuviadas”, não se poupou de fazer um trajeto mais longo: contornou encruzilhadas, cruzeiros e passou ao largo de um pequeno cemitério onde estão enterradas apenas crianças – o “cemitério dos anjinhos”. Fazia isso, me explicou, para evitar encontros indesejados. O caso é que ali, nesses lugares, passa ou habita não apenas “gente”, mas toda sorte de “almas” e “caboclos”. Este artigo procura pensar como os habitantes da ilha elaboram tais encontros, apreendendo essa relação a partir das metamorfoses do “lugar” em que vivem – em especial aquelas provocadas pela Barragem de Sobradinho situada 40 km à montante e que, desde a década de 1970, alterou radicalmente o regime das águas do rio que a rodeia³.

Esse lugar, a Ilha do Massangano, tem cerca de sete quilômetros de extensão e três de largura e é habitado por 158 famílias ou 600 pessoas, segundo as estimativas das agentes de saúde locais. O conjunto dessas famílias me foi apresentado enquanto “um povo só, o povo de Iaiá Celestina”, cuja unidade é tomada a partir desta antepassada comum, Celestina, cuja presença na ilha aponta para segunda metade do século XIX. Mas há mais: a fórmula “um povo só” contém uma miríade de outros povos que ora são parte dele e ora o englobam. Por exemplo, a depender do posicionamento de quem fala, “o povo dos Peba” ou “dos Barrinha” superam ao mesmo tempo em que estão contidos no “povo de Celestina”. A costura dessas relações, de um povo em outro sendo todos “um só”, é feita pelas águas do rio: até onde suas correntezas os permitem chegar de barco, visitam-se, aparentam-se, e quando o revés se faz o caso, se afastam.

1 O que apresentarei aqui é parte de minha pesquisa de doutorado, iniciada em 2014, e que está em andamento: *A correnteza das águas e o que elas carregam: Vivos, mortos e o espaço na Ilha do Massangano, Rio São Francisco*, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação da Unicamp. As ideias contidas nesse artigo foram primeiramente desenvolvidas para ser apresentada no GT “Teorias etnográficas da (contra) mestiçagem da XI RAM, em 2015, no Uruguai. Agradeço a Marcio Goldman e às outras organizadoras Julia Sauma e Belen Hirose, pelos comentários e pelas sugestões feitas à primeira versão, bem como à minha orientadora Emília Pietrafesa e Godoi e demais colegas do PPGAS da Unicamp pela leitura e contribuições ao texto.

2 “Casa de caboclos” é como eles se referem ao lugar onde cuidam de tais entidades que, veremos, povoam a Ilha do Massangano. Ainda, sobre o uso de aspas: “aspas duplas” indicam falas nativas de recorrência, ‘aspas simples’ indicam termos estranhos ao contexto nativo, em geral de procedência acadêmica.

3 A barragem, que começou a ser construída ainda na década de 1950, só entrou em operação em 1978, com o funcionamento de sua primeira turbina. Em sua construção alagou-se uma área de 4.214 Km² e a cifra oficial de população deslocada foi de sessenta mil pessoas, cerca de 77% da população da área. Hoje estima-se que essa cifra seja talvez o triplo do que foi estipulada. Foram parcialmente inundadas terras do município de Juazeiro, Sento Sé, Xique-Xique, na margem direita do rio, e de Casa Nova, Remanso e Pilão Arcado na margem esquerda. Também foram inundadas quatro sedes municipais (Remanso, Casa Nova, Sento Sé, Pilão Arcado) e dezenas de outros povoados (cf. Sigaud 1988).

O mesmo movimento que os possibilitam ser “um só” é também o que os faz ser vários. O ‘povo dos buracos’, tal como apresentado por Ana Carneiro (2014), a partir de sua etnografia na Chapada Gaúcha no norte de Minas Gerais, também se pensa, semelhante ao caso da Ilha do Massangano, como um ‘povo’ e de ‘um sangue só’. Carneiro argumenta que o ‘povo’ é uma formação coletiva constituída no tempo e no espaço – isto é, só “percebemos o povo em sua duração” e em “variação contínua” (Carneiro 2014: 470-477). Penso que tal estrutura apresentada pela autora é boa para pensar o contexto da Ilha do Massangano. Em ambos os casos, o “povo” ao mesmo tempo que “é um”, são muitos – costurados pelas veredas dos rios que os atravessam. Seguindo a trilha aberta pelo ‘povo dos buracos’, pode-se dizer que tanto um quanto outro são

(...) distinguidos de acordo com os rios ou as veredas que dão nome aos seus locais de moradia, à sua vizinhança, e pelos respectivos modos de comer e de conversar de famílias e vizinhanças. Os nomes de rios indicam uma ‘vizinhança’ não apenas geográfica, mas também um trânsito intenso e diário entre casas, próximas fisicamente e também afetivamente, ‘um sangue só’, constituindo assim uma mesma ‘família’. (Carneiro 2014: 464)

Pelo lado da Ilha do Massangano, entre as águas e no meio do sertão, desde então, ou ainda “desde sempre”, o “povo de Celestina” habita essa pequena ilha que faz parte do complexo do bioma da caatinga⁴. Situada no Rio São Francisco no trecho que separa os estados da Bahia e de Pernambuco, a Ilha do Massangano está a cerca de vinte quilômetros de distância das cidades de Petrolina, que é sua cidade sede, e de Juazeiro – cidade esta que até a década de 1960 foi o principal porto de escoamento do leva e traz de mercadorias da até então intensa rota de navegação que ia de Januária, em Minas Gerais, a Juazeiro da Bahia. “A carreira grande”, conforme essa rota foi nomeada, por muito tempo foi responsável por conectar as regiões do Sudeste e do Nordeste brasileiro. Diante disso, o rio São Francisco passou a ser conhecido como o “Rio da Integração Nacional” (cf. Neves 1988).

O povo e seus povoamentos: gente, almas e caboclos.

Neste tempo “de primeiro”, enquanto as mulheres ficavam em terra para cuidar dos filhos, das casas e das plantações, boa parte dos homens da ilha ocupava-se com os ofícios das águas: além de pescadores, foram também exímios “remeiros” ou “moços” de convés, contramestres, comissários, práticos (pilotos) ou mestres, comandantes, entre outros. Percorriam o trecho de águas nas ‘barcas de figura’ – famosas pelas “carrancas” que ostentavam em sua proa – ou em embarcações mais recentes, introduzidas pelos sergipanos: os também famosos “vapores” do Rio São Francisco, cuja sobrevida foi abreviada pela construção (não apenas da Barragem, mas) das rodovias que conectaram o sertão às capitais litorâneas Recife e Salvador, mudando de vez o eixo do sistema de transporte local das águas para a terra. Tanto numa quanto noutra, além de matérias-primas e manufaturados,

4 É difícil precisar a quantidade de ilhas que há ao longo do leito do Rio São Francisco. O levantamento mais abrangente catalogou cerca de 334 ilhas, mas esse número varia bastante. A dificuldade está, justamente, porque as ilhas mudam ao longo do tempo, ora se agregando a outras, ora simplesmente desaparecendo em meio a eventuais cheias (Ferraz & Ferraz Barbosa 2015: 41-42).

essas embarcações também movimentavam de um lado a outro, causos, religiosidades, rezas, sambas e cantigas de toda sorte – de benditos a pontos de caboclo⁵.

Em certo sentido, a força da correnteza das águas arrastou não somente as embarcações e seus conteúdos, mas também os próprios “caboclos” que hoje povoam a Ilha. A correnteza, além de batizar a Ilha do Massangano em seu nome antigo (Ilha do Rodeadouro, por conta da força das águas que a rodeiam), foi também o que a pariu: a força da correnteza separou a ilha de sua porção continental, circunscrevendo sua terra. E é na terra, a salvo das águas, onde estão os caminhos por onde andam não apenas sua gente, mas também as “almas” e alguns “caboclos”. Assim, a Ilha do Massangano foi continuamente povoada não apenas por “gente”, mas também por outras qualidades de seres que, conforme gostam de dizer, “existem” e estão “por aí”. Desses ‘estados de existência’, recupero fundamentalmente dois: por um lado aqueles que são apresentados como algo que já foi vivo e que morreu, desprendendo-se de seu corpo físico *as almas*; e por outro lado *os caboclos*, como aqueles que não são exatamente ‘mortos’ porque a vida nunca lhes foi um necessário ponto de partida.

Em tempo, é preciso dizer que na Ilha do Massangano a vida nem sempre é colocada em oposição à morte. Muitas vezes, a “alma” de um parente morto, aparece “em vida” com o propósito de lhes dar algum recado – geralmente a cobrança da obrigação com algum santo ou caboclo que, enquanto vivo, não foi capaz de cumprir. Foi “em vida”, por exemplo, que o pai de uma amiga, veio até uma parenta sua para que passasse um recado para filha: o de nunca deixar de fazer sua festa de Cosme e Damião. Também “em vida” foi que a filha de um renomado “caboqueiro”⁶ da Ilha veio ao tio para que avisasse ao pai que parasse de chorar sua morte. Tanto um quanto a outra vieram “em vida” porque não ‘em sonho’ ou em ‘sono’ – de modo que pudessem ser vistos mesmo em estado de vigília. Em outra ocasião, outro amigo, contava-me de seu espanto ao deparar-se com “a mulher do balaio na cabeça” que a cada passo que dava crescia mais um pouco. Antes de correr dali, não deixou de alertar o amigo que caminhava com ele: “corre que aquilo ali não é vivo não!”.

Nesses sentidos, a “vida” é acionada antes como uma qualidade do que como um estado discreto descontínuo à morte – há vida no mundo dos mortos, muito embora isso não implique dizer, obviamente, que ser vivo é o mesmo que ser morto. A vida, tal como percebi na Ilha do Massangano, não se opõe necessariamente à morte, mas àquilo que não pode ser visto – já que muitas vezes até mesmo a morte precisa de alguma consistência. No limite, a impressão que se tem é que o exercício de qualificação de determinado ser num estado ou noutro (se vivo ou morto) é relativo ao plano de existência ao qual determinado ser pertence – isto é, no limite, sempre se é vivo no mundo onde se vive. Em todo caso, vivos ou mortos, ainda que não os vejamos, seguem presentes na Ilha do Massangano, já que não se duvida que “almas” e “caboclos” existam e estejam “por aí”, povoando no invisível do mundo, a terra que se habita.

5 Para maiores detalhes sobre o trânsito nesse trecho do Rio São Francisco e a trajetória em especial do Samba de Véio, um samba de coco comum a essas localidades ribeirinhas vizinhas, ver o livro “O Samba é fogo: o povo e a força do Samba de Véio da Ilha do Massangano” (Nobrega 2017), fruto de minha dissertação de mestrado pelo PPGAS da UFF.

6 “Caboqueiro” é o termo recorrente para se referirem àqueles que lidam com os caboclos. Os termos “caboqueiros” e “médiums” (ou mais comumente, na flexão de gênero feminina: “medias”) podem coincidir, mas não são a mesma coisa, já que médium pressupõe a capacidade de alguém “pegar caboclo”, enquanto “caboqueiro” pode ser simplesmente aquele que frequentemente está lidando com tais entidades, sem a necessidade de incorporá-las.

Entretanto, tal convivência – entre “almas”, “caboclos” e “gente” – num mesmo ‘espaço’ nem sempre é ou foi harmoniosa. Dessa forma, para fins desse artigo, trarei à análise, por um lado, algumas considerações sobre as apreensões nativas sobre aquilo que chamei de ‘espaço’ e que eles chamam de “terra” (e suas variantes), e, por outro lado, percorrerei dois modos de religiosidades que os habitantes da Ilha do Massangano mobilizam a fim de lidarem com tais povoamentos: as “giras de caboclo” e a “Alimentação das Almas”.

A água e a terra

De modo geral, entre os habitantes da Ilha do Massangano há uma apreensão de que não apenas as pessoas, mas também o lugar “caminha” – e por, pelo menos, duas razões. Primeiro, porque o caminho é feito pelo próprio caminhar e ao se mudar os pontos de referências – em geral as casas –, mudam com eles os caminhos; e segundo porque o próprio lugar também se desloca sobre si mesmo. Certa vez uma amiga me disse quando contemplávamos juntas o rio: “repare como encaixa direitinho uma na outra”. Apontava para o desenho das margens ao redor: com alguma imaginação se podia facilmente ver que a Ilha do Massangano, a sua ilha vizinha e a porção continental da “banda do Pernambuco” formavam “uma terra só”. Em oposição à “terra firme”, a ilha, pois, anda – arrastada pela força das correntezas do rio: ela que já esteve aqui e acolá, as vezes boa parte dela, inclusive, desaparecia – submergida pelas constantes cheias do rio, frequentes até a década de 1970, marco da construção da Barragem de Sobradinho.

A água circunscreve o território da ilha tanto quanto a constitui – e não apenas seu território, mas também a própria terra: desconfiam de sua consistência, já que a terra afunda, muda de contorno e de lugar. Por outro lado, confiam na relação entre terra e água. Em terra, se orientam pelo sentido das águas: onde o rio começa está “o rio de cima”, assim como onde ele termina está o “rio de baixo”; tudo que estiver à direita além rio é a “banda da Bahia” e tudo que estiver à sua esquerda é a “banda do Pernambuco”. No tempo das cheias, quando parte da terra submergia, aqueles que ficavam se “retiravam” para o “alto” da ilha, na parte do “rio de cima”, onde a terra resiste e permanece, onde a despeito das águas se sustenta os caminhos.

Ana Luiza Martins Costa (2013), no livro “Uma Retirada Insólita” descreveu os modos como um grupo de camponeses ribeirinhos do Rio São Francisco, numa comunidade não muito longe da Ilha do Massangano, se organizou para enfrentar uma situação que a autora chamou de “insólita”: a subida definitiva das águas do rio ocasionada pela construção da Barragem de Sobradinho, que transformou o lugar onde viviam num grande e imenso lago, o maior lago artificial da América Latina. Nessa ocasião, os ribeirinhos com os quais ela trabalhou tiveram que “se retirar” da área de vazante para se realocar numa área de caatinga – para onde foram destinados pelos técnicos da Companhia Hidrelétrica do Vale do Rio São Francisco (CHESF). Ao pensar o que chama de “modelo particular de retirada”, a autora descreve como as oposições nativas entre os eixos vazante/caatinga e vida/morte se articulam. Segundo ela, para eles, “enquanto a vazante era baixa e molhada, associada à vida e à fertilidade, a caatinga era alta e seca, associada à morte e à esterilidade” (Martins Costa 2013: 50).

Algo semelhante se passa na Ilha do Massangano. Como gostam de dizer, ali, a vida se faz no meio do rio. É sempre com alegria que lembram da época das enchentes, em especial a de 1979, quando o rio cobriu boa parte da ilha: o peixe era farto e à mão, e o restante dos mantimentos literalmente “caía do céu”, trazidos de helicóptero. Mais do que isso, podiam viver todos juntos improvisados num mesmo barracão, abrigados no “alto”, na parte do “rio de cima”, onde a terra nunca alagava. Não era a abundância de água, mas, ao contrário, a falta dela que os aproximava da morte.

Nas terras do alto e “de cima” está o “cemitério dos anjinhos”. Quanto aos adultos, preferem enterrá-los fora da Ilha, em “terra-firme”, do outro lado do rio, separado pelas águas, lá no “sem fim” da caatinga “braba”, a uma boa distância de suas antigas moradas. Fazendo isso, se poupam das visitas inesperadas de seus parentes idos; poupam também a si mesmos de, uma vez mortos, darem às suas almas a liberdade de seguirem novos rumos. Entretanto, o cálculo da boa distância que deve separar as terras das águas é um tanto variável. Ele varia conforme o desejo de proximidade com certa qualidade de ‘mortos’. Dessa forma, nem sempre a terra que cobre o cemitério é a mais seca. Nas visitas ao cemitério no dia de finados, é comum que os parentes levem consigo uma ou mais garrafas de água para que possam molhar a cova de seus entes falecidos. Explicaram que assim faziam para matar a sede e a saudade dos há tempos idos, já tão distantes das águas e da vida.

Assim, ora aparecendo como oposição, ora numa relação de complementaridade, o eixo terra-água articula as relações postas na ilha e contém diversos outros eixos que aparecerão ao longo desse texto, como ilha/terra-firme; cheias/secas; baixo/alto; vazante/caatinga; vida/morte.

Terra para as “Almas”

É também no “alto” e “em cima” que estão a salvo das águas certas encruzilhadas, aquelas que durante o período da Quaresma levam o nome de “estações”. Elas sinalizam uma “cruz de caminhos” onde é maior a probabilidade de que “almas” e pessoas se encontrem. As almas me foram apresentadas como algo que já foi vivo e que morreu, desprendendo-se de seu corpo físico. Alma pode ser tanto “almas”, quanto “as Santas Almas”, cuja distinção é difícil de capturar. A princípio, elas designam ao mesmo tempo (i) uma qualidade “fina” do santo (“a” Santas Almas), cuja imagem está representada por um único desgastado quadro pendurado na parede da casa de quem foi o mais importante chefe dos Penitentes da Ilha e (ii) um bando: as almas do purgatório, dos necessitados, do cemitério etc. Pode também referir-se a uma alma individual “a alma de fulano”⁷.

Para lidar com tal povoamento e com essas diversas qualidades de almas, há todo um sistema ritual que é acionado tanto na Ilha do Massangano quanto na região.⁸ A saber: no

7 Contudo, trata-se de uma formulação pouco comum. Em geral, quando há uma individuação, no caso de um “parente morto”, por exemplo, ele não é pensado como uma alma, mas como um espírito, o “espírito de fulano”.

8 Há Alimentação de Almas e Penitência em diversos outros trechos ao longo da Região do Rio São Francisco, em especial na sua porção média, não sendo, pois, uma exclusividade da Ilha do Massangano. Para uma descrição dos efeitos da Alimentação nas terras altas do alto sertão Baiano, posição relativa ao curso do rio São Francisco e ao relevo baiano, ver a tese de Carolina Souza Pedreira (2015).

caso das mulheres, o cordão das Alimentadeiras de Almas; e, no caso dos homens, o cordão dos Penitentes. Ambos, Alimentadeiras e Penitentes, se ocupam em cuidar das almas necessitadas. Há diferenças substanciais entre um grupo e outro. Apesar da diferença que chama mais atenção ser a de que na Penitência são admitidos apenas homens iniciados e em idade adulta e que, uma vez no cordão, o penitente deve pelo período mínimo de sete anos “se cortar”, reproduzindo em seus corpos o sofrimento de Jesus, a distinção que mais me interessa aqui é aquela que reserva ao domínio das mulheres (ainda que os homens possam participar) do cumprimento do percurso das estações – isto é, de seu vínculo com a terra.

As estações são marcações espaciais relativamente fixas, tracejadas pelo caminhar cotidiano daquelas que compõem o cordão das “Alimentadeiras de Almas”. Esse grupo de mulheres e crianças, ao modo de uma *Via Crucis* e à imagem e semelhança das próprias almas, saem pela ilha durante todas as segundas, quartas e sextas-feiras da Quaresma envoltas em panos brancos amarrados na cintura por um cordão de São Francisco. Carregam consigo um “madeiro” (isto é, uma cruz de madeira) e uma matraca, cujo forte estalo tem a função de marcar a parada nas estações, alertando as almas de sua chegada. Ali elas acendem velas, tiram os “pais-nossos” e rezam os “benditos”, a fim de dar o “de comer” a toda sorte de almas – das Santas Almas Benditas às condenadas.

Ainda que conscientes da natureza errática que é própria do caminhar – já que não apenas os trajetos, mas também, como procurei demonstrar, na ilha a própria terra também anda – para aqueles que lidam com as almas, os locais das estações nunca mudam. Isso porque a estação é um ponto de passagem calculado a partir do cruzamento dos vetores de orientação da caminhada entre uma casa e outra, em especial entre as casas daqueles que mais comumente se relacionam com as “almas”, no caso, as Alimentadeiras de Almas. Embora frequentemente deslocada, a estação continua sendo a mesma e conhecida “estação de fulana”. Muitas vezes, inclusive, é a própria casa - “a casa de fulana” - que assume o lugar de uma estação, passando ela mesma a constar na conta das sete a serem percorridas no dia. É o caso de quando uma casa oferece “café” aos Penitentes e às Alimentadeiras, tanto em retribuição ao alimento-reza que oferecem às almas, quanto para o pagamento de alguma promessa feita às Santas Almas. Ali, a casa ela mesma passa a ser “santa”, se configurando como uma estação, isto é, como um território de passagem entre um mundo e outro.

Dessa forma, importa aqui alcançar os sentidos (desde um ponto de vista, digamos, topológico) produzidos pelos encontros, no ‘percurso’ entre uma casa e outra, entre gente, “almas” e/ou mesmo “caboclos”. Isto é, importa investigar em que medida o cruzamento de “becos” na Ilha também se configura como um cruzamento de entre mundos. Para isso, me inspiro no trabalho de José Carlos Gomes dos Anjos (2006), quando descreveu como foi acionada certa cosmopolítica afro-brasileira na ocasião do desalojo de uma vila para construção de uma avenida na cidade de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul. Ali, o autor descreveu a encruzilhada como um ‘território de linha cruzada’. Recupero dele sobretudo, na coincidência entre seu campo e o meu, a noção êmica de encruzilhada enquanto um conceito que “muito além de uma simples metáfora entre a vida e os caminhos, temos, creio eu, um pensamento que faz da vida um território” (Gomes dos Anjos 2006: 19). Ou ainda, quando propõe a encruzilhada como alternativa ao modelo hegemônico de sincretismo, de relação

entre diferenças, já que ela aparece “como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidade” (idem, 21).

Assim, se durante a Quaresma esses encontros entre um mundo e outro são procurados, no decorrer do ano algo diferente se passa. Após o alvorecer do sábado de aleluia, no encerrar da Quaresma, as almas devem voltar para o lugar de onde vieram: quando em terra firme ao sem-fim da caatinga braba, quando na ilha às encruzilhadas. Na Ilha, aqueles que mais comumente se relacionam com tais entes, dispõem de um mapa claro de onde se deve ou não passar, de modo a evitar – ou buscar – tais encontros. Para viver, os habitantes de Ilha do Massangano mobilizam uma certa ‘cartografia espiritual’ – para usar um termo de Vânia Cardoso recuperado na etnografia de Bianca Arruda Soares (2004 *apud* 2014) para pensar a articulação entre entidades e seus povoamentos no contexto dos terreiros de Candomblé do município de Belmonte na Bahia – do espaço na composição de seus trajetos cotidianos.

Água para “Caboclos”

Enquanto as almas são remetidas ao sem fim da caatinga braba, aqueles que vivem na Ilha do Massangano tomam os caboclos como seres mais afeitos às águas. “A *corrente* aqui é forte, menina”, disse a mim certa vez Dona Amélia, que foi “cabeceira de mesa”⁹ de uma das mais importantes casas de caboclo na Ilha. Explicou-me que isso se devia ao fato de viverem no “meio do rio”, onde a *correnteza* é mais forte. Noutra ocasião, outra amiga me disse que “a força” que decorre das águas povoa de caboclos tanto a ilha, quanto a própria pessoa: “tem o caboclo mais forte aquele que vive na travessia”, isto é, aquele que está continuamente sobre as águas. Quando a vazão do rio ainda permitia, o dono da casa de caboclo com mais prestígio na Ilha, Seu Berto Barrinha¹⁰, fazia sua famosa e saudosa Festa da Marujada – momento em que caboqueiras e caboqueiros saíam rio acima e abaixo em cima de barcos, “arrodeando a ilha”. Sobre as águas se encaboclavam em cascata, um atrás do outro, e ali se faziam “finos”, no dizer. A fineza, justamente, se media pela quantidade de caboclos que recebiam, e pela destreza com que se mantinham de pé sem afundar sobre seus pacotes.

Com frequência traçam uma correspondência entre a “*corrente das águas*”, da linha dos caboclos, e a *correnteza* das águas que circunda a ilha, de modo que muitas vezes *corrente* e *correnteza* aparecem em suas falas com significados próximos. Mas há outras correntes, que não a das águas. Estando “por aí”, os “caboclos” habitam as águas, mas não apenas: eles também estão na terra. Ao lado da corrente das águas, concorre em força na ilha a corrente “dos índios” ou “das matas” cujos caboclos, ou guias como também são chamados, são profundos conhecedores dos segredos da caatinga – domínio colocado por eles em oposição às terras “de vazante”, como o lugar onde vivem.

9 “Cabeceira de mesa” é a função de maior prestígio dentro de uma casa de caboclo, seguindo-se, obviamente, a posição do “dono” ou “chefe” da casa. A função é reservada àqueles que sabem ler e escrever, já que sua tarefa consiste exatamente em anotar os nomes, receitas e recados na comunicação entre caboclos e caboqueiros.

10 Seu Bartolomeu Nascimento, ex-piloto de embarcação e dono de casa de caboclo, enquanto vivo e com saúde não poupava esforços e dinheiro na realização de giras e festas de caboclos (e não apenas de caboclos). Foi o caso das festas da Marujada, mas também a da Cabocla Joana D’Arc, uma índia guerreira cuja beleza da festa é sempre lembrada por aqueles que puderam desfrutá-la.

Quando fora do plano da morada de suas “aldeias celestiais”, o mundo onde habitam os caboclos é a própria ilha. “Caboqueiros” e “caboclos” por conviverem num mesmo espaço, contam causos entre si, fazem e recomendam visitas, observam-se em suas rotas cotidianas, demandam cuidados. É o caso, por exemplo, de Dona Amélia quando percorria a ilha até “os caboclos” a fim de achar remédio para suas vistas “anuviadas”. Mas não o fez apenas por isso. Emocionou-se ao encontrar-se com o “cosminho” Cormira, que há tempos não via, de sua prima Corina. Conhecem os caboclos de seus parentes, como se parentes fossem: pedem com reverência a benção aos pretos velhos, como sempre fazem aos mais velhos, e dão, em contrapartida e em tom de chacota, a bênção aos cosminhos, tal como tratam as crianças. “Caboqueiras” ou “médias”, como gostam de dizer, não vão a uma gira apenas por um desejo de trabalhar, mas também para “vadiar”, “brincar” ou “pisar no outro”¹¹ na companhia dos caboclos – especialmente com o caboclo dos outros.

Ainda que os caboclos estejam “por aí”, o cuidado com os caboclos é familiar e se passa em casa: seja na “casa de caboclo”, ou em suas próprias casas – que quase sempre coincidem ou são vizinhas. Na Ilha do Massangano, onde já houve quatro ou mais casas de caboclos, há atualmente apenas duas que funcionam intermitentemente. Duas das antigas casas já desativadas pertenceram a dois irmãos do “povo dos Barrinha”. Enquanto uma das casas concentrava-se no trabalho de cura, a outra se dedicava a ser um espaço de convivência com os caboclos – sendo esta distinção apenas uma questão de ênfase e não de natureza. No tempo auge das giras, além das festas em datas específicas, havia sessões na Ilha impreterivelmente em todas as segundas, quartas e sextas-feiras de cada mês.

Com exceção de uma casa onde se “batia couro” – isto é onde se admitia o trabalho com a linha do “esquerdo” ou, simplesmente, com “o candomblé” –, na Ilha do Massangano tradicionalmente só se trabalha com a “linha branca”. Chamadas de sessões de “Mesa Branca”, na ilha, não cansam de repetir, trabalha-se “apenas para o bem” e com Jesus Cristo “sempre na frente”. Ainda que frequentemente Mesa Branca designe um braço do espiritismo kardecista – no qual médiuns reúnem-se em volta de uma mesa coberta por panos brancos onde o consulente deita-se a fim de ser curado por guias espirituais –, na Ilha do Massangano isso não parece fazer muita diferença. Nas casas de caboclo, ao lado de onde fica a mesa, há um salão onde propriamente “brincam caboclo”: sem tambores e com palmas, é o guia do dono da casa quem comanda a sessão na qual, ponto a ponto, “caboqueiros” “pegam” seus caboclos até o momento da chegada dos “cosminhos”, os caboclos crianças, que sempre encerram os trabalhos.

A presença dos caboclos na ilha – seja na água ou na terra – remonta à mesma época de sua habitação: desde sempre, porque sempre foi assim. Para Chica de Félix, uma amiga de lá, há tantos “caboclos” e “almas” por ali pelo fato da Ilha já ter sido terra de “índio brabo” e de “negro fugido”. Em outra ocasião, uma amiga contou-me que ao trabalharem numa das terras das pontas da Ilha, sua mãe e demais presentes surpreenderam-se ao se depararem com uma porção de crânios enterrados. Enterrar gente assim, em qualquer lugar, só podia ser coisa de índio, concluíram.

Na Ilha - e ao que parece em parte do sertão nordestino (cf. Sigaud 1978) -, um dos sentidos do termo “caboclo” equivale ao de “índio”. O atributo “brabo” que em geral acom-

11 O termo “pisar no outro” também está presente no Jarê da Chapada Diamantina (não tão longe dali). Segundo a excelente etnografia de Gabriel Banaggia (2015), o termo refere-se à astúcia dos ‘aparelhos’ caminharem sem se queimar sobre as brasas das fogueiras sempre acesas nos dias de giras.

panha o termo indígena “caboclo” – “caboclo brabo”, no dizer – é indício, pois, menos do ideal romântico do “índio puro” e mais do sentido de uma “brabeza” que lhe é inerente. Certa vez uma amiga brincou dizendo que Ilha é terra de “caboclo brabo”, como eles próprios também são. Muito embora, ponderou, sejam eles próprios mais “mansos” porque, já menos índios, deixaram de viver em guerra. Mas não somente. Quando minha amiga “caboqueira” se disse, ainda que em parte e em tom de piada, “cabocla”, não se referia apenas à sua dimensão indígena, mas também a outras composições de sua mistura. Certa vez, numa de nossas conversas de final de tarde, a mãe dessa amiga apontava para duas de suas netas: uma negra e outra branca. Achando aquilo curioso, a velha senhora concluiu por fim que tanto fazia, “a gente é tudo uma coisa só mesmo”, que ali “até os brancos são pretos”. A unidade contida em ser “um só” não dispensa, pois, suas variações. De modo semelhante, penso que a “brabeza” indígena, tal como pensada ali, não consiste propriamente numa rebelião contra uma mistura (com o branco colonizador ou com o negro escravizado), mas contra uma ideia de fusão: são misturados, mas permanecem em alguma medida com seus lados índios e negros.

Ao fazerem isso se aproximam daquilo que Márcio Goldman (2016) chamou de ‘contramestiçagem’ ou ‘relação afroindígena’ em oposição às imagens da mistura acionadas pelas teorias da mestiçagem por um lado, e do sincretismo por outro. E aqui eu o cito:

Não, claro, no sentido de uma recusa da mistura em nome de uma pureza qualquer, mas no da abertura para seu caráter analógico, não binário ou digital, e para o elemento de indeterminação que qualquer processo de mistura comporta. “Contra” no sentido clastreano de uma recusa ativa do Um e de uma afirmação do Dois. (Goldman 2016: 9)

Assim, ainda segundo o autor, tais relações não pressupõem que o produto da mistura seja ou um todo homogêneo, ou fragmentos purificados de partes, o que implica que surge daí aquilo que ele chamou, ainda que provisoriamente de ‘modulação da diversidade’, isto é, “um processo de variação contínua no qual na coexistência de elementos diferentes pode haver um nível em que eles efetivamente se combinam, mas também níveis em que permanecem de algum modo distintos” (Goldman 2016: 3). Penso que o termo “caboclo” e suas variações de sentido são uma boa imagem de tais modulações que o autor indica.

O termo caboclo, como pontuou Véronique Boyer (1998) ao pensar o contexto da pajelança paraense, assinala um signo polissêmico: num polo reside sua dimensão ‘humana’, e no outro a sua dimensão ‘invisível’ - a das ‘entidades’. No contexto da Ilha do Massangano, tal polarização não faz sentido uma vez que nem sempre os caboclos, digamos, ‘não humanos’, são ‘invisíveis’, dispondo, pois, de alguma consistência. É o caso, por exemplo, de quando a água era muita e a correnteza era forte, e uma sereia era com frequência vista “em vida” numa pedra grande das corredeiras da ilha onde ela habitava.

Ainda segundo Boyer, o polo da humanidade indica uma categoria relacional, que quase sempre é de acusação – é caboclo aquele que está sempre mais ao interior; enquanto o polo ‘invisível’ aparece como um operador de expressão de diferenças: “[nele] formou-se um conjunto único, cuja coesão não é necessariamente harmônica, onde podem expressar-se as diferenças culturais, sociais e geográficas” (Boyer 1998: 48). É esse sentido último, o da polissemia cabocla enquanto operadora de diferenças, que quero recuperar para pensar o contexto da Ilha do Massangano. Lá, ir “aos caboclos” é encontrar-se com uma

infinidade de seres, e “caboclo” é tudo aquilo que se apresenta enquanto tal: sejam eles mesmos, índios bravos, vaqueiros, sereias, cosminhos, pretos-velhos e toda sorte de guias espirituais – desde que trabalhem para o bem.

Dito isto, a minha insistente pergunta “caboclo é um morto?” ou “caboclo é um tipo de alma?” nunca fez muito sentido para aqueles que costumam “caminhar para os caboclos”. Para eles, os caboclos não são exatamente ‘mortos’ porque, como já vimos, a vida nunca lhes foi um necessário ponto de partida. Enquanto que, por um lado, os caboclos-boiadeiros já foram vaqueiros vivos, por outro lado, as sereias até onde se sabe sempre foram sereias. A diferença entre um e outro passa menos pela vida ou pela falta dela e mais pelo plano de consistência no qual a vida se desenrola. Isto é, ao passo que o boiadeiro está mais próximo das matas e da caatinga, a sereia é um ser que habita as águas e suas pedras. Há ainda, aquelas qualidades de caboclo que são ao mesmo tempo “das matas” e “das águas” – como é o caso da “caboclinha coroada do rio”, umas das guias de uma amiga “caboqueira fina” da Ilha, que é a um só tempo índia e do rio.

É preciso sublinhar que ainda que a relação estabelecida entre os caboclos e seus mundos esteja em força ligada às águas. A terra, entretanto, não deve ser excluída dessa equação. Como procurei argumentar, água e terra estão intimamente interligadas: compõem-se, arrastam-se, contêm-se. Nesse sentido, a correnteza só existe porque se faz sentir em terra. Assim, a “corrente dos caboclos” acompanha em força a correnteza das águas que circunda a terra.

Mas hoje o rio, no dizer, “é só croa e pedra”. Por estar à montante da Ilha, a barragem não a inundou. Ao contrário, hoje ela está mais à deriva do que nunca. No tempo das fartas correntezas, não era raro deparar-se com as sereias que moravam nas pedras que margeiam suas terras. Ali viam “em vida” uma linda mulher de cabelos longos, metade gente, metade peixe. Entretanto, hoje em dia já não se vê mais. Sem correnteza não há força, e sem força há menos caboclos no mundo de cá. Minha suspeita é que com o afastamento sistemático das águas, seu espaço passou a movimentar-se menos: a terra parou de andar, a correnteza minguou, cessaram-se as cheias e tudo é estiagem.

O fim do mundo de um mundo que não tem fim: a afetação da Barragem

Assim, se é verdade que ali as relações entre gente-almas-caboclos são orientadas em grande medida pela passagem entre um mundo e outro, cuja consistência é dada pela relação terra-rio, o que acontece então quando esses territórios de passagens são ‘desviados’, ‘transpostos’, ‘soterrados’ ou ‘barrados’. Em outras palavras, em que medida a construção da Barragem de Sobradinho afetou a relações entre os mundos dos “caboclos”, “almas” e suas gentes?

Construída para regular o sistema de vazantes do rio e viabilizar o agronegócio de fruticultura de irrigação na região, a construção e implementação da Barragem de Sobradinho freou a força da correnteza das águas ao passo que acelerou seu assoreamento. A vazão do rio, que na época dos debates pela implementação da transposição rio São Francisco – cujo primeiro ponto está a menos de 200km de Petrolina, na cidade de Cabro-

bó-PE -, argumentava-se que tomariam apenas algo entre o mínimo de 26m³ e o máximo de 126m³ de água, o que não afetaria em nada o Rio, uma vez que existia o pressuposto de que há uma vazão “segura e firme” desde Sobradinho de 1800m³. Hoje a vazão daquele trecho beira os 900 m³/s, no prognóstico mais otimista. Trata-se de uma vazão tímida uma vez que hoje em dia a Barragem libera cerca de 50% do total (sub)estimado na época.

Para aqueles que vivem na Ilha do Massangano, tais números se traduzem em menos água e com menos força – isto é, em menos correnteza. Ainda que os mais experientes nos ofícios das águas afirmem que já viram o rio tão seco quanto agora, concordam que o rio hoje é outro. Trata-se de uma espécie de ilusão de ótica, concluem. Seu assoreamento fez emergir a terra do fundo do leito do rio em direção a sua superfície, espalhando sua pouca água pelas beiradas. Dessa forma, tem-se a impressão de um rio cheio, quando o que de fato acontece é que ele está raso, pouco profundo, sem correnteza ou corrente.

Diante da eminência de que o rio seque e das notícias de que ‘o maior lago artificial da América Latina’, o lago formado pela Barragem de Sobradinho, está no ‘volume morto’, uma senhora amiga minha vendo na pouca água as profecias que escutou dos antigos padres, atualizou o prognóstico que lhe fora dado: tudo, enfim, viraria sertão. Entretanto, penso que para eles não se trata propriamente do fim do mundo. Trata-se, talvez, do fim de um mundo tal qual o conheceram. Reelaboram em seus termos a famosa escatologia sertaneja cujo ‘sistema mítico ritual’, conhecido como messianismo, foi batizado por Cristina Pompa (2009) ao pensar o movimento “Pau de Colher”, passado no município de Casa Nova, no ano de 1938, a cerca de 70 km dali, como a ‘cultura do fim do mundo’.

Ao invés do fim do mundo, entretanto, reivindicam para si um “mundo simples”, como certa vez me disse outra amiga, bisneta de Celestina. Não querem para si o mundo estratificado, tal como pregado pela chegada do movimento da renovação carismática na ilha – movimento este liderado pelos também descendentes de Celestina. Prometendo ordenar, estratificar e separar mundos, os carismáticos procuram matar o que chamam de “a tradição dos mais velhos” e parir o novo: o *novo povo*, os “católicos de verdade”. Contra a legião de caboclos ou de almas, o católico deverá ser pobre de espírito, porque só deverá haver um - o espírito santo -; contra aqueles que fazem penitência, deve-se matar seus mortos, ou nas palavras deles, “deixar que os mortos enterrem seus mortos”.

Entretanto, durante a missa da trezena de Santo Antônio, santo padroeiro da ilha, a igreja esvaziava-se. Diante do sermão dos pregadores carismáticos, muitas das pessoas presentes na missa optaram por ficar do lado do mundo, fora da igreja, junto com os mortos. Resistiam na unidade da diferença: serão tudo ao mesmo tempo. Essa mesma amiga, bisneta de Celestina, reivindicava o poder de agir de acordo com a sua vontade: acenderá velas a quem desejar, como sempre fez. Contava-me que o mesmo tio seu que levou a bandeira de Santo Antônio é aquele que “pega” caboclo, que samba seu samba, que bebe sua cachaça, que reza penitência e que guia suas rodas de São Gonçalo.

Desde sempre ser “caboqueiro” ou mesmo “alimentadeira” ou “penitente”, nunca foi algo que confrontasse ou concorresse com a fé católica – e na ilha quase todos são católicos, devotos fiéis de seus santos domésticos, cuja devoção, e o próprio santo, herdaram de seus antepassados. Contra isso, ensinam os carismáticos, é preciso saber a quem se acende uma vela: se aos santos, aos caboclos, ou às almas. Contra isso, beatas-caboquei-

ras-alimentadeiras reivindicam a faculdade de ser tudo ao mesmo tempo. Não suportam isso que chamam de “discriminação”: “o que tem a ver uma coisa com a outra?”, insiste perplexa outra amiga beata-caboqueira-alimentadeira. A questão é que não há porque separarem tais mundos, porque ainda que caminhem juntos, pertencem a lados diferentes, coexistindo: segundo a formulação nativa, “uma coisa é uma coisa, outra coisa é outra coisa”. Lançam mão com frequência de tal formulação no sentido de exprimir uma ideia de diferença que corre ao lado e complementa a de “fazer-se um só”: enquanto uma expressa a ideia de similitude e de unidade, a outra persiste na diferença. Entretanto é uma diferença que comporta a coexistência de variações entre um ponto e outro, na qual ser “um” não “empata” ser também outro.

Referências

- BANAGGIA, Gabriel. 2015. *As forças do Jaré: Religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: Garamond.
- BOYER, Véronique. 1999. “O pajé e o caboclo: de homem a entidade”. *Mana*, 5 (1): 29-56.
- CARNEIRO, Ana. 2014. “Um caso, um povo, uma televisão: formas análogas”. *Mana* 20(3): 461-490.
- FERRAZ, Socorro & FERRAZ BARBOSA, Bartira. 2015. *Sertão: Fronteira do Medo*. Recife: Editora UFPE.
- GOLDMAN, Marcio. 2016. “Além da Identidade: antisincretismo e contramestiçagem no Brasil”. Conferência apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Unisinos, São Leopoldo, RS.
- GOMES DOS ANJOS, José Carlos. 2006. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora UFRGS/ Fundação Cultural Palmares.
- MARTINS COSTA, Ana Luiza. 2013. *Uma Retirada Insólita*. Coleção Território, Ambiente e Conflitos Sociais. No 4. IPPUR/UF RJ.
- NEVES, Zanoni. 1998. *Navegantes da Integração: os remeiros do Rio São Francisco*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- NÓBREGA, Marcia. 2017. *“O Samba é fogo”: O povo e a força do Samba de Véio da Ilha do Massangano*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens; SESC.
- PEDREIRA, Carolina de Souza. 2015. *Tecidos do Mundo: Almas, espíritos e caboclos em Andaraí, Bahia*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de Brasília.
- POMPA, Cristina. 2009. “Memórias do fim do mundo: o movimento de Pau de Colher”. *Revista USP*, 82 (2): 68-89.
- SIGAUD, Lygia. 1978. “A Morte do Caboclo: Um Exercício sobre Sistemas Classificatórios”. *Boletim do Museu Nacional*, 30 (Nova Série).

_____. 1988. “Efeitos sociais de grandes projetos hidrelétricos: as barragens de so-
bradinho e Machadinho”. In: *Impactos de Grandes Projetos Hidrelétricos e Nucleares. As-
pectos Econômicos, Tecnológicos, Ambientais e Sociais*. São Paulo : AIE/COPPE; Editora
Marco Zero.

SOARES, Bianca Arruda. 2014. *Os candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul
da Bahia*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro / Museu
Nacional.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

Conexões afroindígenas no jarê da Chapada Diamantina

Gabriel Banaggia

Doutor em Antropologia, Pós-doutorando PPGAS/MN – UFRJ

gbanaggia@gmail.com

Resumo

O jarê é uma religião de matriz africana existente somente na Chapada Diamantina (BA), e exemplifica um desenvolvimento paralelo ao dos *candomblés* litorâneos dos quais é aparentado, tendo sido elaborado por um conjunto de senhoras africanas, chamadas *nagôs*, que chegaram deliberadamente ou foram levadas escravizadas para a região. Esse conjunto estabeleceu uma prática primeva do jarê num compromisso com potências ligadas a indígenas que, apesar de não mais habitarem a região, continuavam sendo os donos legítimos daquela terra, ao contrário dos brancos que passaram a explorá-la na cata de pedras preciosas. Diferentemente do que aconteceu em tradições similares, entretanto, no jarê as forças indígenas se insinuaram de forma mais contundente, fazendo com que ele se transformasse levando todas as entidades cultuadas nas cerimônias a serem consideradas *caboclas*. Se os *caboclos* do jarê contemporâneo travam uma luta que é antes de tudo espiritual, seus efeitos em última instância envolvem uma retomada de territórios tanto existenciais como físicos, já que fez parte do compromisso estabelecido no passado o retorno das populações indígenas às terras que por direito são suas.

Palavras-chave: Jarê; religiões afro-brasileiras; sincretismo; cosmopolítica; afroindígena.

Abstract

Jarê is an African-based religion that exists only in the Chapada Diamantina, a region of steep cliffs, usually at the edge of a plateau, where diamond prospecting was abundant during the last two centuries. *Jarê* exemplifies a parallel development to the coastal *candomblés* to which it is akin, having been elaborated by a collective of African women, called *nagôs*, that either arrived there deliberately or were brought by force as slaves. This group established a primeval *jarê* practice in a compromise with potencies linked to indigenous peoples that, despite not inhabiting the region any longer, were still the rightful

owners of that land. The same could not be said about the white people that started to explore it in search of gemstones. Unlike what happened in similar traditions, however, in jarê the indigenous forces insinuated themselves in a more pointed way, transforming it to make all revered spirits to be considered mixed. If these entities called *caboclos* wage a fight that is first and foremost spiritual, its effects might involve a revival of territories both physical and existential, since it was part of the commitment to indigenous peoples that their lands would be reclaimed.

Keywords: *Jarê*, Afro-Brazilian religions; syncretism; cosmopolitics; afro-indigenous.

Caminhávamos há mais de uma hora subindo uma serra nas cercanias da cidade quando Dona Valdelice repentinamente estacou no meio da trilha. Seus olhos se demoraram na paisagem e em algo que muito provavelmente nenhuma das outras três pessoas que a acompanhávamos enxergava. Mais tarde, quando nos sentamos na lateral do caminho para descansar e comer algo, ela falava sobre o que tinha se passado e os motivos que ocasionaram sua visão. Concluiu dizendo: “Sou igual a um caboclo. Tenho capacidade”. A afirmação certamente ia além de seu temperamento e de sua compleição, reconhecida como de descendente indígena, mas sem deixar de passar por ambos. Nesse artigo procuro apresentar os diferentes significados dessa assertiva e delinear no que consiste essa capacidade.

Dona Valdelice cresceu no meio do jarê, uma religião de matriz africana existente somente na Chapada Diamantina, área serrana de clima semiárido localizada no centro do estado da Bahia, no Nordeste do Brasil, onde fiz trabalho de campo. A pesquisa que embasa esse texto se dedicou aos jarês de Lençóis, cidade de população majoritariamente negra¹ e considerada o berço do culto, tendo sido feita ao longo de quase 14 meses, sendo 12 deles contínuos². No campo de estudos sobre religião afro no Brasil, o jarê exemplifica um desenvolvimento paralelo ao dos candomblés litorâneos dos quais é aparentado, tendo sido elaborado por um conjunto de senhoras africanas, ou suas descendentes diretas, chamadas nagôs, que para lá ou se dirigiram deliberadamente ou foram levadas escravizadas.

O jarê, que pode ser considerado uma espécie de candomblé de caboclos³, envolve festas em que praticantes cantam, dançam e em geral permitem que as entidades das quais mais se aproximam se manifestem em seus corpos. Frequentemente há repastos, rituais ou não, e ocasionalmente sacrifícios animais, quando em ocasiões iniciáticas. As cerimônias têm duração variável, em torno de cinco a dez horas seguidas num único dia. Ocasionalmente podem ser repetidas em mais de um dia consecutivo, em geral dois ou três, ao contrário do que ocorria no passado, quando podia haver até nove dias seguidos de festividades. Ao longo de

1 O último censo indica como sendo negra quase 85% da população. Esse número é a soma das classificações de cor preta (2.123 habitantes) e parda (6.630) utilizadas pelo censo, como é prática tradicional nos estudos que lidam com desigualdades raciais no país e, de modo ainda mais importante, atendendo a uma reivindicação dos movimentos negros nacionais de modo a fortalecer a luta contra o racismo. A mesma pesquisa indica a existência de 1.417 recenseados de cor/raça branca, 148 amarela e 50 indígena (IBGE 2010).

2 Dessa pesquisa resultou minha tese de doutorado, posteriormente editada e lançada como livro (Bana-ggia 2013, 2015). Todas as informações etnográficas presentes neste artigo que não sejam acompanhadas de indicação de procedência derivam desse estudo.

3 Como o define a pesquisa pioneira de Ronaldo Senna (1998) que o trouxe ao conhecimento do público acadêmico.

cada celebração pessoas sensíveis à ação das entidades costumam chegar a receber até uma dezena delas por noite, no total podendo haver, nas casas com maior número de fiéis, até perto de uma centena de incorporações distintas numa única festa.

O jarê, diferentemente do candomblé, que surgiu no litoral do Brasil, se desenvolveu e se perpetuou exclusivamente na Chapada Diamantina. O povoamento não indígena dessa área interiorana teve início ainda no século XVII, mas os processos migratórios que mais marcaram a região aconteceram predominantemente no final do século XVIII e primeira metade do XIX, com a exploração de minério por meio do garimpo. A principal mercadoria dali extraída foi o diamante, que empresta seu nome à Chapada e marca uma divisão histórica dos municípios pertencentes à região conforme apresentassem ou não possibilidade de extração da pedra. As cidades mais antigas pertencem assim à região das lavras, no centro da Chapada Diamantina. O crescimento dos povoados no entorno se deu em função da necessidade de prover gêneros agrícolas às áreas de garimpo, bem como encontrar uma opção econômica viável nos períodos de intervalo entre os ciclos mineralógicos favoráveis, dando surgimento a uma zona propriamente agrícola na qual não havia cata do diamante.

O desenvolvimento histórico do jarê acompanhou esse mesmo sentido, sendo as cidades de Lençóis e Andaraí, nas lavras, consideradas o berço desta religião. Para essas cidades foi levado à força, no século XIX, grande contingente de mão-de-obra escrava, composta não só por gente africana trazida diretamente da costa como por sua descendência vinda de outras regiões do Brasil, dando origem em seguida a uma população local considerada largamente mestiça em função de afluxos de garimpeiros do interior do estado de Minas Gerais, região conhecida pela mineração aurífera, e da área do Recôncavo, no próprio estado da Bahia só que mais próxima do litoral. O fato de que o jarê se desenvolveu nas Lavras Diamantinas conecta sua história intrinsecamente à da região, marcada pela extração de pedras preciosas até bem recentemente. Buscando uma alternativa ao baixo rendimento econômico do diamante nos últimos anos, habitantes da cidade de Lençóis obtiveram sucesso em dirigir suas atividades para a prestação de serviços, no caso principalmente o ecoturismo. O casario da cidade foi tombado pelo patrimônio histórico nacional em 1973, e em 1985 foi decretada uma área de conservação na forma de um gigantesco Parque Nacional abrangendo a Serra do Sincorá, medida que serviu para frear a depredação natural que a área continuava a sofrer em função de um adventício garimpo altamente mecanizado que substituiu o garimpo tradicional feito artesanalmente. Além disso, ambas as formas de proteção contribuíram para colocar a região de uma vez por todas no mapa dos melhores destinos ecoturísticos do mundo (Brito 2005: 299).

Há na literatura registros a respeito da ocupação, mais duradoura ou mais transitória, de diferentes etnias indígenas no território que é hoje denominado de Chapada Diamantina, incluindo Mracás, Paiaias, Paiaiazes, Maracanasus, Cariris, Tapuias. Às línguas faladas pelas duas últimas etnias atribuem-se nomes próprios (em geral topônimos e nomes de espécies vegetais) muito comuns na região, como orobó, assuruá, jequié, cincurá, catulé, mucugê, entre outros. Enquanto a historiografia acadêmica mais tradicionalmente registra a chegada, durante a corrida do diamante, em um território inicialmente desocupado, abundam na história oral relatos de antecedentes indígenas, sendo prototípico o caso do parente índio que gostava de passar seu tempo isolado, longe da cidade, morando em tocas de garimpeiro em meio à mata (Pereira 1910: 69 nota **; Pereira 1937: 42-43; Tavares 1959: 17-20; Siqueira 1978: 37-43, 111; Bandeira 1995: 13, 15; Araújo, Neves & Senna 2002: 148 nota 64). É também plausível que se tenha mantido algum grau de autноми-

zação de práticas religiosas indígenas no interior do país em função dos movimentos de santidade que foram associados à missionarização dessas populações, já que suas características essenciais podem ser entrevistas sem dificuldade nas práticas, por exemplo, do catimbó e da jurema (Rabelo 1990: 25, 35).

O que se conta a respeito da presença indígena no surgimento do jarê, de qualquer modo e ao menos à primeira vista, tem a ver mais diretamente com entidades espirituais legadas pela população indígena ao ter deixado ou sido expulsa do território que habitavam. Se as cerimônias dos jarês de nagô, como é chamada essa forma primeva do culto, eram visitadas efetivamente por indígenas e seus espíritos ou somente pelos últimos é uma distinção que só não é menos feita do que uma interna à categoria dos seres sobrenaturais: não havia motivo para tentar saber se as entidades que chegavam às casas das nagôs eram espíritos de indígenas que haviam falecido ou espíritos aos quais essa população recorria. O fato é que esses seres, sempre chamados de “donos da terra”⁴, surgiam durante as celebrações das nagôs e exigiam participar das ocasiões rituais. Por considerarem sua presença, ainda que provavelmente incontornável, acima de tudo legítima, conta-se que as nagôs concordaram em criar um espaço de adoração do lado de fora de suas casas para receber as entidades indígenas nos terreiros durante as festas. Essa concessão foi também algo que acabou permitindo que uma gama maior de pessoas frequentasse as cerimônias, que inicialmente eram restritas às nagôs e sua descendência direta: no caso do jarê então seria possível dizer que o sincretismo afroindígena é algo que de certo modo não só precede como mesmo possibilita outras formas de contato.

Com o passar do tempo, o acolhimento das entidades indígenas deixou de ser provisório e elas passaram a ser recebidas no interior das próprias casas de culto, dando surgimento ao tipo de jarê que continua a ser realizado até hoje na Chapada. Os jarês que não eram mais só de nagôs efetivaram transformações tanto em sua ritualística quanto em sua cosmologia. Passaram a predominar cantigas em língua vernácula (com cada vez menos gente entendendo o que diziam os espíritos que “falavam cortado”, ou em “língua de nagô”, como por vezes se diz), ritmos de música e dança considerados mais acelerados, bem como momentos determinados destinados a práticas de cura. As entidades passaram a ser chamadas todas de modo quase indistinto de “caboclos”, ainda que sua divisão em conjuntos específicos (chamados de aldeias, povos ou forças) por vezes enfatize ou atenuie o caráter africano ou indígena de cada agrupamento. De todo modo, parece haver ao menos potencialmente uma espécie de ‘caboclarização’ (Senna 1998: 116; v. tmb. Rabelo 1990: 52; Pedreira 2015: 151, 178) de todas as entidades então cultuadas no jarê, que ganham acesso a (e passam a exibir) características típicas das entidades caboclas: puxam suas próprias cantigas e falam com as pessoas presentes. Isso não impede que elas sejam também dispostas em conjuntos distintos denominados por vários termos como linhas, forças, aldeias, povos ou linhagens.

As primeiras entidades desse tipo para quem se canta numa cerimônia fazem parte de um conjunto chamado de “caboclos de frente”, seres aos quais a designação “orixá” costuma também ser aplicada com maior frequência. Após as incorporações sequenciadas dos três caboclos de frente (Ogum, Iansã e Xangô), procede-se à visita das entidades pertencentes à “aldeia d’água”, numa fase cujo início é marcado por cantigas específicas

4 A expressão remete ao livro de Jocélio Teles dos Santos (1995) que analisa de modo minucioso os modos como essas entidades figuram nos candomblés litorâneos.

saudando os espíritos dos domínios aquáticos presentes na linhagem. Os espíritos ligados à aldeia d'água são quase invariavelmente vistos como bastante calmos e dóceis, em comparação tanto com os orixás de frente que lhes precederam quanto com os caboclos que imediatamente lhes sucedem na sequência e aos quais costumam ser postos em oposição. A chegada dos caboclos da “força da mata” marca uma das etapas mais movimentadas do jarê, não somente por contar com as entidades consideradas mais bravias e selvagens do culto como por ser também próximo a ela que costuma se dar a interrupção do fluxo habitual de incorporações, necessária à realização de iniciações rituais que são também ações terapêuticas. Os caboclos da força da mata, todos em geral vestindo tons de verde, costumam ser liderados por Sultão das Matas, ao qual se seguem incorporações das entidades Eru, Gentio, Índio (também chamado de Tupinambá) e Oxóssi – ou sua versão infantil, de nome Odé. A linhagem seguinte, dos “espíritos de luz”, costuma contar com entidades que se considera mais prováveis de terem sido no passado pessoas determinadas de quem parte da população atual descende, com a história de muitos deles remetendo à época da escravidão. A última linhagem que comparece a uma festa de jarê é a do “povo velho”, que costuma se vestir com roupas brancas e realizar um ritual específico junto aos tambores que não caberá ser aqui descrito.

Uma das principais qualidades dos caboclos de modo geral, e dos da força da mata em particular, é que eles são, como diz o povo do jarê, “debatentes”. Por esse termo se referem à propensão dessas entidades não só a conversarem quando se manifestam nos terreiros mas a serem destemidas e exaltadas sempre que necessário. Os caboclos são antes de tudo guerreiros, e sua existência envolve uma série contínua de embates contra as mais variadas forças. Tanto é que se diz frequentemente de uma pessoa cujos caboclos não se manifestam (já que ao menos em princípio toda gente tem caboclos próximos de si) que isso se dá por eles estarem ocupados demais travando guerras em seu benefício, seja em um plano de existência paralelo (a chamada aldeia de Aruanda, onde agora habitam), seja de forma invisível nesse mundo mesmo. Aruanda é um mundo associado às matas e às árvores onde certos caboclos habitam e que acaba por inibir sua capacidade de movimentação: por mais que sirva de substrato para as entidades sobreviverem, é sempre necessário que elas habitem por algum tempo corpos de seres humanos para que possam ser devidamente cultuadas e para que se movam de modo mais livre, fazendo com que sua força seja capaz de circular para atingir efeitos concretos no mundo.

Entre as muitas guerras que os caboclos travam em benefício dos seres humanos, uma delas é ocasionalmente elencada pelo povo de santo como responsável por desencadear todas as demais formas de sofrimento ao qual as pessoas hoje estão sujeitas: a luta pela retomada do território que a população indígena perdeu ao ser devastada durante a invasão europeia. Tendo sido dizimada e expulsa das terras que são suas por direito, essa população deixou para trás os espíritos que a protegiam, as almas de seus mortos e um território que continuamente evoca sua peleja e sua dor. Suas aflições ressoaram nas de outras posteriores que se desenrolaram nos mesmos locais, como a proveniente da escravidão de populações africanas e sua descendência. A visão de Dona Valdelice, mencionada no começo do texto, teve a ver com outra dessas situações, já que quando ela a experimentou passávamos próximo ao chamado Campo da Batalha, lugar onde no passado havia se dado um cerco armado à cidade de Lençóis e onde aconteceram diversas mortes⁵. Suas visões

5 Esse cerco sedimentou a fama de Horácio de Mattos, chamado de o último grande coronel do sertão,

tinham lugar em sua mente, ela explicava, e eram mais frequentes quando passava perto de algum local no qual haviam acontecido eventos dolorosos, como uma antiga senzala na qual pessoas escravizadas foram torturadas, para dar outro exemplo.

Em ocasiões particularmente dramáticas, Dona Valdelice comentava que chegava a ouvir gritos, tiros e o galope de cavalos, dizendo estar ciente de que vivenciava no presente, de maneira parcial, eventos que tinham deixado como que impressas no território marcas que ela via como espíritos – pessoas exatamente como nós, com a sutil diferença de que, por poucos centímetros, seus pés nunca tocavam o chão. Junto dos espíritos de pessoas falecidas, descrevia Dona Valdelice, ela também via espíritos que eram as entidades cultuadas no jarê: seres trajando roupas em geral brancas ou verdes. Esses outros espíritos podiam ser vistos por pessoas com determinado dom, que possuíam desde o nascimento, e que em seu caso pessoal ela equacionava justamente com o fato de ser “igual a um caboclo”, trazendo à tona uma espécie de reciprocidade entre ser composto por determinada força e ser capaz de percebê-la entrevista em outras partes da economia energética do jarê (Banaggia 2015: 276-277). A presença dos espíritos nesses locais reforçava como mesmo após a morte os caboclos continuavam lutando para que a fonte dessas tragédias fosse eliminada: para que novas mortes trágicas não acontecessem, especialmente as com derramamento de sangue.

Como afirmado anteriormente, o mundo espiritual onde os caboclos habitam lhes coloca uma série de obstáculos à ação no mundo dos humanos, motivo pelo qual precisam ser constantemente cultuados e incorporados pelas pessoas durante os jarês. Em Aruanda existe um impedimento ao caminhar ligeiro prezado pelos caboclos, tornando ainda mais importante sua manifestação corpórea tendo o povo de santo por veículo. É por meio dos humanos que os caboclos podem agir na direção da restituição da saúde e na recuperação de territórios perdidos, começando pelo estabelecimento de um território existencial específico no qual podem atuar. Os caboclos da chamada Força da Mata, uma das linhagens do jarê, são vistos como particularmente aptos a realizar curas e fazer sacrifícios para honrar e mobilizar as demais entidades presentes, aliando-se a Ogum como principal sacrificador nos terreiros de jarê.

O principal método de tratamento empreendido por chefes de terreiro envolve um sacrifício ritual durante um processo de iniciação. Idealmente, os chamados trabalhos de limpeza contam com a matança de um galináceo e os posteriores rituais de batizado com o oferecimento da vida de um animal de quatro patas, geralmente um caprino. Os animais sacrificados costumam ser do mesmo sexo da pessoa que se inicia, e se evita escolher, nos batizados, animais de pelagem muito escura. Também podem ser feitos sacrifícios para alimentação dos espíritos e como forma de homenagem aos caboclos, normalmente oferecendo-se frangos ou galos, acompanhando o sexo das entidades em questão. A matança é habitualmente responsabilidade de uma pessoa incorporada, normalmente a autoridade da casa, ou feita por auxiliares rituais do local sob orientação direta de uma entidade ma-

principalmente por sua participação em combates corporais e por ter sobrevivido a tiros praticamente à queima-roupa. Esses episódios o consagraram como possuindo proteção mística, “corpo fechado”, algo que se dizia igualmente de muitos de seus jagunços, acostumados a serem vistos levando ao peito patuás e correntes (Moraes 1963: 138, 178, 180 nota 13). Sua morte é vista pelos revolucionários de 1930 como decisiva na luta contra o coronelismo na Bahia (Moraes 1963: 103, 133, 166, 173-174, 176; Pang 1978: 216; Gonçalves 1984: 26).

nifestada. Estabelece-se uma conexão entre os animais a serem sacrificados e as pessoas em benefício de quem o ato será feito desde antes do dia de realização da cerimônia: elas ficam responsáveis por adquirir os animais e cuidar deles até o momento do trabalho, o que inclui, no caso dos bodes e carneiros, banhá-los no rio e aprontá-los para o ritual, por vezes adornando-os com fitas. Ao menos parcialmente, a prática de sacrifício envolve um esforço de convencimento dos animais, que revelam sua disposição – ou indisposição – a ceder suas vidas pelas pessoas que se iniciam por meio do seu comportamento nos dias que antecedem ao ritual, bem como durante a realização do mesmo. Animais bravios, que tentem fugir à captura, que emitam muitos sons ou se debatam ao serem contidos, são sinais de obstáculos adicionais ao trabalho vindouro, por mais que dificilmente venham a adiá-lo ou evitar o destino que lhes é reservado – embora haja histórias que testemunhem a exceção. Seres que, por outro lado, indiquem com seu comportamento que aceitam a sina de dar sua vida por outrem, sendo o exemplo prototípico o do animal que se dirige espontaneamente para o local onde será abatido, de forma dócil e como que resignada, dão prova da felicidade da iniciação, sendo encarados com grande consideração e reverência pelo povo do jarê.

Nem todo território que os caboclos buscam retomar é somente existencial, entretanto. A pouco mais de 20km de Lençóis entrando por uma estrada não asfaltada situa-se o povoado do Remanso, comunidade surgida de descendentes de quilombolas. O Remanso é ele próprio uma versão posterior de um primeiro enclave estabelecido na região, surgido da união de uma escrava fugida com um “índio”, ou “homem do mato”, que por lá habitava, segundo contam. Sobre habitantes do Remanso diz-se que cultivam o hábito de casar somente entre si, sendo invariável ouvir, quando se comenta em Lençóis a respeito da vila, o fato de que lá “são todos parentes”. O povo do Remanso, até por isso, é reconhecido também por ter a pele mais negra que a média da população da cidade de Lençóis. De modo algo irônico, parece que foi só no Remanso – que passou a existir em função da associação entre negros e indígenas – que as pessoas permaneceram “negras mesmo”, conforme se diz em Lençóis. Aqui, então, um agenciamento de mestiçagem inicial é que acaba possibilitando a preservação de uma forma étnica menos misturada, que possivelmente teria se perdido – como exemplifica a composição comparativamente mais parda da cidade de Lençóis.

Apesar de ter visitado o povoado, não fiz trabalho de campo no Remanso – também porque se dizia que lá não havia mais jarê após o falecimento de seu último pai-de-santo e líder comunitário e a consequente expansão de igrejas evangélicas no local, quadro que parece estar novamente se revertendo, com cerimônias de jarê sendo realizadas pelo povo do Remanso com bastante vigor. As considerações a seguir se baseiam em conversas com pessoas que moram em Lençóis mas que descendem de habitantes do Remanso, bem como em informações da bibliografia disponível. Conforme se conta, a liderança do Remanso sempre coube a um pai-de-santo de jarê, figura que nessa religião também é chamado de “curador”. Esse líder, chamado Manuelzinho Bumba, afirmava explicitamente que as agruras que grande parte da população nacional vivia tinham começado com a expulsão dos povos ameríndios de suas terras e que quando os caboclos forem vitoriosos na luta espiritual que agora travam, obterão como consequência o retorno das populações indígenas às terras que são suas por direito. Para tanto, esse curador defendia em sua comunidade um ideal de vida indígena.

Formada não por garimpeiros como era o caso de Lençóis, mas sim principalmente por pescadores, a vila inteira do Remanso constituía uma única comunidade de jarê. Seu povoado, segundo Senna, foi construído nos moldes “do que imaginam ser uma aldeia indígena ou, para usar uma expressão do grupo, uma taba indígena, impulsionados por uma visão milenarista alimentada [pelo coletivo]” (Senna 1998: 97-98). O autor vê necessidade de acrescentar que aquilo que chamam de taba corresponde a uma visão transmitida pelas “gravuras dos livros didáticos de História do Brasil, adotados no curso primário”. Em vez de me preocupar com distinguir determinado tipo de origem para essa construção, quero propor uma compreensão alternativa à essa de modo a evitar atribuir às práticas em questão um ‘cheiro de inautenticidade’, para falar como Marshall Sahlins (1993: 3-5).

Porque não é nada incomum que as análises antropológicas se detenham demasiado rapidamente, quando tratam das chamadas ‘representações do índio’ pelas religiões de matriz africana em seus cultos, na ideia de que elas podem ser facilmente reduzidas a estereótipos absorvidos de maneira passiva e irrefletida (p. ex. Birman 1980: 6). Diz-se, não sem alguma condescendência, que os caboclos dos candomblés e umbandas em geral se assemelham mais aos índios romantizados ou demonizados da literatura nacional ou dos filmes estadunidenses do que a ‘verdadeiros indígenas do Brasil’. Que a população do Remanso tenha escolhido erigir para si uma vida que consideram pautada por ideais indígenas me parece em primeiro lugar mais relevante do que perguntar se ela deriva de uma tradição efetivamente legada por seus antepassados ou de um agenciamento que tenha sido possibilitado por outras vinculações – incluindo aí a possibilidade de uma reelaboração criativa de imagens do cinema ou da literatura, levando em conta inclusive todo um material escolar bem anterior à lei que tornava obrigatório o ensino de história da África e das populações ameríndias. Em segundo lugar e de maneira ainda mais importante, cabe pensar quais as virtualidades que o estabelecimento dessa conexão atualiza.

Ao falar da iconoclastia afro-brasileira, José Carlos dos Anjos (2009: 21) esclarece que não pretende caracterizar o regime de enunciação das religiões de matriz africana como eminentemente iconoclasta: o que ele propõe é perceber como uma determinada disposição iconoclasta entrevista nessas práticas pode reverberar em outras iconoclastias com as quais as religiões afro mantêm contato. É de um modo parecido que arrisco dizer aqui que, entre os potenciais mobilizados na conexão que o jarê estabelece com determinadas forças indígenas, tem papel central uma maneira específica de lidar com a morte que é arregimentada para fornecer meios de enfrentá-la. Trata-se de uma forma de driblar forças de aniquilação pelo que se pode chamar de movimento de “ressurgência”, termo usado para se referir às águas de um rio que, depois de se tornarem subterrâneas, em parte de seu curso, reaparecem na superfície – como acontece em vários trechos dos ribeirões que correm pela Chapada Diamantina.

A morte é um tema que costuma receber muito menos elaboração no jarê que a vida e os seres vivos. Até por isso, não seria exato considerar a morte como o contrário da vida, já que não passa de parte de seu término, do mesmo modo como o nascimento é seu começo, este sim possivelmente oposto ao fim que a morte pode denotar. Costuma-se, mesmo, comentar que no jarê “tem jeito para tudo, menos para a morte”, considerada o momento derradeiro da existência para os seres humanos – ou ao menos para a maior parte deles. A morte carrega consigo uma grande medida de inevitabilidade, ao mesmo tempo em que suscita conjecturas a respeito do que pode acontecer a uma pessoa depois de seu falecimento.

Enquanto há quem considere que as almas de todos os seres humanos podem viver eternamente num outro domínio da existência, grande parte do povo de santo afirma de modo categórico que para as pessoas não há nada depois da morte. A parcela do povo de santo que se move entre esses dois extremos, por sua vez, considera que se a alma de alguém não constitui sua essência, que sobreviveria intacta após a morte, ela é um resquício possível que pode habitar no mundo por algum tempo e que não é necessariamente deixado por toda pessoa ao falecer, ou “desencarnar”, como também se diz. Na linguagem mais usada no âmbito do jarê, trata-se da “sombra”, que aqui pode ser definida como um amálgama da pessoa que se foi somada a algo das entidades que a acompanharam em vida.

Assim, uma pessoa após morrer pode ou não deixar no mundo dos vivos uma parcela de si à qual viventes terão acesso caso possuam a capacidade de lidar com esses seres, em geral chamada de “mediunidade”, que pode ser desenvolvida também nas cerimônias de jarê e cuja posse costuma ser indicativa da sina de se tornar chefe de terreiro. Além de pessoas que falecem em acidentes naturais ou tragédias, os seres humanos que em vida demonstraram possuir grande força pessoal e que a mobilizaram continuamente tendem a deixar para trás sua sombra, de algum modo sobrevivendo, parcialmente, à própria morte. Nem toda pessoa, então, irá necessariamente continuar a existir no além, local onde os espíritos de quem morre, por vezes chamados de “eguns”, habitam e de onde podem ocasionalmente partir para vir visitar os seres viventes, com resultados diversos. O povo de santo comenta que não é recomendável conceder muita atenção a esses espíritos, já que eles podem se nutrir desses fluxos de intencionalidades que são capazes, eles também, de veicular energia, gerando deficiências que podem ocasionar males a serem curados no jarê. Em função disso, líderes das casas instruem quem frequenta as cerimônias a ignorar seres estranhos que porventura pressintam ou detectem, a fim de não correr o risco de fortalecer um espírito de gente morta e estimulá-lo a permanecer junto aos seres vivos.

No jarê, algumas pessoas têm a capacidade de vencer ao menos parcialmente a morte, e essa característica as distingue da maior parte da humanidade. Mas é justamente ela que as aproxima de outras pessoas que deixam o mundo dos vivos sem passar pela experiência de morrer ao se “encantarem”. Tornando-se habitante de um outro mundo, localizado nas profundezas, essa espécie de ex-vivente sofre uma transformação peculiar ao desaparecer nas serras ou matas, seus corpos jamais sendo encontrados, indicando um fenômeno que pode ser pensado como o simétrico inverso ao do já nascer feito sobre o qual frequentemente se comenta nos candomblés de caboclo: em vez de não precisarem ser completados em vida, trata-se de seres que não precisarão ser desfeitos pela morte (ou que irão se recusar a sê-lo). Parte do povo do jarê fala de forma explícita sobre essa relação, conjecturando que algo bastante parecido pode ter acontecido no passado tanto com a população nativa do continente africano quanto com indígenas em território nacional.

As conexões afroindígenas entrevistadas no jarê mostram assim diversas formas de lutar contra devastações, sejam elas demográficas, territoriais, pessoais ou cosmológicas. Fazem-no inclusive sem recorrer a qualquer discurso que pregue uma verdade absoluta necessariamente legada para toda e qualquer pessoa de modo indiferenciado, já que é preciso levar em conta a “natureza” de cada pessoa, termo que se refere ao conjunto de sua história pessoal, seu temperamento, sua vontade e as demais vontades que nela podem habitar e fazer parte dessa composição. Por meio do estabelecimento de alianças criativas, o povo do jarê procura efetivar suas formas específicas de habitar o mundo, e

sua tenacidade pode ser vista como movida por uma inspiração vinda das – e constituindo uma homenagem às – lutas dos coletivos indígenas dos quais tomam emprestadas até hoje suas armas, tanto neste mundo como em outros.

Gabriel Banaggia é mestre, doutor e pós-doutorando em Antropologia no Museu Nacional pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Estuda religiões de matriz africana no Brasil, políticas públicas com recorte étnico-racial e antropologia das populações afro-brasileiras. Realizou trabalho de campo na Chapada Diamantina pesquisando o jarê, variante do candomblé presente somente nessa região, resultando no livro *As forças do jarê*.

Referências

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2009. “A iconoclastia afro-brasileira na Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre”. *Anais do 33º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*. Caxambu: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. Disponível em: http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=2248&Itemid=336. Acesso em 03/01/2013.
- ARAÚJO, Delmar Alves de; Erivaldo Fagundes NEVES & Ronaldo de Salles SENNA. 2002. *Bambúrrios e quimeras (olhares sobre Lençóis: narrativa de garimpos e interpretações da cultura)*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana.
- BANAGGIA, Gabriel. 2013. *As forças do jarê: movimento e criatividade na religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2015. *As forças do jarê, religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: Garamond.
- BANDEIRA, Renato Luís. 1995 [2009]. *Chapada Diamantina: história, riquezas e encantos*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia.
- BIRMAN, Patrícia. 1980. *Feitiço, carregado e olho grande: os males do Brasil são*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BRITO, Francisco Emanuel Matos. 2005. *Os ecos contraditórios do turismo na Chapada Diamantina*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.
- GONÇALVES, Maria Salete Petroni de Castro. 1984. *Garimpo, devoção e festa em Lençóis, BA*. São Paulo: Escola de Folclore, Prol.
- IBGE [Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística]. 2010. *Censo demográfico 2010*. Brasília: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/link.php?codmun=291930>. Acesso em 07/12/2012.
- MORAES, Walfrido. 1963 [1997]. *Jagunços e heróis: a civilização do diamante nas lavras da Bahia*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia.

- PANG, Eul-Soo. 1978 [1979]. *Coronelismo e oligarquias 1889-1934: a Bahia na Primeira República brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- PEDREIRA, Carolina Souza. 2015. *Tecidos do mundo: almas, espíritos e caboclos em Andaraí, Bahia*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de Brasília.
- PEREIRA, Gonçalo de Athayde. 1910. *Memoria historica e descriptiva do municipio dos Lençoes (Lavras Diamantinas)* republicado in Delmar Alves de Araújo; Erivaldo Fagundes Neves & Ronaldo de Salles Senna. 2002. *Bambúrrios e quimeras (olhares sobre Lençóis: narrativa de garimpos e interpretações da cultura)*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, pp. 39-128.
- _____. 1937. *Memoria historica e descriptiva do municipio de Andarahy*. Salvador: Imprensa Oficial do Estado da Bahia.
- RABELO, Miriam. 1990. *Play and struggle: dimensions of the religious experience of peasants in Nova Redenção, Bahia*. Tese de Doutorado. RILAS, University of Liverpool.
- SAHLINS, Marshall. 1993 [2002]. *Waiting for Foucault, still*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. 1995. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras.
- SENNA, Ronaldo de Salles. 1998. *Jarê – uma face do candomblé: manifestação religiosa na Chapada Diamantina*. Feira de Santana: Editora da Universidade Estadual de Feira de Santana.
- SIQUEIRA, Baptista. 1978. *Os cariris do nordeste*. Rio de Janeiro: Cátedra.
- TAVARES, Luís Henrique Dias. 1958 [2008]. *História da Bahia*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

O coincidir dos santos. Imagens e reversões no candomblé nagô do Recife

Olavo de Souza Pinto Filho

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Universidade de São Paulo

olavosouza@gmail.com

Resumo

A discussão sobre sincretismo aparece como um tema incontornável nos diversos trabalhos sobre o candomblé em Recife. Contudo, diferentemente do que preconizam os pesquisadores, meus anfitriões do *Ilê Iyemanja Ogunte* do Recife são categóricos em afirmar a “não mistura” como condição da existência de seu *sincretismo*. O objetivo desse trabalho é perseguir etnograficamente os desdobramentos dessa afirmação, bem como seus efeitos sobre as nossas teorias sobre o sincretismo. Nesse sentido, focalizo certas composições rituais presentes no candomblé nagô que engajam elementos tidos como católicos (missas, imagens de santos, entre outras) e aqueles de outros domínios tidos como do candomblé (jogo de búzios, ebós, culto aos ancestrais). Tais composições entre domínios entendidos como separados (não fechados), não ocorrem em relação apenas ao catolicismo, mas são presentes entre os diferentes contextos e espaços do candomblé nagô; eles coexistem necessariamente uns a partir dos outros, sem que suas diferenças sejam subsumidas.

Palavras-chave: Sincretismo; Candomblé Nagô; Recife.

Abstract

The discussion of syncretism appears as an essential theme in several works on Candomblé in Recife. However, contrary to what the researchers advocates, my hosts of the *Ilê Iyemanja Ogunte* in Recife are unwavering by affirming the “no mixture” as a condition of the existence of its syncretism. The aim of this work is to ethnographically pursue the ramifications of this statement and its effects on our theories of syncretism. In this sense, I focus on some ritual compositions present in Candomblé Nago that engage both elements taken as Catholic (church services, images of saints, among others) and those of other domains taken as from Candomblé (jogo de búzios, “ebós”, ancestor worship). Such

compositions between these domains understood as separate (not closed), do not occur only in relation to Catholicism, but are present among the different contexts and spaces of Nago Candomblé; they necessarily coexist one from the other, without their differences being subsumed.

Keywords: Syncretism; Candomblé Nagô; Recife.

Introdução

As reflexões contidas nesse artigo são um primeiro exercício analítico de minha pesquisa¹ no terreiro *Ilê Iyemanja Ogunte*², no bairro de Água Fria em Recife (PE). Pretendo aqui oferecer uma breve descrição sobre o modo como os praticantes do candomblé em Recife compõem suas relações familiares, dos seus terreiros e principalmente de seus mundos. O texto se organiza a partir dos relatos dos meus anfitriões em Recife e de suas elaborações sobre seu “sincretismo” a partir das relações entre parentesco e religião. Assim, busco refletir sobre quais relações estão implicadas nessas elaborações e como elas podem potencializar nossas análises sobre o tema do sincretismo e da (contra)mestiçagem (Anjos & Oro, 2009; Goldman, 2015; Barbosa, 2012, entre outros).

Nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras (Carvalho, 1984; Segato, 1984; Motta, 1989; Halloy, 2005), sob o rótulo de “o Xangô de Recife” encontramos descrições sobre as comunidades de terreiro que, a exemplo de seus cognatos no Brasil, seriam cultos de origem africana, com rituais de iniciação, transe mediúnico, sacrifícios de animais, e que se organizariam em terreiros, liderados por pais e mães de santo, formando extensas redes de casas de santo por meio de famílias genealógicas vinculadas a nações de origem *nagô*, *xambá*, *jeje*. O Xangô possuiria outra característica dos terreiros: a divisão espacial interna entre o local ritual destinado aos objetos e assentamentos dos orixás (o peji), e um quarto destinado aos eguns (o *balé*), ou ancestrais. Além dessa divisão, encontra-se ainda um espaço destinado ao culto da jurema, modalidade religiosa que cultua espíritos de mestres e mestras, além de caboclos, exus e pomba-giras. Cada espaço é cuidadosamente separado dos demais e seus ciclos de rituais devem ser alternados.

As principais pessoas com as quais aprendi sobre o universo nagô foram os sacerdotes Paulo Braz Felipe da Costa e Maria Lúcia Felipe da Costa, que são netos *-carnais*³, como gostam de afirmar – do famoso babalorixá recifense Felipe Sabino da Costa, mais conhecido como Pai Adão. Juntos, eles dirigem o terreiro *Ilê Iyemoja Ogunte*, fundado em meados da década de 1970, onde zelam pelos orixás da família. O terreiro é uma dissidência do *Ilê Oba*

1 Parte do argumento desse artigo foi desenvolvida na minha dissertação de mestrado defendida na Universidade de São Paulo em 2015. O material etnográfico advém de minha pesquisa realizada em parceria com os membros do terreiro desde 2012, perfazendo aproximadamente 27 meses de duração distribuídos nos últimos 4 anos.

2 Os termos e expressões nativas no presente texto serão grafados em itálico, o uso de aspas duplas será adotado para citações ou uso de conceitos.

3 O termo *carnal* é uma diferenciação feita no terreiro entre os parentes consanguíneos e os filhos “espirituais” ou de santo.

Ogunte, mais conhecido como “Sítio de Pai Adão⁴”. Ambos estão localizados em Água Fria, zona norte da cidade do Recife. Essa família, provavelmente, é um dos casos mais longínquos e efetivos de interlocução antropológica, pois abrange, somente no *Ilê Iyemanjá Ogunté*, diretamente, três gerações de antropólogos: (José Jorge de Carvalho e Rita Segato, nos anos 70; Arnaud Halloy, no início dos anos 2000; e, agora, a minha pesquisa), sem contar o auxílio indireto que prestaram à maioria dos estudiosos do “xangô pernambucano”.

Devo destacar que escolhi usar o termo *nagô*, ou *candomblé nagô*, ao invés de “xangô pernambucano” (termo mais usual na literatura), por ser o nome pelo qual os praticantes do nagô o denominam. “Xangô” seria o “*nome de branco*” que pessoas não pertencentes ao *candomblé* utilizavam para se referir a ele, sendo censurado fortemente pelas pessoas com as quais convivi em Recife. Em respeito a suas objeções ao termo “Xangô”, usarei a própria classificação utilizada por meus anfitriões para me referir a essa *nação* (termo nativo utilizado para diferenciar as diversas variações do *candomblé*).

Breve panorama sobre os estudos sobre o sincretismo em Recife

A discussão sobre sincretismo aparece como um tema incontornável nos diversos trabalhos sobre o *candomblé* em Recife. Para além dos seus usos teóricos, o tema também é fruto de intensa discussão e muita elaboração pelos próprios praticantes do *candomblé* (Valente, 1977; Ribeiro, 1978; Carvalho, 1984, Segato, 1984; Motta, 1990; entre outros).

Desde Gonçalves Fernandes (1936) e Waldemar Valente (1977), o sincretismo em Recife tem sido lido na chave de uma necessidade histórica dos terreiros em função da escravidão e da imposição do catolicismo. Em consonância com as discussões teóricas da época, René Ribeiro (1978), por exemplo, estava especialmente interessado nos processos de “aculturação”, que ele enxergava como responsáveis pelo mascaramento dos orixás pelos santos católicos.

A partir dos anos 70, um novo ciclo de pesquisas sobre o xangô se consolida. Nestes novos trabalhos, procura-se ver o sincretismo não como uma simples influência da “sociedade envolvente”, mas como um procedimento ativo das casas de *candomblé*, um desenvolvimento de uma perspectiva sociopolítica para a análise das religiões afro-brasileiras. Tomemos como exemplo a proposição de Roberto Motta: “O sincretismo não é uma mera concessão de escravos a senhores ou de senhores a escravos, um disfarce usado por um negro amedrontado. Pelo contrário, ele possui um aspecto de apropriação legítima dos bens do opressor pelo oprimido” (Motta 1982:7).

4 Atualmente o Sítio de Pai Adão é dirigido por Manuel Papai (Manuel Nascimento Costa), filho de José Romão. Com a morte de José Romão, quem assumiu o Sítio foi Malaquias. Contudo, Manuel reivindicava o direito à propriedade do terreiro, uma vez que ele “herdou” as terras. Essa reivindicação gerou um conflito entre tio e sobrinho, e terminou com a saída de Malaquias do terreiro, como retrataram os trabalhos de Motta (1988), Carvalho (1987) e Halloy (2005). Os efeitos dessa saída são sentidos até hoje entre o terreiro do Sítio e o *Ile Iyemoja Ogunte*. Contudo, não houve um rompimento total das relações. Os netos de Malaquias frequentam, em maior ou menor grau, as obrigações e festas do Sítio, bem como os membros da família que permaneceram no Sítio, após a saída de Malaquias, participam das obrigações na casa da Mãe Lú. Mas há sempre uma tensão latente que, volta e meia, irrompe em novos conflitos.

José Jorge de Carvalho situa o sincretismo dentro do quadro analítico do “sistema de crença”. Segundo o autor, os praticantes do culto se reconheceriam como católicos, apesar de “conscientes que suas práticas rituais não seriam bem aceitas por outros católicos”. Embora católicos, os membros do Xangô não poderiam ser protestantes, pois nenhuma forma de protestantismo aceitaria suas práticas “no lado do Xangô” (Carvalho, 1984:73). Para o autor, isso se daria pelo processo de formação da maioria dos cultos afro-americanos durante a escravidão. Carvalho ainda relata que a figura de Jesus Cristo seria muito menos proeminente, ao contrário da Virgem Maria, que seria referida com bastante frequência. Para o autor, seria possível falar sobre o Xangô como uma espécie de “catolicismo independente de Jesus” (Carvalho 1984:73)

A versão xangô do cristianismo, em suma, obedece ao padrão religioso afro-americano em geral: o culto dos santos. José, um membro da seita, a quem vou me referir muitas vezes nos próximos capítulos, uma vez perguntou-me qual era o santo que eu tinha como um ‘santo padroeiro’, a quem eu podia rezar e pedir ajuda. Eu respondi que eu não adorava nenhum santo em particular, e que eu preferia me dirigir diretamente a Deus. José não ficou muito satisfeito com a minha resposta e disse que Deus era demasiadamente elevado para que nós seres humanos tentássemos entrar em contato direto com ele. Todos deveríamos, então, abordar os santos, que antigamente ‘eram pessoas como nós’. José tocou em um ponto de vista geral dos membros do culto: a necessidade de santos como intermediários entre Deus e os seres humanos. E esta é também a essência de xangô como um culto: a adoração dos santos, ou melhor, dos seus homólogos africanos. Os membros do xangô usam a palavra em português santo mais frequentemente do que orixá. (Carvalho 1984:75. Minha tradução)

Rita Segato tende a ver o “papel” do sincretismo em relação à “mitologia incompleta” do universo do xangô como um preencher de peças de quebra-cabeça de fragmentos mitológicos com sobreposição de imagens e nomes de santos católicos com os orixás. De acordo com a autora, a “mitologia nagô” seria “fragmentada”, dada a experiência traumática da escravidão. Isso impediu que, ao contrário de um “complexo sistema ritual” e do “extenso repertório musical”, os mitos não passassem de “um conjunto vago e idealizado e nostálgico de noções”. Esses fragmentos seriam, então, preenchidos tanto pelo sincretismo quanto por sonhos (Segato 1995:140-142).

Apesar de ser uma importante rotação na abordagem sobre o sincretismo em Recife, considero que essa divisão desenhada por Rita Segato opera ainda em termos que tendem a tomar uma concepção de mitologia fragmentada pelo decurso histórico, opondo “mito” e “história”. Penso que o que está em jogo nesses casos sobre o sincretismo nos permite vislumbrar um tipo de reversibilidade entre os dois polos dessa “oposição”. Assim, pode-se dizer que os “santos” serviriam como um “fundo” para os orixás e que, igualmente, os “orixás” serviriam como um “fundo” para os santos, de acordo com o que se apresenta enquanto figura na narrativa.

Não pretendo realizar aqui uma crítica retrospectiva sobre as diferentes abordagens sobre o tema do sincretismo em Recife. Se por um lado ele foi pensando dentro de

uma visão teórica que o assinalava como uma “sobrevivência” presente no sistema de culto de uma herança do sistema colonial, um subterfúgio, um disfarce que permitiria a continuidade do culto africano, por outro lado, a partir da década de 70, o sincretismo é pensado como expressão de relações sociais concretas contemporâneas. Enquanto na primeira o sincretismo é visto como fruto da história, na segunda sua filiação é essencialmente política.

Em meu contexto de trabalho de campo, como veremos a seguir, diferentemente do que preconizam outros pesquisadores em Recife, meus anfitriões do *Ilê Iyemanjá Ogunte* do Recife são categóricos em afirmar a “não mistura” como condição da existência de seu *sincretismo*. Atento-me a perseguir essa afirmação – estendendo-a para os modos como os praticantes analogamente vivenciam as experiências e as convencionalizam nos termos do nagô a partir da composição de seus territórios sagrados. Os eventos descritos permitem perceber as relações e reversões que perpassam e englobam concepções sobre parentesco, espaços rituais e técnicas divinatórias. Meu foco se dirige para como essas “correspondências” e diferenciações são acionadas e atualizadas na relação de um domínio religioso para o outro a partir de contextos rituais. Seu *sincretismo* parece depender mais das noções *herança* e *descendência*, do que da “sobrevivência” de traços que se “preservaram”, ou seja, apresentando-se para eles a partir da incidência da “força” dos ancestrais e orixás e da confirmação por sonhos, “mitos” e pelo próprio jogo de búzios.

Tomando essa afirmação da “não mistura” como ponto de partida para este trabalho, procuro seguir alguns desdobramentos dessa proposição que surgiu durante uma conversa que tive no terreiro.

Primo de Xangô

A discussão ocorria após a neta de Mãe Lú, mãe de santo do terreiro, relatar um recente caso de racismo que sofrera na escola. A avó da agressora tinha ido se desculpar e Mãe Lú considerou que não “*tinha sinceridade*” no pedido, especialmente porque a mesma era “crente”. Todos na mesa concordaram. Mãe Lú disse que Deus era um só, que ela era católica praticante, e que isso vinha “de berço”. Pai Paulo, irmão de Mãe Lú e principal dirigente do terreiro, consentiu com a cabeça e disse num tom de desaprovação: “*Esse povo anda com a Bíblia embaixo do braço, mas não sabem que Xangô é primo de Ismael, neto de Abrãao? Tudo da mesma família?*”.

Esta afirmação do aparentamento entre Xangô e Ismael é sugestiva para pensarmos o lugar do parentesco na relação entre catolicismo e o candomblé nagô no terreiro, em especial ao que aludira Mãe Lu sobre o catolicismo estar em seu *sangue*. Para além do culto dos orixás, todos na família de santo se consideram genuinamente católicos e praticantes do candomblé, algo que seria tanto transmitido a cada geração como uma disposição que as pessoas da família possuiriam. Religião e parentesco seriam, nesse terreiro, coextensivos.

A exemplo de outras qualidades que possui, Pai Paulo sempre remete “*suas heranças*”, em especial as recebidas de seu avô Adão, como motivações para suas ações e práticas religiosas, como no caso de considerar a Igreja Católica como sua *religião*:

“Meu avô era muito católico, assim como Tia Inês, que mandou construir aquela capela dentro do Sítio [de Pai Adão]. Ele mandava rezar missas, era da Irmandade do Nosso Senhor dos Martírios. Eu sou católico, isso já está no meu sangue. Sigo essa tradição familiar. Meu avô, no momento de sua morte, disse: ‘valei-me minha Nossa Senhora da Conceição’” (Pai Paulo, janeiro de 2014)

Essas práticas religiosas se relacionariam, ainda, a determinadas condições de possibilidades. Realizar-se-iam através do “legado de sangue” ou, como Pai Paulo gosta de mencionar, “por herança familiar”, que seria o caso, especificamente, dos descendentes carnais, ou consanguíneos, de Pai Adão; e por meio da “participação ritual” a partir da transmissão dos conhecimentos rituais. Esses dois modos, frequentemente justapostos, são confundidos e, às vezes, contradizem-se. Ou seja, não são bem definidos, carregando uma ambiguidade potencial e tratando-se, então, de “duas tendências explicativas, não de distinções marcadas”:

Dois modos de transmissão religiosa são normalmente distinguidos em minha família de santo. O primeiro, que seria específico dos descendentes biológicos do Pai Adão, é concebido sob o modo da “herança”: de maneira quase atávica, os saberes religiosos são transmitidos “pelo sangue” de uma geração de chefes de culto à seguinte. O segundo modo sublinha a importância da iniciação e acentua a necessidade de transmitir os saberes (Halloy 2005:681).

Com Mãe Lú não é diferente. Todos os anos ela realiza inúmeras novenas, e uma em especial no mês de maio, que “é o mês de nossa família”, ela me diz: “maio é um mês difícil também, levou muita gente nossa, mas é o mês da nossa mãe, Nossa Senhora”.

Durante todas as noites desse mês, Mãe Lú senta-se em frente ao altar de Nossa Senhora da Conceição que fica no centro da sala principal de sua casa. No centro do altar há uma antiga imagem de gesso de Nossa Senhora que fora de seu avô Adão. Ela está laudada de flores, velas e fotografias dos familiares que já morreram. Logo acima, na parede, uma foto de seu pai Malaquias numa moldura de madeira ocupa o principal lugar; em diferentes tamanhos, acompanhada de imagens de Jesus Cristo, um retrato de sua mãe, outro de sua única filha carnal, Barbara, além de um alvará do terreiro datado em 1936. Um retrato desbotado de uma cabocla completa a cena.

Mãe Lú começa a sequência de rezas, algumas em latim, outras ladainhas que ela vez ou outra lê em um velho caderno de páginas amareladas - algumas já puídas pelo tempo - que teria copiado com sua letra cursiva de outro caderno que era de sua mãe, Dona Josefa. De sua mãe, ela herdou também a mesa de Jurema que fica em um diminuto quarto de madeira situado na mesma sala:

“Eu continuo aquilo que meu avô Adão fazia todo mês de maio na capela do Sítio. Isso já está no nosso sangue, minha mãe quando era viva fazia também. Foi assim que eu aprendi e hoje minha neta me acompanha toda noite. É assim que é, já vem de família, um seguindo o outro, participando das rezas, das missas e das novenas”. (Mãe Lú, maio de 2014)

A coexistência de rituais presentes nesse terreiro engajam elementos tidos como católicos (missas, imagens de santos, entre outras) e aqueles de outros domínios tidos como do candomblé (jogo de búzios, ebós, culto aos ancestrais). Ao invés de fixar tais elementos como categorias fixas e dadas a priori, procuro atentar às relações contextuais em que a diferença entre eles é precipitada, e qual a importância dada pelos praticantes do candomblé em destacá-la. Tais composições entre domínios entendidos como separados (não fechados), não ocorrem em relação apenas ao catolicismo, mas são presentes entre os diferentes contextos e espaços do candomblé nagô; eles coexistem necessariamente, uns a partir dos outros, sem que suas diferenças sejam subsumidas. Nesse ponto me volto a Pai Paulo:

“Veja, morto é morto, um egum, um ancestral é um morto, um mestre, um espírito de luz é morto. Mas o jeito de trabalhar no balé é um e no lado da jurema é outro. Eu tenho por tradição familiar do lado materno muita coisa de jurema, minha avó e meu avô maternos eram grandes juremeiros, minha mãe. No dia em que eu nasci, o mestre da minha mãe, Manoel Deitado, veio e disse que ia nascer um menino que trabalharia com os astros. Eu chorei na barriga da minha mãe. Ai quando meu Pai chegou do trabalho encontrou minha mãe arrumando a casa, perfumando, tinha trocado as cortinas, aquela coisa toda. E ele perguntou: pra que isso tudo? E ela disse que eu ia nascer naquele dia, que o mestre dela tinha avisado. Meu pai deu risada e não levou a sério, mas eu nasci naquele dia. No dia três de fevereiro, dia de São Braz, por isso Paulo Braz, Paulo em homenagem ao meu avô materno que lutou na guerra do Paraguai: José Paulo de Ananias ... Eu não fui muito pelo lado da jurema como Lucinha [Mãe Lú] por ‘lavagem cerebral’ do meu pai. Mas não pode misturar, jurema é uma coisa, candomblé é outra. Eu estava escrevendo as ‘memórias de Paulo Braz’. Aí fui falando sobre o dia a dia do meu avô, aquelas coisas todas que meu pai contava. Quando deu 70 páginas eu vim descrevendo o lado materno, das heranças espirituais, dos mestres e aí o computador apagou tudo o que eu tinha escrito. Pra você ver como as coisas são: não pode misturar, isso já vem das tradições espirituais do meu avô. Ele sempre mandava a pessoa que caía esse odu procurar um centro de jurema.” (Pai Paulo, maio de 2014)

Pai Paulo afirma que o odu⁵ *Obirossum*, por exemplo, é um odu do jogo de búzios que traz um recado da jurema. Quando essa caída saía no jogo de seu avô, ele “despachava” a pessoa para um terreiro de jurema, pois não trabalhava com os “mestres” e “mestras”.

Cada modalidade de jogo de búzios (com dezesseis, oito ou quatro búzios) possui no nagô uma dinâmica própria de manuseio e obtenção de respostas relacionadas aos contextos de sua execução. É conhecido ainda, em Recife, um jogo de búzios da jurema, que não teve oportunidade de acompanhar com mais detalhe, no qual há uma mudança da técnica do jogo e dos búzios em si (um tipo de concha mais escura), e ausência de odus. São jogos diferentes que se relacionam de uma maneira muito específica na

5 Os odus são as caídas do jogo de búzios, o nome dado a cada uma das dezesseis configurações entre búzios abertos e fechados no jogo de búzios.

composição de seus recados, e de acordo com suas especificidades, os jogos de búzios performam (*enact*⁶) jogos diferentes.

Os recados dos odus prescrevem e fornecem uma importante via de acesso para os diversos rituais do nagô, como as obrigações de Ifá, eguns e diversas oferendas para orixás. Reproduzo aqui duas descrições presentes na literatura etnográfica, a partir de registros contidos em cadernos com anotações sobre o jogo de búzios. O primeiro diz respeito a um caderno que foi presenteado a Roberto Motta e Maria do Carmo Brandão, em meados dos anos 70, nomeado como “Manual do Sítio: anotações sobre o jogo divinatório e outros aspectos do ritual afro-pernambucano (1989)”, contido também como anexo em sua tese de doutorado “Meat and feast: the xango religion of Recife, Brazil” (1984). E o segundo registro encontra-se da etnografia de Arnaud Halloy. Vejamos:

10 abertos – 6 fechados

Fala Iansã

Este oudum chama-se Oubi-ourouçum. Fala Iansã junto com Orixalá. Saindo este oudum para uma criatura, iansã não está vendo bom nessa pessoa, se sair 2 ou 3 vezes, procure ver direitinho o que é que há? Ou é filho de Iansã ou tem algum espírito que apriceia esta pessoa. Já andou por sessão espírita, mas não tem se saído bem, neste ramo de tratamento. Além disso, esta pessoa tem o corpo influenciado para médium. Fora de tudo isso tem a proteção de um índio ou cigana. Essa pessoa sente pisada atrás dela, sente o ouvido zunir, tem uns arrepiamento de frio, quando dorme é se assustando, já se acordou chorando, já tem sonhado com muitas coisas ruins. Sonha com gente morta. Esta pessoa tem uma perca de parente muito próximo que em vida gostavam-se muito, ou o pai ou mãe ou tronco da família pede que se lembre de rezar para estes espíritos que se acha muito aflito. Vá ouvir uma missa nas quintas-feira, que é o dia de Iansã ou seja do Santíssimo para esse espírito se esquecer de você. Tome sempre uns banhos de lacri⁷. Terça e quinta difumador, burracha, chifre de boi e piche. Cada banho que tomar difume-se despido, difume a roupa que vai vestir. Quando melhorar venha render homenagem a Iansã: 1 cabra preta, 4 galinha, 2 pinto, pombos roxo, pano preto, branco e vermelho. Azeite, mel, Pitu, vinho, cerveja, velas. Esta pessoa é interesseira, é muito viva, agora é sonsa, mas os olhos vadeia, com os olhos ela diz o que quer, não dá pinta, por debaixo do pano não é fiel. Gosta de falar dos outros, não olha a si, cuidado ela já teve um grande desgosto que quis suicidar-se com fogo ou outra coisa qualquer. Se não foi roubada tem cuidado, pois está para ser. Quem estar dizendo é

6 Opto pela tradução de “enact” por “performar”. O uso do conceito é influenciado pelo trabalho de Annemarie Moll em “Política ontológica. Algumas ideias e várias perguntas” (2012). Como nota o tradutor, o termo “enactment” está próximo da ideia de “performance”. Ainda de acordo com o tradutor: “Em obras posteriores, a autora viria a adotar, em exclusivo, o termo ‘enact’, para se destacar de algumas conotações alimentadas pela extensiva utilização do vocabulário da ‘performance’, nas ciências sociais da viragem do século. O termo ‘enact’ é de complicada tradução para a generalidade das línguas europeias, sendo difícil cobrir todas as acepções com a elegância da palavra inglesa” (2012 :7, nota 11.) Sobre a relação entre esses termos, cf. Annemarie Mol (2004), *The Body Multiple*, Durham e Londres: Duke University Press; e John Law (2004), *After Method: Mess in Social Research*, Londres: Routledge, p. 159.

7 Lacre é uma das folhas consagradas ao orixá Iansã no candomblé nagô.

iansã. Já sofreu dos olhos. Tenha cuidado para não terminar cega. A teve alguém com bexiga. Já teve um ardor que ficou bom com chá. Já teve barulho com alguém. Preste atenção no jogo. Ele saindo ao contrário pertence a Orixalá. Esta pessoa que você está consultando é ofidã⁸. Não tem prosperidade em nada que faz. Está passando privação. Todo dinheiro que pega some das mãos sem saber como. Só vive riste. Já blasfemor. A situação não tem paradeiro. (Motta 1984:356)

A narrativa sobre o odu descreve um recado ao consulente, como se falasse à pessoa que está diante do olhador, sobre o que o orixá está falando para ela, quais os cuidados que ela deve ter e o que pode ser feito, nesse caso a possibilidade do consulente estar relacionada ao orixá Iansã e a ação de algum espírito. De acordo com os praticantes do candomblé, Iansã ou Oya é a divindade que rege o domínio dos mortos, sendo cultuada, nos terreiros nagôs, também nos *balés* (morada dos mortos). Rita Segato traz algumas características dessa divindade, como, por exemplo, o fato dela não pertencer à família de Iemanjá sendo, portanto, “estrangeira” à família dos orixás, à qual se vincula por meio de seu casamento com Xangô. Com base em relatos difundidos nos terreiros, que qualificam Iansã como a “rainha do culto da macumba” (termo utilizado ora como substituto da jurema, ora como uma distinção da jurema e outras variantes religiosas), e de “todos os encantamentos”, a autora traz ainda o eufemismo nativo que qualifica Iansã como “rainha da fumaça”, porque os encantamentos da macumba seriam lançados através da fumaça (Segato 2005:77). Pude notar em diversos momentos de minha pesquisa essa associação entre espíritos e fumaça, explicitada nos impedimentos rituais nos quais determinados filhos de santo devem “proteger a cabeça” com um pano ou chapéu ao entrarem em contato com a fumaça produzida por defumadores e cigarros durante as obrigações da jurema: “para não ofender o santo”, adverte Mãe Lu.

Vejamos o que apresenta o material de Arnaud Halloy:

6 fechados / 10 abertos: OBI OROSSUM

Fala Oyá

Mensagem: Feitiçaria “Ponto de Passagem”; morte; entidades jurema; jurema (“a pessoa pode ter entidades jurema”); ente querido falecido; ori.

Comentário: “Oyá não pode vê-lo!”

Ebo: Pode ser que necessite de uma obrigação no Balé. (Halloy 2005: 547-548. Minha tradução)

Os recados do jogo de búzios permitem uma negociação, a depender da condição do cliente, sobre o que será ofertado. Nesse sentido, esse caderno, antes de ser prescritivo, parece-me mais próximo de um “índice” em que a cada jogo há possibilidades de compor a obrigação, de acordo com a situação do cliente e a experiência do pai de santo. Esse tipo de “índice” vinculado à experiência do jogador, possibilita um vislumbre de como determinadas experiências são ritualmente convencionalizadas, a ponto de figurar como prescrição em outros contextos.

8 Descrente.

Voltando para o exemplo etnográfico descrito mais acima, no Odu Obiorossum, esse manejo de relações em outros domínios rituais permite também uma passagem a outros universos conceituais, como, por exemplo, o da jurema.

Outras “vinculações religiosas” aparecem como parte da técnica utilizada para resolver um problema que a pessoa esteja vivendo. Pode-se, por exemplo, ir a uma missa, ou a determinado número de missas, como descrito no recado de Obiorossum transcrito acima, ou ainda como parte complementar a um ebó, como uma situação que vivi em campo:

A obrigação de balé (espaço ritual destinado aos mortos) estava finalizada, Pai Paulo consultou o jogo de 8 búzios para confirmar a obrigação, depois chamou a cliente para o salão e disse: “*Agora a senhora vá e peça para rezar nove missas em nove igrejas diferentes*”. Mas a alertou: “*não se esqueça de assistir uma missa em louvor às almas, e deve assistir a missa inteira*”. (Caderno de campo, maio de 2014)

Tais distinções podem servir como imagens sobre como os modelos analíticos interpretaram essas diferentes vinculações enquanto “domínios religiosos” (e domínio aqui evidencia nossas formas de pensar sobre esses territórios existenciais) ou “totalidades religiosas” diversas que, pelas circunstâncias histórico-políticas, passaram a coexistir nos terreiros - nesse caso, pela força exterior. Exterioridade, entretanto, não me parece ser uma boa analogia para descrever essa relação, já que a analogia que meus amigos mobilizam para suas distinções não é sobre um exterior que traçaria tais separações, mas, antes, elas parecem dizer respeito a distinções interiores nas quais essa coexistência se daria. No terreiro, a coexistência desses ‘universos conceituais’, como insistem meus anfitriões, não é pensada em termos da *mistura*, mas como “encadeamentos de dois regimes de existência”, para usarmos uma definição de Anjos e Oro (2009).

A incidência do cosmos

Pai Paulo é o Alapini da família de Pai Adão. A noção de “família”, aqui, denota uma vasta rede de terreiros que possuem filiação com o Sítio de Pai Adão. Alapini é o alto sacerdote do culto dos eguns. No Recife, a diferenciação espacial dos eguns com os orixás é mantida, mas o distanciamento é nuançado pela antecipação dos rituais em um mesmo local. Os eguns são sempre cultuados em primeiro, antecipando as outras obrigações. Pai Paulo possui grande intimidade com eles, e geralmente passa horas falando dos antepassados e das especificidades dos ancestrais. É visível sua animação quando eles lhe dirigem uma obrigação, pois seu humor fica melhor e ele torna-se mais comunicativo e expansivo.

Pai Paulo, em diversas oportunidades, afirmou que também tinha parte da jurema em seu sangue e que esta seria oriunda do seu lado materno, mas que esse lado é obliterado por uma disposição sua em decorrência da influência de seu pai. Nesse encontro das diferenças, considero que a relação entre a jurema e o candomblé seria uma relação de dualidade, uma alteridade simultaneamente interna ao sangue e à pele, que se replica externamente nas disposições espaciais dos terreiros em Recife.

Essa coexistência, no entanto, não impede que existam perigos e rivalidades entre esses universos. Certa vez, durante uma obrigação para Iemanjá, Pai Paulo pediu para que

eu conferisse se havia algo no quarto dos exus da jurema - esse quarto se encontra na frente da casa, próximo ao local que Pai Paulo costuma se sentar para aproveitar a sombra da árvore. Não encontro nada além dos assentamentos dos exus da jurema e ele me alertou: *“Veja se não tem nada embaixo, tô sentindo um cheiro vindo daí”*. Levanto o assentamento e não encontro nada. Ele então me diz: *“Eles ficam fazendo obrigação pra jurema com o ‘santo arriado’⁹, por isso dá problema, essa confusão toda pode ter sido por isso. Eu não misturo, faço como meu Pai e meu avô faziam”*.

Pai Paulo se refere aí às obrigações para as entidades de jurema que são feitas no terreiro. Mãe Lú, como ela mesma disse, herdou a mesa de jurema de sua família “materna”, essa mesa fica na sala de entrada da casa, próxima ao altar dos santos católicos, mas cercada por tapumes de madeira e fechadas com um pequeno cadeado. Acima da mesa, há um retrato antigo de uma mulher de traços finos e pele escura. Mãe Lú me disse que era sua avó materna:

“É minha avó, mãe da minha mãe, ela era uma juremeira muito forte, eles moravam num terreno do lado do Sítio. Um dia ela foi até meu avô Adão, porque tava tendo muitos problemas, ele jogou e disse que ela devia fazer uma oferenda na mata pra Tapuia-Canindé e que ela daria tudo o que minha avó quisesse. Ela foi. Quando tava na mata ela se perdeu e viu a Tapuia, uma menina com o cabelo bem comprido vindo na direção dela, ela ficou com medo e saiu correndo. Eu às vezes faço essa obrigação pra Tapuia, porque eu já me perdi na mata que nem minha avó, mas eu nunca vi a menina, só escutei o assobio...” (Mãe Lú, julho de 2015)

Sempre que possível, Mãe Lú realiza algumas obrigações para as entidades da jurema: os mestres e mestras, caboclos, exus e pombas-giras. Note-se, porém, que a censura de Pai Paulo não incide sobre o fato dessas entidades residirem no terreiro, mas sim de seus rituais serem realizados em períodos relativamente próximos aos do nagô, o que incorreria em uma *mistura*, algo extremamente perigoso de acordo com a teoria do nagô e, nas palavras de Pai Paulo, *“incorreto”*:

“A gente não vê mais a jurema como era na minha família, os mestres e mestras, aquilo vinha e dava muita emoção, eu não sinto a mesma emoção. Hoje é Maria Padilha, exú, mas naquela época não, era só mestre mesmo, cada mestre que dava até medo. A gente sentia aquela emoção forte... Mestre de antigamente era só fumo, cachaça, água. Não tinha nada com sangue, não matava pra eles não, mas hoje até cabra dão! Eu acho que não pode misturar, cada um com aquilo que era antes” (Pai Paulo, maio de 2014)

Pai Paulo faz alusão a outras entidades hoje cultuadas nos rituais de jurema, mas que não faziam parte de seu panteão. Nas obrigações de jurema nos terreiros, os exus e pomba-gira são tratados antes dos mestres e mestras, não recebendo oferendas no mesmo espaço e ao mesmo tempo que estes, replicando nesse contexto determinadas separações rituais ligadas aos tipos de seres ali cultuados.

9 Essa expressão indica que o orixá em questão estaria recebendo obrigações. Nesse momento, sua presença seria mais “próxima” e sua força, junto à família, mais forte. Ela indica o ato de retirar o assentamento do orixá de seu local no peji e colocá-lo diretamente no chão. Durante minha pesquisa de campo entre os meses de dezembro de 2013 a agosto de 2014, Iemanjá permaneceu “arriada” no peji.

Por outro lado, Mãe Lú defende a urgência da obrigação de jurema. Como um exemplo dessa necessidade, ela conta ter sonhado certa vez com um “grupo de índios” que construía uma enorme maloca em frente ao terreiro. Quando essa maloca ficou pronta, esses índios apontaram seus arcos e lanças em direção ao terreiro sinalizando um ataque eminente. Mãe Lú considerou esse sonho como uma “cobrança” dos caboclos da jurema que se sentiam preteridos aos orixás, já que estes últimos comiam com maior “frequência”. *“Quando um santo come várias vezes, os outros¹⁰ começam a cobrar obrigação também”,* disse-me Mãe Lú.

Nesse caso, a lógica de compensação das obrigações entre os orixás é estendida à relação entre o nagô e a jurema, universos distintos que coexistem no terreiro, mas que mantém uma interação entre si. O equilíbrio entre os mundos, como vimos, é sempre frágil, pois os universos se afetam frequentemente e quando a relação se torna muito assimétrica, ou quando os domínios tendem à proximidade excessiva (ou *mistura*, nos termos de Pai Paulo), o conflito irrompe e seus efeitos são prejudiciais ao terreiro e às pessoas.

O coincidir dos santos

Podemos aprender mais sobre as relações entre esses universos da parte católica, do nagô e da jurema, com os relatos de Pai Paulo e Mãe Lú, como um modo de ação sobre o mundo, um modo de viver. Esse modo de viver precipita uma noção de origem expressa pelo conceito de *herança*. A “herança dos antepassados” é uma espécie de africanidade irredutível agenciada em diferentes momentos, de acordo com os contextos – como, por exemplo, o reconhecimento ou a atribuição de parentesco mediante determinados traços físicos ou raciais – que atualizam tais relações.

É preciso sinalizar que essa concepção de descendência, por meio da “herança”, pode ser entendida, aqui, no sentido de um modo de existir, que engloba, transforma e relaciona lugares, pessoas e objetos. No inovador trabalho sobre o modo como deuses, pessoas e ferramentas de santo entram em relação no candomblé baiano, Lucas Marques (2016) propõe uma “ecosofia prática” em que os praticantes do candomblé estão sempre manejando seus mundos em um constante trabalho ritual. Pessoas e casas, seres e objetos, estão em um engajamento contínuo de forças:

No candomblé, a casa, tal qual a pessoa, é concebida como um território a ser ocupado por uma multiplicidade de forças (Anjos 2006:110), um “corpo para corpos”, se quisermos. Todos aqueles que, em diferentes graus de existência, entraram em relação com a casa passam a constituí-la. Ao criar vínculos com o terreiro, o noviço estabelece uma aliança diádica entre ele e seu grupo corporado – uma aliança, no entanto, que é múltipla em si mesma, pois conecta o noviço com uma série de forças, entidades, pessoas e materiais. Ao entrar em um terreiro, cada um deixa um pouco de si ali – e, ao mesmo tempo, leva consigo um pouco dos outros. A casa, assim, é antes um composto de relações, onde diversas forças – e suas movimentações constantes – são responsáveis por “mantê-la”, constituindo assim o próprio axé do terreiro (Marques 2016: 54).

10 O termo “outros”, aqui, denota uma alteridade dos espíritos que aludi.

Não só o Ilê Iyemanjá Ogunté poderia ser pensado nesses termos, outros terreiros ligados a ele por relações de filiação religiosa e familiar seriam percebidos como efeito desse modo de existência. É essa *descendência* que é atualizada por meio dos vínculos evocados nos diversos terreiros dessa família, que reproduzem no interior de seus pejis a disposição topológica dos santos e a separação espacial deles com os eguns encontrados nessas casas.

Os *pejis* oferecem uma dimensão física, uma materialização desses espaços (espaço dos orixás, um espaço “africano”), lugares que se relacionam com outros espaços, materializados pelos assentamentos dos santos que habitam em seu interior. O peji permite, mais do que uma reprodução desses espaços, um modo de interação destes por meio de sua “participação”:

Os candomblés podem perfeitamente estar separados ou ser rivais. Estão ligados entre si por uma mesma realidade de que todos participam, a da civilização africana [...] não descrevemos o candomblé como instituição e sim como sistemas de participações (a instituição não constituindo, segundo pensamos, senão a cristalização de todo um conjunto de participações entre homens, as coisas e os orixás) – isto é, desde o início o encararmos em termos de civilização e de metafísica africanas (Bastide 2001: 70).

Nos terreiros de Recife, a coexistência desses ‘universos conceituais’, se faz na própria topografia religiosa da casa. Roger Bastide em “O Candomblé da Bahia” (2001) faz alusão de que haveria, no candomblé baiano, sacerdotes que desempenhariam funções que, embora não coincidindo, seriam complementares, acrescentando: “e todas inteiramente necessárias, é forçosamente porque o mundo se divide em um certo número de compartimentos” (Bastide 2001: 112). Contudo, o autor se questiona se tais compartimentos seriam realmente estanques ou se participariam de certo modo uns dos outros (Bastide 2001: 160).

Na instigante tese de Edgar Barbosa Neto, o autor complexifica o argumento de Bastide ao explorar o cortes, separações e principalmente os intervalos, ao desenhar o(s) mundo(s) dos terreiros na cidade de Pelotas, povoados de “lados simultâneos e heterogêneos”. Essa lateralidade atravessa as casas do batuque, segundo a afirmativa de que “cada casa é um caso” - algo bem semelhante à realidade por mim encontrada em Recife. Não haveria casa de batuque sem *lado*, “mas assim como cada uma delas é um caso, também o *lado* pode variar internamente. Um mesmo *lado* não é forçosamente igual em todas as casas ligadas a ele”:

Se cada casa é um caso é também porque cada chefe é um chefe, cada deus é um deus, cada lado é um lado, e também porque, de tudo isso, não resultam seres indivisíveis, mas formas atravessadas por forças variadas, simultaneamente diferentes e inseparáveis, e que fazem de toda individualização ritual uma maneira singular de compor com a multiplicidade. O que chamo de estilo é precisamente essa singularidade, isto é, esse modo de composição com uma matéria que é fundamentalmente força e cuja textura é sempre heterogênea. (Barbosa Neto 2012: 22)

Em certo sentido, creio ser possível aproximar as separações espaço-rituais do terreiro *Ilê Iyemanjá Ogunte* com aquelas feitas alhures, como as teorias de lateralidade ou das linhas, tão bem descritos na tese de Edgard Barbosa (2012), com um “lado católico”, ou um “lado nagô”, “lado xambá”, e assim por diante. Assim, me parece que essas lateralidades ou linhas seriam boas para pensar na distinção entre candomblé e jurema, mas esse contraste não seria o mesmo entre santos católicos e orixás. Passo a isso agora.

Ao longo da minha exposição, reiterarei que as relações entre o nagô e a jurema seriam duais, mas que essa dualidade não seria a mesma em relação à parte católica da família. Um dos pontos que reforçam minha hipótese é que, enquanto nagô e jurema buscam sempre separar os elementos e rituais uns dos outros, os elementos tidos como católicos podem aparecer em diversos contextos rituais, como partes do ritual aos eguns, ou aos orixás - algo como um engajamento intensivo. Essa intensividade seria, portanto, algo comum aos santos e orixás.

Gostaria de ressaltar que ainda que possamos perceber uma distinção entre catolicismo e candomblé, e entre candomblé e jurema, elas não me parecem ser homólogas entre si.

Considero sugestiva a explicação que Pai Paulo me deu sobre o modo como a relação entre esses diferentes mundos conceituais estão presentes no terreiro, bem como o modo que seus praticantes os manejam. Parece-me que em sua explicação, Pai Paulo alude a agenciamentos desses universos tomando como ponto de partida um odu do jogo de búzios¹¹. Essa tecnologia divinatória nos terreiros nagôs consistem em relacionar diferentes modalidades e técnicas do jogo (com dezesseis, oito e quatro búzios). À primeira vista, pode-se imaginar que esse movimento surge de uma pluralidade de um mesmo jogo de búzios, entretanto, de acordo com a sabedoria nagô, percebe-se que são jogos diferentes. Pode-se afirmar ainda que, mais do que diferentes versões de um mesmo jogo, o que encontramos são diferentes jogos que performam diferentes realidades que coexistem entre si e se confirmam, ou não, ao *baterem* seus enunciados.

Como me ensinou Pai Paulo, o conceito de *bater* não deve ser entendido como uma forma de “correspondência”, ou seja, não se trata de coisas ou jogos “equivalentes”. Dito de outro modo, mais do que “corresponder”, o sentido de *bater* pode ser traduzido pelo verbo *coincidir*¹² em sua forma intransitiva: ocorrer simultaneamente no tempo e no espaço. Entretanto, se o verbo está na forma transitiva indireta, aprende-se que o sentido seja o de harmonizar, ajustar ou concordar - sentidos que eu exprimira em minha afirmação como “corresponder os santos e orixás” e que foi prontamente negada por Pai Paulo.

Os santos e orixás podem *bater*, coincidir, e há reversões nessa composição. Essa reversão figura e fundo entre orixás e santos é, em certo sentido, análoga à dinâmica do jogo de búzios: um santo é “esperado” dentro desse universo e não se opõe aos orixás, como no caso da Jurema. O perigo de se pensar a relação entre santos e orixás em termos de oposição seria o de operar uma redução de um elemento frente ao outro. O que, notadamente, não foi o que encontrei em campo. Nesse sentido, seria mais efetivo pensar na relação entre estes regimes existenciais enquanto um movimento. Ao passo que um vai antecipando

11 Para uma discussão mais aprofundada conferir (Pinto Filho 2015)

12 Esse coincidir dos recados de Ifá foi objeto de sugestivas elaborações por Martin Holbraad (2012), das quais reconheço o rendimento teórico, mas não compartilho das preocupações meta-antropológicas.

o outro, mais do que uma simples oposição, teríamos, então, uma “obviação”, nos termos de Roy Wagner: “uma tensão ou alternância entre duas concepções ou pontos de vista simultaneamente contraditórios e solidários entre si” (Wagner, 2010: 96).

No decorrer do trabalho, procurei explicar como esse modo de relação / reversão entre as diferentes modalidades de culto em um mesmo terreiro podem operar de maneira análoga em outros contextos. Desse modo, candomblé, catolicismo e jurema, mais do que meios de comunicação ou sistemas de classificação, seriam como fenômenos da experiência que guiam e estabelecem modos de interação com o mundo, a partir de certas disposições do universo conceitual que os precipitam. Essas diferentes modalidades servem como um contexto implícito, de uma para outra, e se desdobram sobre diferentes realidades: como disposição espacial dentro de um terreiro, técnicas divinatórias e até mesmo sobre o *sangue* de meus anfitriões.

Gostaria de retomar essa analogia para pensar nas formulações que meus amigos em Recife me ofereceram para pensar o sincretismo. Do ponto de vista dos praticantes do nagô, a ligação deles com os orixás, santos e mestres da jurema parece depender mais das suas elaborações sobre *herança* e *descendência*, do que da “permanência” de traços distintos que se misturaram. Este “sincretismo” foi convencionalizado de acordo com seus próprios termos, ou seja, apresentou-se para eles a partir da produção de parentesco (memória afetiva, reconhecimento de certas capacidades ou obliteração destas), da incidência da força dos ancestrais, orixás e mestres, por sonhos, rituais e pelo próprio jogo de búzios. A herança pelo *sangue* seria uma força pelo qual as pessoas percebem tais distinções e por onde estas se efetuam. Esse coincidir não equaciona a diferença, mas a reverte em *confirmação*, essa confirmação me parece ater-se sobre o tipo relação da qual os mundos do candomblé, da jurema, santos e orixás, se desdobram em pessoas, casas e o cosmo.

Como descrevi ao longo do texto, santos e orixás são de “realidades” distintas. Deve-se ter em mente que ainda que exista certa “equivalência” entre eles, não se pode transitar de um universo para outro sem perder de vista as significativas diferenças entre eles. Usando o jogo de búzios como uma metáfora do parentesco, chamo atenção para a possibilidade de comunicação dessas diferentes técnicas que não resultam em uma síntese de uma pela outra, assim como os universos católico, do candomblé e da jurema não são equacionados pelo *sangue*. Poderíamos dizer que se cada modalidade de jogo não seria como variação de um “todo” maior, mas como totalidades em si mesmas, ainda que “participem” uma das outras, o mesmo ocorre nas partes espirituais que a família do *Ile Iyemanja Ogunte* herda.

A relação entre os termos se dá, portanto, uns a partir dos outros, como movimentos analógicos. Nesse sentido, seria mais efetivo pensar na relação entre santos e orixás, e das propriedades da *herança* do *sangue* enquanto um movimento do *bater*, que realiza cruzamentos mantendo heterogêneos enquanto heterogêneos, sem reduzir um ao outro. E assim, a confirmação é um modo de relação, e não uma “significação” a posteriori; trata-se não de descobrir equivalências, mas de relacioná-las a partir da extensão de suas analogias, em uma espécie de reversão. Como realidades distintas, deve-se ter em mente que, ainda que existam “equivalências” entre os santos e orixás, não se pode transitar de um universo ritual para outro sem perder de vista as significativas diferenças entre eles.

Referências

- ANJOS, José Carlos & ORO, Ari Pedro. 2009. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre. Sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Editora da Cidade.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. 2012. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afrobrasileiros*. Tese (Doutorado) – Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- BASTIDE, Roger. 2001 (1958). *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CARVALHO, José Jorge. 1984. *Ritual and music of the sango cults of Recife, Brazil*. Doctoral dissertation, Queen's University.
- FERNANDES, Albino Gonçalves. 1937. *Xangôs do Nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Civilização Brasileira.
- GOLDMAN, Marcio. 2015. "Quinhentos anos de contato": Por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, 21(3): 641-659. <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>
- HALLOY, Arnaud. 2005. *Dans l'intimité des orixás. Corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife, Brésil*. Thèse de Doctorat, ULB-Bruxelles / EHES-Paris.
- _____. 2010a. "Chez nous, le sang règne!" *Terrain*, n. 2, p. 40-53.
- HOLBRAAD, Martin. 2012. *Truth in motion: the recursive anthropology of Cuban divination*. University of Chicago Press.
- MARQUES, Lucas. 2016. *Caminhos e Feituras: seguindo ferramentas de santo em um candomblé da Bahia*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional.
- MOL, Annemarie. 2008. "Política ontológica: algumas ideias e várias perguntas". *Objectos impuros: Experiências em estudos sociais da ciência*. Ed. Afrontamento.
- MOTTA, Roberto. 1988. *Meat and feast: the xango religion of Recife, Brazil*. Diss. Columbia University.
- _____. 1982. "Bandeira de Alairá: A festa de Xangô-São João e problemas do sincretismo". *Bandeira de Alairá: Outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Nobel.
- PINTO FILHO, Olavo de Souza. 2015. *Cadernos nagô. A antropologia reversa do Alapini Paulo Braz Ifamuide*. Dissertação de Mestrado. FFLCH, Universidade de São Paulo.
- RIBEIRO, René. 1978 (1952). *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco.
- SEGATO, Rita Laura. 1984. *A folk theory of personality types: Gods and their symbolic representation by members of the Sango cult in Recife, Brazil*. Tese de Doutorado. Queen's University.
- _____. 2005[1995]. *Santos e daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: EdUnB.

VALENTE, Waldemar. 1977. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. Companhia Editora Nacional.

WAGNER, Roy. 1991. "The fractal person". In: M. Godelier & M. Strathern (orgs.). *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 159-173.

_____. [1975] 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

Enredo de santo e sincretismos no candomblé de Salvador, Bahia

Clara Flaksman

Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ

Pós-doutoranda em Antropologia Social na Universidade Federal da Bahia

clarafleksman@terra.com.br

Resumo

Nos estudos do universo das religiões de matriz africana no Brasil, o termo sincretismo é normalmente entendido como a expressão de uma tática de conservação usada pelos escravos africanos para cá trazidos à força com a finalidade de preservar sua religião. Porém, as recorrentes explicações da resistência das religiões de matriz africana por meio do ocultamento dos orixás pelos santos católicos não são as únicas existentes. A elas, somam-se visões que abordam o quanto o sincretismo revela uma relação mais complexa entre as entidades sincretizadas, uma relação expressa por muitos filhos de santo como um “enredo” entre o santo católico e o orixá correspondente. “Enredo” é um termo extensamente utilizado no candomblé de Salvador com uma ampla gama de significados. Lançando mão desse conceito, o objetivo deste texto é abordar o chamado sincretismo evitando tomar um dos seus elementos como se fosse superior ao outro e frisando o quanto estão em relação — o que permitirá realçar o fato de que o candomblé é capaz de se apropriar, e mesmo de assimilar em sua cosmologia, elementos que lhe são em princípio estranhos.

Palavras-chave: sincretismo; candomblé; enredo; religiões afro-americanas; Bahia.

Abstract

When studying the universe of African-matrix religions, “syncretism” is a term usually understood as an expression of the conservation tactics used by African slaves, forcefully brought to Brazil, in order to preserve their religion. However, recurring explanations of the preservation of African-matrix religions due to concealing the orixás behind Catholic saints aren’t the only existing hypotheses. There are views that broach how syncretism reveals a much deeper relationship between the syncretized entities, a relationship expressed by many candomblé members as an “entanglement” (enredo in Portuguese) between

the Catholic saint and the corresponding orixá. “Enredo” is a term extensively used in the candomblé of Salvador with a multiplicity of meanings, including those of a yarn and of a narrative plot. Using this concept in particular, this paper aims to talk about this syncretism while not taking any of its elements as more important than others, and focusing on how they are entangled — which will allow for highlighting the fact that candomblé is capable of appropriating, and even dissolving into its cosmology, elements that might at first seem at odds with it.

Keywords: syncretism; candomblé; *enredo*; afro-brazilian religions; Bahia.

O objetivo central deste artigo é refletir sobre uma série de observações acerca do chamado sincretismo que me foram feitas durante minha pesquisa de campo, realizada no terreiro *Ilê Iyá Omi Axé Iyamasé* (mais conhecido como Gantois), em Salvador, na Bahia.¹ Além do Gantois, frequentei diversos outros terreiros de Salvador ao longo da pesquisa; as observações que faço, assim, tratam do Gantois, mas também do universo do candomblé de Salvador, com suas características particulares.

O sincretismo ao qual me refiro no texto é aquele entre o candomblé e a religião católica — aquele que Abdias do Nascimento declarou não ser “verdadeiro”, pois parte de uma assimetria entre as religiões sincretizadas. Segundo ele, o que alguns chamavam sincretismo era, na verdade, uma “cobertura sobre a qual os escravos clandestinamente se habilitavam a praticar seu próprio culto religioso, reprimido de tantas formas” (1980: 75).

Como veremos, a ideia de que o sincretismo foi um disfarce necessário está na base de muitas das teorias que visam entendê-lo². Porém, não se deve perder de vista que o sincretismo não ocorreu apenas entre essas religiões, mas também entre os próprios candomblés — embora o fenômeno mais evidente seja o da mescla entre o culto de origem africana e os ritos da Igreja predominante na história do país. Édison Carneiro (1948), por exemplo, sustentava que o candomblé foi constituído num processo por natureza sincrético, já que envolveu, desde antes da diáspora africana, a equivalência, a transposição e a junção de diferentes divindades³. Segundo ele,

1 Esta pesquisa serviu de base para a minha tese de doutorado (Flaksman 2014), defendida no PPGAS/MN/UFRJ, desenvolvida sob a orientação do professor Marcio Goldman, também um dos coordenadores do GT “Teorias etnográficas da (contra) mestiçagem”, na XI RAM, para o qual este artigo foi inicialmente elaborado. Aproveito para agradecer a ele e às outras organizadoras do GT, Julia Sauma e Belen Hirose, pelos comentários e pelas sugestões feitas à primeira versão deste texto.

2 Para uma revisão da literatura sobre sincretismo religioso afro-brasileiro, ver Ferretti (2013).

3 Costa Lima (1974) refuta essa afirmação: segundo ele, a “mistura”, definida por Seu Esmeraldo (1981) no Encontro de Nações de Candomblé, usada depois por Serra (1995) na sua “teoria da milonga”, teria ocorrido somente no Brasil. As combinações que existem hoje em dia, em território africano, seriam todas devidas a africanos “retornados” do Brasil. Nas palavras de Seu Esmeraldo: “Há pouco tempo houve uma polêmica por causa da palavra *milonga*. Mas *milonga* é mistura. Foi assim que eles fizeram. Misturaram, porque eles, na senzala, tinham, ali, de todas as ‘nações’ e, quando era possível, eles faziam qualquer coisa das obrigações deles, então cada um pegava um pedaço, faziam uma colcha de retalhos, um cozinhava isso, outro cortava aquilo, outro pegava, porque eles tinham tempo limitado para tal e faziam. A mesma coisa fez-se no cântico. Um, ‘eu sei tal cantiga’, outro, ‘eu sei tal’, e todos cantavam, e então o ‘santo’ aceitava, e não ficou somente uma ‘nação’ para fazer aquele tipo de obrigação. Era a mistura, como já disse, a *milonga*.” (1981: 36).

A simbiose com o catolicismo não oferecerá, talvez, dificuldades para o observador, porque é recente e se exterioriza com as próprias palavras empregadas pelos sacerdotes católicos. Já não sucede o mesmo quanto à fusão entre as seitas africanas. E, assim, a não ser depois de algum tempo de atenta observação, torna-se muito difícil determinar exatamente a nação a que pertence qualquer candomblé (Carneiro 1948: 54).

Carneiro defende que a fusão entre estilos, rituais e religiões está presente na própria formação do candomblé, tanto entre suas diversas “nações”, quanto na relação com o catolicismo — e que, portanto, não seria exagerado afirmar que a plasticidade e a capacidade de incorporar as alteridades seja uma característica constitutiva do candomblé. Porém, tal suposição foi contestada por diversos autores, dentre eles Juana Elbein dos Santos e Ordep Serra. Enquanto Elbein negou a possibilidade do encontro com a religião católica ter modificado a estrutura do candomblé (ressaltando a incompatibilidade entre as duas religiões), defendendo que a estratégia de seus praticantes de encobrir a sua prática religiosa sob o manto da Igreja Católica era uma possibilidade presente na própria essência da religião africana, Serra, por outro lado, apesar de não negar a estratégia do disfarce, defende que o sincretismo não está presente na essência ou na estrutura da formação do candomblé (Serra 1995:205). Estaria, ao invés disso, pautado em um determinado tipo de pensamento, típico das religiões de matriz africana (o que, como veremos, Bastide [1958] chamou de “pensamento africano”). Segundo ele, os orixás foram identificados com os santos católicos da mesma maneira que poderiam ser relacionados com qualquer outro elemento. Na base do sincretismo afro-católico estaria, portanto, além da necessidade do disfarce, uma determinada lógica que ele, em alguns momentos, associa a uma necessidade de tradução⁴. Ao mesmo tempo em que Serra reconhece no sincretismo o resultado de mais uma combinação do sistema de classificação iorubá, ele não deixa de reconhecer a violência de tal processo quando afirma, por exemplo, que “o sincretismo se viu contaminado por uma violência profunda (...) e associou-se com os artifícios deformantes do branqueamento” (1995: 286).

O branqueamento a que Serra se refere pode ser aproximado ao que Marcio Goldman denomina “ofuscamento teórico-ideológico produzido pela presença da variável maior ‘brancos’” (2016:6). Dessa forma, ainda que o sincretismo se inscreva numa lógica particular do pensamento africano, isto não o desassocia da opressão sofrida pelas religiões de matriz africana (e, obviamente, pelos escravos para cá trazidos à força durante tantos séculos). O sincretismo, por esse ponto de vista, teria servido tanto como um disfarce quanto como uma imposição. Tal formulação estaria, segundo Serra, presente tanto nos argumentos que defendem que o sincretismo dos orixás com os santos católicos seja mantido, quanto nos daqueles que desejam abandoná-lo (1995: 215-216). Assim, tanto uma corrente quanto outra defendem que o sincretismo serviu como um esconderijo que garantiu a sobrevivência do candomblé. Entretanto, enquanto que para uns, na medida em que isso não seja mais necessário, o sincretismo deve ser abandonado, para outros, justamente por ter sido útil é que se deve mantê-lo.

4 “No caso, ele [Bastide] chamou de sincretismo um processo que, em vez de fusão, cifra uma correlação analógica entre objetos e sistemas simbólicos *ipso facto* mantidos distintos.” (1995: 196)

Já há algumas décadas vem ganhando força, em alguns terreiros de Salvador, um movimento contra o sincretismo, que alguns autores identificam com uma suposta “reafricanização” do candomblé (cf. Ferretti 2013). Em 12 de agosto de 1983, Mãe Stella de Oxóssi, mãe de santo do Ilê Axé Opô Afonjá, junto com outras importantes mães de santo (entre elas, Menininha do Gantois e Olga do Alaketu), tornou público um documento redigido por ela cujo objetivo principal era propor o abandono do sincretismo por parte do povo de santo. Como veremos, a posição das signatárias alinha-se com a corrente que defende que o sincretismo não é mais necessário; porém, uma análise mais minuciosa revela que o motivo apresentado por elas não é somente a perda da necessidade de disfarce (ou um movimento de volta às raízes africanas do candomblé), mas a ameaça da folclorização⁵. Na seção que segue, transcrevo alguns trechos deste documento.

O manifesto contra o sincretismo

Vinte e sete de julho passado deixamos pública nossa posição a respeito do fato de nossa religião não ser uma seita, uma prática animista primitiva; conseqüentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto da nossa religião, desde que ele foi criado pela escravidão à qual foram submetidos nossos antepassados.

(...)

Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do candomblé que querem ir à lavagem do Bonfim carregando suas quartinhas, que querem continuar adorando Oyá e Santa Bárbara, como dois aspectos da mesma moeda, são resíduos, marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre.

Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada; e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. (...) Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente do santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismos. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão.

(...)

Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos de-

5 Segundo afirma Serra: “Por outro lado, mesmo a ‘promoção’ dada ao culto dos orixás por jornalistas, publicitários etc., em grande medida resultou em circunscrevê-lo ao ambíguo espaço do folclore; e os estereótipos da celebração dessas ‘tradições religiosas da Bahia’ acabaram por estigmatizá-las de outra forma, segundo a estratégia da pseudo-exaltação minimizadora, empregada frequentemente contra segmentos dominados.” (1995:223).

correntes da mesma: alienação cultural, social e econômica, que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação da nossa religião.

(*Apud* Consorte 2006: 88)

Nos planos de Mãe Stella, figurava o gradual abandono de todos os símbolos e ritos católicos ainda utilizados no candomblé: imagens, missas, batismo etc. Segundo ela, o sincretismo foi uma estratégia defensiva a que os negros recorreram durante a escravidão: como não podiam exercer livremente sua religiosidade, “escondiam” suas deidades atrás de santos católicos e professavam por estes uma adoração que, na verdade, era votada àquelas. Mãe Stella defende que, hoje em dia, isso não é mais necessário, o que significa que, segundo ela, o sincretismo foi simplesmente uma tática de conservação da religião dos escravos africanos para cá trazidos à força.

No entanto, como já mencionado, a essa visão somam-se outras que defendem a plasticidade e a capacidade de incorporar as alteridades como características constitutivas do próprio candomblé.

Tendo em vista esses dois grupos em que, *grosso modo*, dividem-se as teorias sobre o sincretismo — os que o veem como estratégia de resistência e os que o encaram como uma tendência natural que pode assumir distintas modalidades —, passemos então ao caso que tive a oportunidade de acompanhar.

“Adorar São Jorge é a mesma coisa que adorar Oxóssi”

Apesar de Mãe Menininha ter assinado o manifesto, no Terreiro do Gantois as iniciandas, *iaôs*⁶, são levadas à Igreja durante sua iniciação. Uma pessoa não pode *fazer o santo*⁷ se não for batizada no catolicismo, e as imagens de santos católicos continuam dividindo o espaço com quadros e estátuas de orixás. Mais de uma vez, vi Mãe Carmem, a mãe de santo do Gantois, se declarar ecumênica.

Certa vez conversava com uma *egbome*⁸ antiga da casa quando o assunto passou para o sincretismo. “O sincretismo foi uma ideia soprada por um orixá no ouvido de seu filho”, ela me disse. “Mas então o que você acha do movimento de Mãe Stella?”, perguntei. “Uma maluquice”, ela me respondeu: “como eu posso abrir mão de uma coisa que o orixá deu? Além do mais, foi assim que a minha mãe me ensinou”.

Um outro dia, eu saía do Gantois à noite, junto com um filho de santo da casa, e vimos a lua bem cheia se levantando por trás das casas que ficam ao redor do terreiro. O filho de santo que andava ao meu lado olhou para ela e gritou, com as mãos para o alto: “Okê Arô!” Perguntei a ele o porquê de ter usado a saudação de Oxóssi para a lua, e ele me explicou: “São Jorge não mora na lua? Então.” Pedi então a ele que me explicasse porque Oxóssi era representado por São Jorge.

- “São Jorge era de Oxóssi, ué. Tinha *enredo* com Oxóssi”.

6 *Iaô* é a grafia brasileira de *iyawo*, que é como se chama a filha ou o filho de santo com menos de sete anos de feitura. Etimologicamente, *iyawo* significa “esposa mais nova” em iorubá.

7 O mesmo que *feitura*. Processo ritual que tem por resultado habilitar o noviço a receber seu orixá.

8 Filha de santo que já cumpriu suas obrigações de sete anos de feitura.

- “Mas quando você adora são Jorge está adorando São Jorge mesmo, ou considera que é Oxóssi que está ali representado por São Jorge?”
- “Você não entendeu: é a mesma coisa. No candomblé, quando a gente adora uma imagem de orixá, na verdade está adorando uma imagem da pessoa possuída pelo orixá, né? Não é Oxum que está ali naquela estátua, é uma moça *dando* Oxum. Com São Jorge é igual. São Jorge era de Oxóssi, então adorar São Jorge é a mesma coisa que adorar Oxóssi”.⁹

A primeira coisa que chama a atenção em sua explicação é o problema da representação no candomblé. Quando ele diz que São Jorge é Oxóssi, por ser claramente seu filho, isso revela um fundamento básico da cosmologia das religiões de matriz africana, uma fórmula de relação em que o ser e o estar não estão separados. Tomemos como exemplo o *otá*: os assentamentos de orixás, no candomblé, devem necessariamente ter uma pedra (o *otá*), ao redor da qual somam-se outros elementos que variam de acordo com o orixá a ser assentado¹⁰. Mas a pedra sempre está presente: ela serve de morada ao orixá ao mesmo tempo em que é o orixá. A um só tempo, o orixá tanto está na pedra quanto é a própria pedra, assim como é a *conta*¹¹ e está na *conta*, é uma parte da cabeça de seu filho e mora na cabeça de seu filho¹². Não se trata de metonímia: a parte não representa o todo, ela é o todo — são indiscerníveis. Iroko, por exemplo, é orixá e árvore: a árvore sagrada que existe em todo terreiro (gameleira) é o Iroko da Casa; perguntei a vários filhos de santo sobre a relação entre a árvore e o orixá: “A árvore é a morada do orixá”; “A árvore é o orixá”; “A árvore representa o orixá”. Mas não é qualquer pé de gameleira que é um Iroko; para isso, é necessário preparar a árvore, alimentá-la, vesti-la.

Certa vez fui a um seminário sobre dança afro. Lá, um veterano dançarino americano residente há muitos anos em Salvador assim respondeu à pergunta sobre se a dança afro representava os orixás: “No candomblé não existe representação! O motorista de táxi, por exemplo: ele é Ogum. Quando uma criança vê um homem trocando um pneu, é Ogum que está ali! Vejam as docas, os marinheiros: Ogum está ali!”. Para ele, não era certo dizer que a dança afro repre-

9 Ordep Serra relata uma conversa semelhante que teve com um membro do candomblé. Segundo ele, “a equiparação de Ogum a santo Antônio é feita em bases que não concernem ao simples reconhecimento de uma identidade pessoal, nos termos da experiência cotidiana. O adepto do sincretismo, neste caso, postula que o mesmo ente ‘se manifesta na igreja como Santo Antônio e nos terreiros como Ogum’. A objeção ‘histórica’ não o incomoda, assim que ela é posta, acha uma explicação: por exemplo, dando Santo Antônio como uma encarnação de Ogum, ou dizendo que ‘com certeza Santo Antônio ‘carregava’ Ogum, era de Ogum’ — segundo já me afirmou um Tata.” (1995: 225)

10 O *assentamento* é a produção do orixá individual como um duplo concreto que pode ser manipulado, cuidado e alimentado.

11 Colar de contas consagradas que os fiéis do candomblé usam no pescoço.

12 Halloy (2005) afirma que a *conta* é um “prolongamento corporal” do iniciado, ou seja, um “traço material da relação de intimidade ritualmente instaurada entre o filho de santo e sua divindade” (2005: 532), da mesma forma que a pedra usada em seu *assentamento*; e afirma que, no Xangô do Recife, onde fez sua pesquisa, os participantes do culto afirmam que “o *otá* é o orixá” (2005: 514) — mas uma afirmativa desse tipo depende de uma distinção prévia fundamental, entre pedras comuns e *otás* (as pedras que são orixás) (2005: 515). Já Sansi (2009), numa análise sobre os *assentos* (o que no Gantois se chama *assentamento*) dos orixás, diz que “os *assentos* contêm os fundamentos dos orixás, os elementos onde eles *moram*: pedras, ferramentas de metal ou madeira, ou conchas, dependendo do ‘santo’” (2009: 143).

senta os orixás, da mesma maneira que não se pode dizer que o motorista de táxi representa Ogum. Ele é Ogum, ao mesmo tempo em que é de Ogum. Nessa relação, o ser e o ter são quase indiferenciáveis, tornando assim inadequada a noção de “representação” para se referir a esse tipo de relação. O orixá, no fim das contas, mantém uma relação com estes objetos e pessoas. Da mesma forma, escutei pessoas dizendo tanto que o filho de santo é parte do orixá, quanto que carrega um pedaço do orixá, que é a morada do orixá, que representa o orixá e que, até, é o próprio orixá. Ou seja, mantém com ele uma relação que carrega uma multiplicidade de sentidos, simultaneamente sendo, estando e tendo parte dele (ou com ele).

Um outro filho de santo do Gantois, que também é pai de santo de outro terreiro, me disse que os termos da língua portuguesa são insuficientes para descrever as relações no candomblé. Ele se referia às relações familiares entre os orixás, e usou como exemplo o fato de que um orixá pode ser ao mesmo tempo mãe e mulher de outro, e que isso não é uma incongruência. “A gente é que não tem uma palavra que defina isso em português”, ele me explicou. “O único jeito seria mesmo criar uma linguagem toda nova. Como a gente não tem, fica aí quebrando a cabeça para explicar umas coisas que na verdade são tão simples... Se bem que são complexas ao mesmo tempo, se é que você me entende. Porque a gente tem mania de separar as coisas, mas no candomblé o que há é indistinção: o orixá, por exemplo, está dentro e fora da gente, e isso é a mesma coisa. Você entende? O candomblé é um mundo que para se mergulhar nele, o que vai acontecer é que você vai, vai, vai e não vai chegar a lugar nenhum. Então são coisas que às vezes a gente tem que tentar entender mesmo na superficialidade. Porque se for mergulhar demais, acaba se afogando”.

A observação deste meu amigo é condizente com o objetivo deste texto: ao invés de tentar buscar termos já existentes que possam definir situações que encontramos no campo, podemos lançar dos próprios conceitos das pessoas com quem estudamos a fim de apresentar as ideias que elas mesmas nos ensinaram. Foi pensando nessa insuficiência da nossa própria língua (e na falta de vontade de me afogar) que percebi que um termo muito utilizado no candomblé de Salvador — “enredo” — poderia dar conta dessa relação em que estar próximo de algo significa tornar-se um pouco essa coisa, ou seja, um conceito “nativo” de relação.

Enredo

Logo no começo da minha pesquisa de campo em Salvador, chamou-me a atenção a utilização frequente, por parte das pessoas com quem convivia, do termo “enredo”. “Você tem enredo”, me diziam, justificando assim a minha presença ali. “Eles têm enredo”, para justificar a inclusão de dois amigos no mesmo barco¹³. “Ogum tem enredo com Oxóssi”, para falar de seus laços de parentesco; pode-se dizer também: “Isso é parte do enredo dele”, referindo-se à história de vida de alguém; ou mesmo usar o termo para explicar o pertencimento de uma pessoa a um determinado terreiro.

Ter enredo é ter uma relação; ou melhor, um complexo de relações. Essa relação pode se dar de inúmeras maneiras e em diferentes planos — pois um enredo pode dizer respeito

13 Reunião de noviços cujos santos são *feitos* na mesma ocasião.

tanto a relações entre orixás quanto a relações entre seres humanos e ainda, muito frequentemente, entre humanos e orixás. Essas relações acontecem em planos de existência diversos — o que, no caso dos orixás, tanto tem a ver com os orixás “gerais”, as entidades propriamente ditas, quanto com os orixás “individuais”, que devem sua existência, salvo raras exceções, à feitura de algum filho ou filha de santo.

No plano geral, as relações entre os orixás perpassam toda a sua mitologia. No plano individual, cada orixá feito (o santo da pessoa) pode ter diversos tipos de relação com outros orixás, com outras pessoas e mesmo com outras entidades não humanas. Um *enredo* entre dois orixás individuais, por exemplo, pode fazer com que os seus “filhos” sejam feitos no mesmo barco. Nesse caso, a iniciação concretiza uma relação que, na verdade, já existiria desde antes.

No candomblé a pessoa é formada de maneira contínua, ao longo do tempo — está, portanto, sempre se fazendo, sendo construída. Cada novo elemento que surge — ou seja, cada novo *enredo* — acopla-se aos demais, formando uma totalidade momentânea. Cada *enredo* é a um tempo todo (por ser completo em si) e parte (pois cada um é sempre parte de um *enredo* maior, que por sua vez nunca se completa). *Ter enredo*, portanto, equivale até certo ponto a **ser um pouco** a coisa, a entidade ou a pessoa com quem cada um se relaciona. Uma pessoa que *tem enredo* com Oxum é em parte Oxum, ou uma parte de Oxum; uma Oxum que *tenha enredo* com Oxóssi é em parte Oxóssi, e assim por diante. *Ter enredo* é, portanto, carregar consigo um pouco do outro.

Poderíamos imaginar que o panteão dos orixás se organiza à maneira das cores no espectro do arco-íris. Sabemos que o arco-íris é um fenômeno ótico que surge pelo desdobramento da luz do sol, originalmente branca (composta pelo conjunto de todas as cores), em um espectro sucessivo de cores. As sete cores que conseguimos diferenciar são o que se pode distinguir a olho nu, mas o espectro da luz do sol é contínuo, ou seja, e como bem se sabe, o arco-íris exibe um infinito de cores. Entre uma cor e outra, portanto, é sempre possível se encontrar outras. Nessa visão mais rica e complexa da escala cromática, a separação não é perfeitamente delimitada e não existe divisão nítida: cada faixa invade a área da seguinte, mesclando-se a ela, como dois conjuntos em interseção.

Fenômeno semelhante se passa entre os orixás: entre Oxum e Iansã, portanto, há Oxum Apará, uma Oxum que *tem enredo* com Iansã; entre Iemanjá e Ogum, temos Iemanjá Ogunté, uma Iemanjá que *tem enredo* com Ogum. No entanto, como vimos, em última instância todos os orixás mantêm relação, ou *enredo*, uns com os outros — relação que pode inclusive manifestar-se como oposição. Certo dia, uma filha de santo do Gantois com quem eu conversava fez o seguinte comentário: “Gente de Oxalá é maluca, porque Oxalá está muito perto de Exu”. Perguntei a ela como se dá essa proximidade, e ela me explicou: “No *xirê*¹⁴, por exemplo: Exu é o primeiro, Oxalá é o último. E é uma roda, 360 graus, então o primeiro e o último se encontram. Eles são opostos, já que gente de Oxalá veste branco e não pode nunca nem usar as cores de Exu, mas ainda assim estão próximos. É que nem Xangô e Omolu. Eles são opostos também, mas estão do lado um do outro. E está cheio de gente de Xangô que *tem enredo* com Omolu. Eles são como dois lados de uma moeda. E o que está mais próximo de um lado da moeda que o outro lado dela?”

14 Série de cantigas que abre todas as festas de candomblé, louvando os orixás em uma determinada ordem, enquanto as filhas de santo da Casa formam uma roda para dançar.

A proximidade entre Oxalá e Exu, nesse caso, significa que, como se diz, Oxalá é um pouco Exu; o mesmo se dá entre Xangô e Omolu e entre outras divindades. A relação entre os orixás, no caso, não se limita à proximidade mas, como ocorre com as cores do arco-íris, produz um espaço comum, uma área de interseção. Ou seja, não existe, nesse modelo de relação, uma delimitação clara das fronteiras. Algo sempre pode passar para o outro, infiltrando-se por esses limites de definição incompleta. Tudo funciona num esquema de passagem ou transferência: pelo sangue, pelo gesto do *egum*¹⁵ que sacode a roupa, pelo abraço, pela fala, pelo suor, o *axé*¹⁶ se transfere. Quem encosta na roupa do *egum* estabelece com ele uma relação que não se desfaz com facilidade. É essa lógica das conexões que rege a construção desse mundo, em que elementos externos vão se acoplando uns aos outros por meio de relações e transferências.

O termo “enredo”, entretanto, também pode ser usado no sentido de um emaranhamento, de como o candomblé funciona por vezes como uma teia em que a pessoa se enreda e não consegue mais se soltar. Aproximar-se dessa religião é, muitas vezes, *enredar-se*. Nesse sentido, poderíamos pensar o candomblé como uma espécie de “máquina de captura”, com os terreiros exercendo uma força centrípeta destinada à captura do *axé*.¹⁷

Penso que, utilizando o conceito de enredo, podemos pensar o sincretismo de maneira a não colocar um de seus elementos acima do outro, e sim em relação — fazendo assim justiça à força de apropriação do candomblé, sua capacidade de assimilar em sua cosmologia elementos a ela em princípio estranhos. Trata-se, assim, nos termos de Goldman (2016), de apresentar um contradiscurso sobre o sincretismo, elaborado pelos próprios membros do candomblé com quem tive a oportunidade de conviver; um que não suponha, como vimos, “a homogeneização como horizonte da interação entre as diferenças” (2016: 5), mas com o qual se possa alinhar uma teoria que enfatize antes um encontro

15 Espírito dos mortos, no candomblé.

16 *Axé* é uma palavra de múltiplos sentidos, que designa a força sagrada das pessoas e das coisas e também é usada como interjeição de reforço (“assim seja”). Pode referir-se ainda ao “fundamento” da Casa de Candomblé, enterrado no solo do terreiro para consagrá-lo aos orixás, ou à parte dos animais sacrificados (geralmente as vísceras) destinada aos orixás.

17 Ingold (2012) propôs uma redefinição da rede (*network*) como emaranhado (*meshwork*). Em primeiro lugar, sugere a substituição do modelo hilemórfico da criação por “Uma ontologia que dê primazia aos processos de formação ao invés do produto final, e aos fluxos e transformações dos materiais ao invés dos estados da matéria” (2012: 26). Para ele, a primeira medida a ser tomada é substituir os termos “objeto” por “coisa” e “agência” por “vida”. Com isso, pretende mostrar “que os caminhos ou trajetórias através dos quais a prática improvisativa se desenrola não são conexões, nem descrevem relações *entre* uma coisa e outra. Eles são linhas *ao longo das quais* as coisas são continuamente formadas. Portanto, quando falo de um emaranhado de coisas, é num sentido preciso e literal: não uma rede de conexões, mas uma malha de linhas entrelaçadas de crescimento e movimento.” (2012: 27) Ingold critica o uso que vem se dando (devido principalmente à tradução para o inglês do termo) à teoria do ator-rede de Latour que, segundo ele, terminou por limitar os significados do termo “rede”. *Réseau*, em francês, refere-se tanto a uma rede (*network*) quanto a uma trama (no sentido de teia, algo que se tece). Ingold propõe, portanto, que o termo “rede” seria melhor traduzido por “emaranhado”, já que “os fios de uma teia de aranha não conectam pontos ou ligam coisas. (...) Se essas linhas são relações, então elas são relações não *entre*, mas *ao longo de*. (...) as vidas das coisas geralmente se estendem ao longo não de uma mas de múltiplas linhas, enredadas no centro mas deixando para trás inúmeras ‘pontas soltas’ nas periferias.” (2012: 40-41). Os sentidos de “enredo” são, de certa maneira, os sentidos de “rede” — como conjunto ou emaranhado de relações — e mais as suas narrativas.

que uma síntese. Ou, nas palavras do autor, “elaborar teorias etnográficas (...) do que poderíamos chamar provisoriamente contramestiçagem e contrassincretismo. Teorias etnográficas que só podem ser elaboradas se estiverem firmemente apoiadas nas teorias nativas.” (2016:5-6) Avançar nessa direção implica rejeitar a posição inferior (ou oculta) a que muitas vezes são relegadas certas culturas, reconhecendo nelas o papel de protagonistas de suas próprias teorias e reflexões.

“Santo também tem santo”

O que proponho, portanto, é pensar o sincretismo por outro ângulo que não o do esconderijo necessário ou o da mistura originária, sem que isso signifique necessariamente descartar esses pontos de vista. Pois é claro que o sincretismo foi uma arma de resistência, assim como o candomblé tem em seus fundamentos essa capacidade de adaptação e de englobamento. Mas o que está por trás desse tipo de estratégia? O que uma afirmação como a do filho de santo com quem conversava, de que o sincretismo revela uma relação que existe entre as entidades, pode nos levar a pensar?

Perguntei a outra filha de santo sobre o critério que determina as correspondências sincréticas. “É a semelhança”, ela me respondeu. Mas o que seria exatamente essa semelhança? Segundo ela me explicou, a semelhança não é física (o que também pode ser ativado em algumas circunstâncias), mas de “essência”. “A essência é parte da pessoa”, ela concluiu. Se pensarmos na noção de pessoa do candomblé, sempre em formação, incorporando elementos, formada por elementos externos a ela, vemos que o fato do santo e o orixá terem a mesma “essência” diz algo sobre a relação entre ambos. Como vimos, São Jorge representa Oxóssi; é Oxóssi; tem Oxóssi como orixá de sua cabeça. Assim como qualquer outra pessoa, os santos católicos também têm o seu próprio *enredo* — ou, como me disse um outro pai de santo que conheci, “santo também tem santo”¹⁸.

Na maioria das vezes, no candomblé, o entendimento dos fatos se dá *a posteriori*. Se algo incompreensível acontece, sempre se considera que o verdadeiro significado só irá revelar-se com o passar do tempo. E de maneira igual opera o *enredo*: a pessoa toma consciência da relação antes de entender de que maneira essa se encaixa no plano maior da sua vida. Como se dá com o “projeto construtivo” de uma teia ou rede de relações de quem se vê capturado por um entrecho, uma trama. O *enredo* é, portanto, ao mesmo tempo a história e a teia em que a pessoa se enreda — e que, com o tempo, vai revelando o significado dos eventos que o compõem. Pensando nessa chave, a captura dos símbolos católicos aparece como um movimento coerente já que, além do mais, só se enreda quem já tem *enredo*, ou seja, só se captura aquilo que já é de alguma maneira parte daquilo que enreda, ainda que de forma virtual. O *enredo*, assim, é ao mesmo tempo uma relação e engendra uma relação; de maneira não excludente, ele torna parte aquilo que na verdade já é parte,

18 Curiosa a comparação das falas citadas aqui com a fala de Dona Olga do Alaketu no Encontro de Nações de Candomblé de 1981. Quando lhe perguntaram se não achava que a pessoa se declarar católica e do candomblé representava um reforço para o catolicismo, ela respondeu: “É realmente um apoio para os santos de Roma, nós, que somos do candomblé. Mas acontece uma coisa: se a gente der força aos santos de Roma, estamos dando força também aos santos africanos. Estamos tendo a mesma garantia dos santos da África para os santos brasileiros, de que os santos não são brasileiros, são romanos. Então, a união faz a força.” (1981: 30)

concretiza na narrativa e na captura uma relação já existente. Relação essa que obedece a desígnios/agências muitas vezes não humanas, já que depende, na maioria das vezes — como fica evidente no processo de feitura —, da vontade do orixá.¹⁹

O sincretismo não está à parte dessa lógica. Outro caso que me foi citado muitas vezes é o de Jesus Cristo. Um filho de santo do Gantois me contou que Jesus Cristo era da família de Oxalá; outro, que Jesus Cristo era de Oxalá; outro, que Jesus e Oxalá eram a mesma pessoa. Um pai de santo me assegurou que Jesus participou de marchas do povo de Oxalá no continente africano. Outro amigo me relatou que foi assistir a uma peça em Salvador (intitulada *Deus e o Diabo na Bahia*) em que, a certa altura, uma mãe de santo jogava búzios para Jesus Cristo e afirmava que ele era de Oxalá. Todas essas afirmativas significam em última instância a mesma coisa: Jesus Cristo e Oxalá têm um *enredo*. Têm uma relação, ou melhor, um complexo de relações: são da mesma família, têm uma história juntos, estão unidos; são parte um do outro, podem ser tomados um pelo outro, são a mesma pessoa.

Ser, estar, haver

No candomblé, chama-se o orixá *feito*, ou seja, *assentado* tanto em uma representação concreta quanto na cabeça do iniciado, de “santo”. Durante a feitura, concretiza-se o que Serra denominou “união mística entre o orixá e uma pessoa que se chama iaô” (1995: 268). O santo, portanto, é o orixá individual, que “nasce” junto com o filho de santo. Diz-se, por exemplo, de uma filha de santo, Maria de Iemanjá; mas, ao referir-se a este orixá individual, ou seja, ao santo feito, pode-se dizer “a Iemanjá de Maria”. Assim, quando nos referimos a Iemanjá, estamos falando do orixá geral; mas, quando dizemos “a Iemanjá de Maria”, estamos nos referindo ao “santo” desta pessoa específica, nascido em sua feitura.²⁰

Carmem Opipari (2004), referindo-se a essa questão, afirmou que trata-se de uma “dupla possessão”. Todo santo é o santo de alguém — que se torna, por sua vez, o alguém deste santo. Voltando ao exemplo de Maria de Iemanjá, poderíamos dizer que Iemanjá é parte de Maria; ou seja, que Iemanjá tem uma parte de Maria, e vice-versa. Como vimos, a gramática que empregamos é limitada para exprimir o tipo de relação que se estabelece. O mesmo se passa com relação aos santos católicos: o orixá é o santo, está no santo, tem o santo — e vice-versa. *Ter enredo* significa tanto ser um pouco o outro quanto estar um pouco no outro — e **ter** um pouco do outro.

A sugestão de Gabriel Tarde de que a filosofia ocidental deveria passar a ser uma “filosofia do haver” (2007: 144) pode nos ajudar a compreender o tipo de relação ao qual nos referimos aqui. Segundo o autor, “existir é diferir” — assim, ao contrário de buscar entender o funcionamento da sociedade, Tarde defende que o que deve ser explicado é a sua

19 O candomblé é, portanto, uma religião ao mesmo tempo absolutamente inclusiva (já que todas as pessoas têm orixá) e completamente exclusiva (já que nem todo orixá quer ser feito).

20 Ou, como bem definiu Ordep Serra: “O povo dos terreiros emprega muito a palavra ‘santo’ num contexto e numa acepção especial que não faz referência a bem-aventurado católico, mas a um elemento da sua religião — a afro-brasileira. Esse termo pode ser usado coloquialmente nos terreiros como sinônimo de orixá; mas quando interrogados de forma precisa sobre o sentido dos vocábulos ‘orixá’ e ‘santo’ (no contexto da terminologia própria do candomblé), os iniciados os contrastam de forma muito significativa.” (1995: 267)

condição de possibilidade, ou seja, o fato de seres distintos se associarem continuamente, em um processo de engajamento mútuo. Nesse modelo, o que existe não são unidades compactas e fechadas sobre si mesma, mas seres compostos de relações, todas elas efetivamente ligadas a algum outro com quem se relaciona. O real, nesse caso, “não é a síntese do diverso” (Joseph 2000:24); caracteriza-se, ao invés disso, por seu caráter infinitesimal, e é constituído pelas associações entre unidades diferenciadas. Já as associações, por sua vez, dependem exclusivamente da *crença* e do *desejo* — dizem respeito, portanto, a fluxos e ondas. Ou, como escrevem Deleuze e Guattari a respeito da microsociologia de Tarde, no platô em que o homenageiam:

Tarde objeta que as representações coletivas supõem aquilo que é preciso explicar, isto é ‘a similitude de milhões de homens’. É por isso que Tarde se interessa mais pelo mundo do detalhe ou do infinitesimal: as pequenas *imitações, oposições e invenções*, que constituem toda uma matéria sub-representativa. (...) uma microimitação parece efetivamente ir de um indivíduo a um outro. Ao mesmo tempo, e mais profundamente, ela diz respeito a um fluxo ou a uma onda, e não ao indivíduo. (...) um fluxo é sempre de crença e de desejo. As crenças e os desejos são o fundo de toda sociedade (...) (2012: 107).

Tarde não considera os fatos sociais como coisas, mas toda coisa como uma sociedade (Joseph 2000) — a lógica de um fato social, portanto, é o modo segundo o qual ele produz ligações. Através de analogias entre os elementos sociais e os da biologia, especialmente no que tange à maneira de se relacionar com elementos outros, o autor busca analisar os motivos pelos quais os seres humanos (assim como os átomos, as moléculas e os esporos, por exemplo) se agregam e se ordenam ao invés de se dispersar. A conclusão de Tarde parece ser de que a adaptação é a princípio uma conjunção (Joseph 2000:35), e que o termo que melhor exprime esse tipo de encontro é a *possessão*. Assim, a fórmula primeira de relação não é o ser alguma coisa, mas ter algo de alguém (Vargas 1994). De acordo com Tarde, o uso do verbo haver permitiria que ampliássemos os sentidos dos verbos ser/estar (no francês, sua língua nativa, um só verbo, *être*), incluindo necessariamente a existência de outrem — já que pode-se ser somente, mas tem-se que haver *algo*²¹. Os seres sociais deveriam — voltando à analogia com os elementos da biologia —, ser entendidos como mônadas (a unidade orgânica mais básica, conceito desenvolvido por Leibniz como o princípio substancial da vida, unidade ao mesmo tempo completa em si e parte que compõe estruturas mais complexas), tendo portanto suas características e atribuições. Segundo Tarde,

Cada uma delas absorve o mundo a si, o que é apreender-se melhor a si mesma. Elas bem fazem parte umas das outras, mas podem pertencer-se mais ou menos, e cada uma aspira ao mais alto grau de *possessão*; daí sua concentração gradual; além disso, elas podem pertencer-se

21 Viveiros de Castro (*apud* Vargas 2007) afirmou que, houvesse a filosofia ocidental se baseado no verbo *haver* (que leva em conta necessariamente a existência do outro) e não no *ser* (que se refere especificamente à existência individual), muitos problemas teriam sido evitados. Já que, para se haver, é necessário que haja o havido; enquanto que, para o ser, só uma unidade é bastante: eu sou. O haver traz a alteridade, enquanto o ser tem como modelo a relação consigo mesmo.

de mil maneiras diferentes, e cada uma aspira a conhecer novas maneiras de apropriar-se de seus semelhantes. Daí suas transformações. (2007: 120)

Seguindo a sugestão de Tarde, portanto, poderíamos pensar também nessa relação multivalente (que aqui denominamos *enredo*) em termos de uma *possessão*²². A coincidência do vocabulário torna ainda mais proveitosa a extensão semântica dos verbos com que podemos aludir ao tipo de relação ao qual nos referimos aqui. Assim, aquele que é e está, possui, pois, como afirma Tarde, “Se o haver parece implicar o ser, o ser seguramente implica o haver. (...) No fundo, todo o conteúdo da noção de ser é a noção de haver. Mas a recíproca não é verdadeira: o ser não é todo o conteúdo da ideia de propriedade.” (2007: 113). Não se trata de polissemia, e sim de um termo que exprima o contínuo entre ser e estar, desembocando no haver — não tanto um conceito, mas algo que exprime uma multiplicidade simultânea de sentidos.

Roger Bastide também se debruçou sobre o sincretismo numa parte de seu livro “O Candomblé da Bahia” intitulada “Ensaio de uma Epistemologia Africana (Iorubá)”. Segundo ele, “essa identificação choca nossa compreensão: como é possível que um deus africano seja ao mesmo tempo divindade negra e santo de outra religião?” Bastide obteve, com membros do candomblé, três tipos de resposta para sua questão: que “o orixá é o santo, porque são a mesma coisa”; que são coisas diferentes, já que um santo é necessariamente um morto, enquanto o orixá é um antepassado divinizado — e o sincretismo, portanto, é apenas um disfarce; e, ainda, que os orixás, depois de diversas reencarnações, voltaram como europeus; as pessoas à volta, percebendo isso, canonizaram-nos.

Buscando explicar a lógica das supostas contradições do pensamento africano (basicamente, como algo pode ser uma coisa e outra ao mesmo tempo, ou estar simultaneamente neste e naquele lugar), Bastide tenta unir o conceito de participação de Lévy-Bruhl com as classificações primitivas de Durkheim e Mauss — afirmando, em suma, que a participação só se dá entre seres, plantas, divindades, objetos etc. previamente classificados nos mesmos “compartimentos do real” (1958: 255), porém cuja classificação não é “uma classificação de seres, como entre os ocidentais, e sim de forças e participações.” (1958: 258). Bastide buscava compreender a lógica que liga os elementos — a princípio, díspares — no candomblé. O princípio da participação não era suficiente, pois não indicava a lógica subjacente que há nas ligações feitas. Mas, nesse pequeno ensaio, o autor parece identificar um princípio de continuidade entre os planos conectados, o “desejo de inventar uma dialética do cosmo” (1958: 260), onde os elementos estão separados e, simultaneamente, juntos. Ou, como propôs Goldman,

Não se trata aqui apenas (...) de representações (...) ou controle, mas de uma forma muito complexa de agenciamento. Em certo sentido, o mar é Iemanjá, o raio e o vento são Iansã, e a doença é Omolu. Natureza, cultura, seres humanos, o cosmos, tudo parece articulado nesse sistema. (Goldman 2005: 109)

22 “Há milhares de anos vêm sendo catalogadas as diversas maneiras de ser, os diversos graus do ser, mas nunca se teve a ideia de classificar as diversas espécies, os diversos graus de posseção. No entanto, a posseção é o fato universal, e não há termo melhor que o de aquisição para exprimir a formação e o crescimento de um ser qualquer.” (Tarde 2007:116)

Vejamos um exemplo. Uma filha de Ewá do Gantois me contou que certa vez um vendedor da feira de São Joaquim (uma conhecida feira de rua de Salvador onde vende-se todo tipo de artigo para o candomblé), sabendo que ela era de Ewá, resolveu presentear-lá com uma cobra. Sem saber o que fazer com o animal, ela o guardou em uma cesta, da qual ele conseguiu escapar. Quando seu marido chegou em casa, viu a cobra solta no quintal e foi tentar pegá-la com a cesta. Nesse momento, a cobra atacou-o e mordeu sua mão. Ele começou a gritar e ela correu para onde ele estava. “E o que você fez?”, perguntei a ela, que me respondeu: “Eu? Eu não fiz nada. Ewá que fez. Não deu tempo nem de eu chegar no jardim e ela *chegou*. Daí, quando eu acordei, já estava a cobra no cesto e o meu marido com a mão curada. Ela deu lá o jeito dela, tanto que ele nem precisou ir para o hospital.” Perguntei como isso era possível, e ela me respondeu “Ué, menina, Ewá não é uma cobra? Ela é a dona das cobras! Naquela hora ali ela virou cobra, minha filha!”

Nesse caso, a Ewá dessa filha de santo teve a capacidade não só de controlar a cobra como ainda de curar a mordida sofrida por seu marido. Ewá, no candomblé, é representada por uma cobra; ao mesmo tempo, tem uma relação com as cobras: as cobras **são** Ewá, mas Ewá é **um pouco** cobra: comunica-se com as cobras, pode dominá-las, pode inclusive curar uma mordida de cobra sem precisar recorrer aos remédios tradicionais da medicina. Além disso, como ela afirmou, Ewá é a dona das cobras, ou seja, tem uma relação de posse tanto com as cobras quanto com qualquer coisa que lhes diga respeito. Ewá, portanto, *tem enredo* com as cobras: relaciona-se com elas nesse contínuo semântico em que, como vimos, pode-se ser, estar e possuir, em diversas intensidades.

Uma questão de prática

Para concluir, há ainda outro aspecto relativo ao sincretismo que eu gostaria de abordar. No dia em que fui apresentada a Mãe Stella, levada por um amigo a ponto de se confirmar *ogã* no Ilê Axé Opô Afonjá, ela me disse, quando ele a informou que eu era antropóloga: “Sabe, antigamente o candomblé precisava da antropologia. Hoje não precisa mais.” A frase (dita de maneira carinhosa) ressoa com um trecho do manifesto contra o sincretismo evocado acima: “Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para a nossa sobrevivência (...)”.

Reunidas, as duas frases realçam um aspecto importante das religiões de matriz africana: o fato de que há, nelas, certa tendência para a análise prática, casuística, das coisas. Algo pode servir durante um tempo, depois não ter mais uso, sendo substituído com sucesso por algo mais ou menos semelhante. Se o candomblé é uma religião baseada na eficácia, pode-se testar uma fórmula para ver se funciona e, caso funcione, pode-se usá-la até que pare de funcionar. “Candomblé é ciência”, me explicou certa vez a *mãe pequena*²³ do Gantois: “você pega uma coisa aqui, outra ali, mexe a energia e as coisas acontecem. É física”. Ela se referia, neste caso, a uma mistura feita com plantas para curar uma doença específica, mas penso que o mesmo raciocínio poderia ser aplicado ao sincretismo e mesmo, como acabamos de ver, à antropologia.

23 Mãe pequena (ou *iaquequerê*) é a filha de santo que geralmente responde pelos assuntos cotidianos da Casa de Candomblé, a segunda na hierarquia do terreiro. No Gantois, a mãe pequena é Angela, a filha mais velha de Mãe Carmem.

Uma vez, enquanto conversava com uma mãe de santo de um pequeno terreiro queto em Salvador, perguntei a ela sua opinião sobre o manifesto contra o sincretismo. Comentávamos especificamente sobre o fato das *iaôs* de seu terreiro completarem o processo de feitura na Igreja Católica. “O problema”, ela me disse, “é que se eu tirar isso, o que eu vou colocar no lugar?”. Sua análise era, pois, no melhor sentido, pragmática: a ida à Igreja ocupava parte da feitura que não podia (ainda?) ser substituída com a mesma eficácia. O que só pode significar que se Mãe Stella pôde prescindir do *lado* católico²⁴ em seus rituais, é porque certamente sabia o que pôr no seu lugar.

24 Refiro-me aqui à definição de *lado* presente na tese de doutorado de Edgar Barbosa Neto (2012), levando também em conta a afirmação de Ordep Serra sobre a compatibilidade entre o catolicismo e o candomblé (1995: 240). Serra afirma ainda, sobre as correspondências entre os orixás e os santos católicos, que “não é difícil ver que a referência à mítica cristã se faz usualmente, nesse contexto, segundo uma lógica que tem muito mais a ver com esquemas classificatórios e representações de origem africana.” (1995: 286).

Referências

- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. 2012. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BASTIDE, Roger. 1958 [2000]. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1983. *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- CARNEIRO, Édison. 1948 [2002]. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CONSORTE, Josildeth Gomes. 2006. “Em Torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo”. In: C. Caroso e J. Bacelar (orgs.), *Faces da Tradição Afro-Brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO. pp. 71-92.
- COSTA LIMA, Vivaldo da. 1974. “O conceito de ‘nação’ nos candomblés da Bahia”. Comunicação apresentada ao Colóquio Négritude Amérique Latine. Dacar, Senegal.
- COSTA LIMA, Vivaldo da et al. 1981. *Anais do Encontro de nações-de-candomblé*. Salvador: Ianamá / CEAO/UFBA.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 2012. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol. 3*. São Paulo: Editora 34.
- FERRETTI, Sergio. 2013. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: Edusp; Arché Editora.
- GOLDMAN, Marcio. 2005. “Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé”. *Religião e Sociedade*, 25 (2): 102-120.
- _____. 2016. *Além da Identidade: Anti-Sincretismos e Contramestiçagens no Brasil*. Conferência no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unisinos.
- HALLOY, Arnaud. 2005. *Dans l'intimité des orixás: corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife (Brésil)*. Tese de Doutorado. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles; Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- INGOLD, Tim. 2012. “Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais”. *Horizontes antropológicos*, 18 (37): 25-44.
- JOSEPH, Isaac. 2000. “Gabriel Tarde: Le Monde Comme Feerie”. *Antropolítica*, 8: 23-40.
- NASCIMENTO, Abdias do. 1980. *O Quilombismo*. Petrópolis: Editora Vozes.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. 1900 [2006]. *O animismo fetichista dos negros baianos (coletânea de artigos publicados na Revista Brasileira em 1896 e 1897)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- OPIPARI, Carmen. 2004 [2009]. *O candomblé: imagens em movimento — São Paulo — Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- SANSI [-Roca], Roger. 2009. “‘Fazer o santo’: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras”. *Análise Social*, XLIV (1o): 139-160.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. 2010. *Meu tempo é agora*. Salvador: Assembleia Legislativa da Bahia.

SERRA, Ordep José Trindade. 1995. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia.

TARDE, Gabriel. 2007. *Monadologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac Naify.

VARGAS, Eduardo Viana. 2007. "Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal". In: G. Tarde. *Monadologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 7-50.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

A geometria do axé: o sincretismo como topologia

Edgar Rodrigues Barbosa Neto

Doutor em Antropologia Social / Professor da UFMG

edbneto@yahoo.com.br

Resumo

As casas de religião de matriz africana com as quais trabalhei em minha pesquisa de campo caracterizam-se pela coexistência em seu interior de diferentes lados rituais. O termo lado pode ser usado tanto para designar formas mais abrangentes, tais como batuque, umbanda, quimbanda, quanto para nomear práticas mais específicas do ritual, tal como o culto dos seres sobrenaturais, como orixás, exus, etc. Mesmo o batuque, que se define como um lado, tem os seus diferentes lados internos, as chamadas nações, como, por exemplo, cabinda, jeje e ijexá. O objetivo deste texto é descrever alguns dos agenciamentos topológicos implicados nos procedimentos de corte e de conexão entre esses múltiplos lados. Para isso tomarei como referência a atividade musical dos responsáveis pela percussão dos tambores rituais, os quais circulam entre diferentes casas de religião e seus respectivos lados. Sugiro, por fim, que essa topologia ou geometria, associada ao axé dos tamboreiros, nos permite pensar de outro modo o sincretismo.

Palavras-chave: religiões de matriz africana; axé; topologia; sincretismo.

Abstract

The houses of African matrix religion with which I researched in my fieldwork are characterized by the coexistence within them of different ritual sides. The term side can be used both to designate more general forms, such as batuque, umbanda, quimbanda, and to name more specific practices of ritual, as the worship of supernatural beings such as orixás, exus, etc. Even the batuque, defined as a side, has its different internal sides, the so-called nations, such as cabinda, jeje and ijexá. My aim is to describe some of the topological arrangements involved in the cutting and connecting procedures between these multiple sides. For this I will take as reference the musical activity of those responsible for the percussion of ritual drums, which circulate between different houses of religion and their respective sides. I suggest, as a conclusion, that this topology or geometry, associated with the axé of the sacred drummers, allows us to think in a different way of syncretism.

Keywords: African matrix religions; axé; topology; syncretism.

As religiões de matriz africana constituem um rico e diversificado conjunto de modos de existência, estilos rituais e sistemas de pensamento, no interior do qual é perfeitamente possível distinguir a presença de significativas regularidades, o que sugere a existência de uma unidade que, conforme observado desde as primeiras pesquisas, não apresenta qualquer uniformidade (Carneiro 1991: 16). Os trabalhos mais recentes, entre os quais gostaria de incluir a pesquisa coletiva da qual é parte a minha tese de doutorado, parecem dedicados a encontrar a melhor maneira de descrever essa variação, isto é, a inventar um modo (ou vários) que seja fundamentalmente capaz de apreender, ao mesmo tempo, as conexões e as separações existentes entre as diferentes formas assumidas por essas religiões no Brasil¹. É provável que o conceito de axé, ou termo congênere que designe uma noção de força semelhante, corresponda a uma dessas constâncias, virtualmente presente na maioria dos casos registrados pela etnografia afro-brasileira. É a ele, ou mais especificamente a um de seus múltiplos aspectos, a saber, aquele concernente ao axé implicado na atividade ritual dos músicos, que pretendo dedicar este texto. Retomo aqui parte do material etnográfico ao qual dediquei o segundo capítulo de minha tese, resultado da pesquisa de campo conduzida junto a três ‘casas de religião’ (expressão mais comum do que, por exemplo, terreiro) localizadas na cidade de Pelotas, no sul do Rio Grande do Sul (Barbosa Neto 2012).

As casas de Pai Luis da Oyá e de Pai Mano de Oxalá não têm qualquer relação direta entre si. A primeira, pelo ‘lado do batuque’, um lado no qual são cultuados os orixás e os eguns, segue as ‘nações jeje’ e ‘ijexá’, ao passo que a segunda, também pelo batuque, pertence à ‘nação cabinda’. Em cada uma dessas duas casas, ainda que de modo muito diferente, estão presentes também alguns dos vários ‘lados’ da umbanda, tais como o de exu, o de caboclo, o de cigano e o de preto-velho². Essa coexistência de lados ou linhas talvez seja aquilo que caracteriza as diferentes casas que conheci, conformando o importantíssimo fenômeno da ‘linha cruzada’, ao qual José Carlos dos Anjos dedicou o seu conhecido trabalho (Anjos 2006).

A existência de vários lados rituais em uma mesma casa de religião não implica, como sabemos, que a sua performance seja simultânea. Em geral, mas com importantíssimas variações de um caso para outro, os ritos vinculados a cada lado seguem uma separação marcada por tempos e espaços diferentes. Devemos ainda notar que essa ‘confluência’ (Santos 2015: 89) não leva necessariamente as pessoas, pais e mães-de-santo, a definirem as suas casas como sendo de ‘linha cruzada’, o que também sugere que as suas diferentes práticas rituais não cruzam do mesmo modo os múltiplos lados que as atravessam. Pai

1 Esse projeto de pesquisa, coordenado por Marcio Goldman e intitulado ‘Sistemas de Transformação nas Religiões de Matriz Africana no Brasil’, tem sido a matriz de diversos trabalhos, os quais têm contribuído para a sua realização transformando-o etnograficamente, isto é, fazendo aparecer novas possibilidades para a descrição e a comparação ‘das’ e ‘nas’ religiões de matriz africana no Brasil (Arruda 2014; Banaggia 2008, 2015; Barbosa Neto 2012; Flaksman 2014; Lucinda 2016; Siqueira 2012 e Goldman 2005, 2009, 2011, 2012).

2 A terceira casa, aquela de Mãe Rita da Molambo, também dispõe de mais de um lado ritual, mas não terei espaço para descrevê-la aqui.

Mano define a sua casa como ‘cabinda’, uma das nações do batuque, e a maneira como nela coabitam esse lado e aquele outro de exu não é equivalente àquela de Pai Luis. O fato de suas duas casas cultuarem os lados de orixá e de exu não significa, portanto, que elas o façam da mesma maneira. A ‘linha cruzada’, como se vê, dispõe de várias linhas cruzadas. Em outras palavras, o que varia, entre as casas, é a própria maneira de cruzar e de descruzar os lados, variação presente até mesmo quando um único lado for o caso de duas casas.

Seguindo a classificação nativa, Corrêa (2006: 57), cuja etnografia consta entre as mais importantes sobre o batuque, distingue três formas rituais dentro das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul: ‘a Umbanda “pura”, a Linha-Cruzada e o Batuque “puro”, dedicando, a esse último, o seu trabalho. De um modo geral, argumenta ele, as pessoas sabem identificar as diferenças entre essas formas, sendo capazes de distinguir quando estão dentro e quando estão fora de cada uma delas. Acontece, no entanto, que ‘no discurso de alguém que se declare pertencer a uma delas podem aparecer expressões características das outras’ (Corrêa 2006: 57). Assim, por exemplo,

‘se perguntarmos a um batuqueiro sobre Exú, é provável que ele diga que pertence à Linha-Cruzada. Entretanto, não só o nome dessa entidade aparece claramente em certos cânticos para o Bará (orixá do Batuque, ambos “donos” das encruzilhadas) como às vezes a mesma pessoa denomina certos Barás ora como “Exu” ora como “Bará”: Exu Lanã, Bará Lanã’ (Corrêa 2006: 57).

Corrêa, no entanto, não retira dessa sua observação o resultado que ela permite e acaba por reduzir essa classificação tripartite a uma tipologia, limitando-se a oferecer uma listagem daqueles itens rituais que parecem ser particularidades de cada uma dessas formas. É pouco provável que essa classificação seja a única disponível e, de resto, não seria muito difícil demonstrar que esses itens podem circular entre os vários ‘tipos’, ora conectando-se, ora separando-se, e mesmo, eventualmente, desdobrando-se em outros, ao invés de serem privativos a cada um. Essas religiões tornam particularmente arriscada e especialmente difícil a transposição da morfologia para uma tipologia, precisamente porque o aspecto discreto das formas é derivado de uma ação sobre forças que tanto podem aproximar o que está separado quanto afastar o que está junto, um fenômeno que neste texto procuro nomear por meio da expressão geometria do axé. O próprio exemplo da relação entre o Exu e o Bará, cujo encaixe Corrêa distingue no plano dos cantos litúrgicos e da onomástica, parece representativo desse movimento simultâneo de aproximação e afastamento.

É significativo que Corrêa, como se antecipasse os limites de sua hipótese tipológica, proceda à multiplicação de cada um dos nomes que designam as três formas. Assim, a umbanda pode ser chamada também de “Magia branca”, “Linha branca”, “Linha do caboclo” ou “Caboclo”, já o batuque de “Nação”, “Linha-negra” ou “Magia-negra” e a Linha-Cruzada, por fim, de “Quimbanda”, “Linha-negra” ou “Magia-negra” (Corrêa 2006: 58-61). Corrêa toma esses diferentes nomes como sinônimos de cada uma das três formas basilares, mas não se pode descartar que, em certos contextos e de acordo com determinadas posições, eles funcionem como designativos de práticas convergentes. Note-se, por exemplo, que deve existir pelo menos uma perspectiva a partir da qual o batuque e a linha cruzada sejam tomados como equivalentes, já que, pelo que se pode notar acima,

um ou dois termos (“Linha-negra” ou “Magia-negra”) podem ser usados para designar a ambos. Aquilo que na perspectiva de um lado está separado é reunido quando passamos para a perspectiva de um outro.

Um depoimento recolhido por ele fornece um exemplo bastante expressivo quanto à natureza dessa variação topológica. ‘Terreira de Umbanda, na verdade, faz é aressum (culto aos mortos) porque ninguém me convence que caboclo não é egum’ (Corrêa 2006: 64). Assim, o ritual que uns talvez façam pelo lado da ‘Magia branca’ ou da ‘Linha branca’, e que vêm como distante da ‘Magia-negra’ ou da ‘Linha-negra’, é precisamente o ritual no qual, pelo lado desses outros, são cultuados os eguns, um ritual que, de resto, é bastante ‘pesado’, com muitos perigos e exigindo inúmeros cuidados.

Uma interpretação reversa desse comentário permite uma rotação de perspectiva, sugerindo a possibilidade de substituímos a tipologia por uma descrição topológica, na qual as formas, ao invés de pensadas enquanto ‘tipos’, seriam entendidas como composições heterogêneas de forças. É isso, como ficará mais claro na seqüência do texto, que considero poder caracterizar pela aproximação entre o sincretismo e a topologia. Se o caboclo de uns é o egum de outros é porque o lado de umbanda dos primeiros seria apenas uma parte do lado dos segundos, isto é, do batuque e da linha cruzada. O depoimento anterior parece importante não somente por sua explicação a respeito do afastamento em relação à umbanda, mas também por demonstrar que esse afastamento não é absoluto, tendo em vista que a umbanda, desde que transformada em culto aos mortos, teria um lugar dentro do próprio batuque e da linha cruzada.

A não-coincidência presente na observação acima é uma das muitas com as quais podemos nos deparar, como veremos mais adiante. A questão nesse caso é saber qual o tratamento etnográfico mais adequado que se deve conferir a ela. Corrêa entendeu que se poderia fazê-lo pela adoção do conceito de tipo-ideal, e orientado pelo modo de raciocínio indutivo implicado nele, atribuiu as divergências entre uma parte das informações dadas por chefes de casas diferentes à existência de ‘contradições [nas] definições internas do grupo’, fato que lhe permitiu abstraí-las em favor daquilo que lhe pareceu ser ‘um núcleo comum de conhecimentos, dominado por todos e em torno do qual a identidade batuqueira é construída’ (Corrêa 2006: 28). É claro que um ‘núcleo comum’ deve existir, mas poderemos abstrair, em nome de uma generalidade ideal, as tais ‘contradições [nas] definições internas do grupo’? Devo esclarecer que não creio que a noção de contradição seja aplicável a esse caso. A sua utilização parece muito marcada por um esforço de abstrair a variação, quando o mais importante, do meu ponto de vista, é criar maneiras para que ela realize todas as suas possibilidades na própria etnografia.

O problema com esse conceito de tipo-ideal, pelo menos no modo como Corrêa enuncia o seu uso, é que para ele dar conta das semelhanças precisa totalizá-las pelo pertencimento a uma mesma categoria, como, por exemplo, ‘comunidade batuqueira’, ‘identidade batuqueira’, etc., as quais, em certo plano da análise, estão corretas, porém, em outro, parecem gerar a inconveniente impressão de estarmos diante de um coletivo cujas relações internas parecem mais unitárias do que de fato são. Corrêa reconhece e descreve a diversidade existente dentro do batuque, mas, ao mesmo tempo, recorre ‘a um ‘modelo típico-ideal propositalmente maniqueísta, para depois, a partir dele, voltar à concretude’. Essa volta, no entanto, parece obstruída pelo fato de que, nessa construção, o enfoque termina

por recair sobre aquilo que ele define como ‘o batuqueiro mais ortodoxo’ (Corrêa 2006: 31). Quem quer que tenha tido algum tipo de experiência com coletivos religiosos de matriz africana sabe muito bem que dificilmente algum chefe considerará a sua casa como menos ‘ortodoxa’ (o termo, de qualquer modo, não é bom) do que outras. Quais seriam os batuqueiros menos ortodoxos que ficariam de fora do ‘modelo típico-ideal’? Vê-se, portanto, a natureza da dificuldade. Não há uma posição a partir da qual se possa deduzir o conjunto. O que estou querendo dizer, enfim, é que o tipo-ideal tende a se encarnar em um tipo-real, o qual, por não existir como um tipo, só pode mesmo ser idealizado, deixando de fora o ‘menos ortodoxo’, isto é, o próprio real. Penso que é aqui que as noções gêmeas de geometria e topologia podem ajudar.

No seu ‘Candomblés da Bahia’, Edson Carneiro constatava que ‘os homens do candomblé quase nunca se contentam com ver apenas as festas de sua casa’ e atribuía a esse ‘hábito andejo’ o sincretismo interno às ‘seitas africanas’ (Carneiro 1991: 54-55). A etnografia das religiões afro-brasileiras localizadas no Rio Grande do Sul sugere que esse ‘hábito andejo’ esteja particularmente associado à figura do ‘alabê’, doravante ‘tamboreiro’, o responsável pela percussão dos tambores rituais. Trata-se da função litúrgica cuja posição parece dispor da maior mobilidade, como ocorre, aliás, em outros contextos, a exemplo daquele do ‘jarê’ (Banaggia 2015: 191). A filiação do ‘tamboreiro’ é com uma única ‘casa de religião’, aquela na qual ele foi iniciado ou mesmo da qual ele próprio é o pai-de-santo, mas a sua atividade percussiva pode fazer dele alguém que circula entre as diferentes casas e seus vários lados rituais.

O movimento associado a essa posição ritual nos permite observar, para voltarmos à ideia anterior, a possibilidade de uma ‘não-coincidência’ entre o modo como as pessoas definem o ‘lado’ de sua casa e a maneira pela qual ele pode ser reconhecido por pessoas ligadas à outra casa. É o que nos diz o ‘tamboreiro’ Alfredo do Xangô:

‘O tamboreiro tem que saber distinguir os *lados*. [...] Não [estou] criticando ninguém, mas, às vezes, tem *casas*, tem certos *pais-de-santo*, que [...] não sabem nem o *lado* que são, porque [...] contratam um *tamboreiro* e [...] dizem assim: “O meu lado é tal”, aí, se é um *tamboreiro* bom, ele vai *tirar* aquele *lado*. Quer dizer, se for tocar o *tambor*, aquele lado ali é aquele lado ali, não tem mistério. [...] Eu fui tocar numa *casa*, a mulher disse: “O meu *lado* é Cabinda”. Tudo bem, vou *tirar* Cabinda. Aí eu *tirei* uma reza e ela disse: “Ah, não, o meu *lado* não *tira* isso”. “Então a senhora me desculpe, mas a senhora não é Cabinda’. Nem eles sabem o que [...] estão *tirando*’ (Braga 2003: 146).

O movimento dos ‘tamboreiros’, importantíssimos geômetras do axé, sugere que a essa função ritual corresponda uma perspectiva comparativa que pode orientar as próprias comparações etnográficas. O antropólogo poderia então comparar a própria variação interna que resulta das comparações feitas pelos ‘tamboreiros’. Não conheci nenhuma ‘pessoa de religião’ que não soubesse, com efeito, distinguir os ‘lados’, mas o que pode

acontecer, tal como no caso acima, é que à diferenciação dos 'lados' acrescenta-se uma diferenciação da própria maneira de distingui-los. Um 'lado' se diferencia de outro, mas também de si mesmo, conforme a 'casa de religião', a qual, por sua vez, é inseparável do chefe (pai ou mãe-de-santo) e da sua sempre singular história ritual.

Pai Luis da Oyá costuma dizer que os orixás adoram o movimento e, por essa razão, muda periodicamente de lugar a posição de todos os móveis de sua casa, para que assim, nos seus próprios termos, possa fazer 'circular o axé'. Como o 'axé' de uma casa deve também ser 'plantado', literalmente enterrado sob um ou vários pontos específicos de seu chão, o ideal é que ela permaneça onde está, mas, por outro lado, uma parte muito importante daquilo que se encontra no seu interior deve continuamente trocar de lugar. As casas que conheci eram, cada uma à sua maneira, o resultado de uma cuidadosa composição ritual para a qual confluíam a força da raiz e a potência do movimento. Em outras palavras, o que a circulação de pessoas, a dos 'tamboreiros' em particular, nos permite compreender é que uma casa, mesmo quando, por assim dizer, não se mexe na direção de outros lugares, é sempre atravessada, em seu interior, por diferentes movimentos. O movimento acontece quando se está (aparentemente) parado e não apenas quando se está (evidentemente) andando.

O 'axé' dos 'tamboreiros', como de resto todos os axés (poderíamos também dizer todos os dons), inspira profundos cuidados, dentre os quais se destacam aqueles que dizem respeito às relações de aproximação e afastamento entre os diferentes 'lados', particularmente importantes para quem desempenha uma função ritual dotada de grande mobilidade. A notável etnografia de Reginaldo Braga (2003), que tomarei aqui como referência, é aquela na qual esse tema aparece de forma mais significativa. Borel de Xangô foi iniciado ('lavou a cabeça') no 'lado de cabinda' pelas mãos do falecido Pai Waldemar do Xangô Kamucá, quando tinha apenas quatro anos de idade, mas Braga, na época de sua pesquisa, observou que Borel, então com setenta anos, definia-se como uma 'mescla de Oió com Ijexá', já que, posteriormente ao seu primeiro ritual, mudou-se para a casa de mãe Andreza, que cultuava o 'lado de oió', e quando essa veio a falecer, mudou-se novamente, indo para a casa de Mãe Ritinha, cujo 'lado' era 'ijexá', e de quem recebeu todos os 'axés', aprontando-se ritualmente (Braga 2003: 52). O fato de Borel se definir como uma mescla de dois 'lados' não o impede de dizer sobre dois 'tamboreiros' mais jovens que eles 'vão dar bons, [mas] desde que não se mesclen nisso aí, [pois] eles têm uma raiz muito forte, não só por serem filhos do Pedro da Iemanjá como também [por serem] netos e bisnetos dos ancestrais do Pedro (Braga 2003: 57-58).

Borel parece estar se referindo à mescla com um 'lado de exu', já que, nessa acepção, ele seria externo ao 'lado da nação', dotado, portanto, de um estilo diferente de percussão ritual e também de uma outra 'modulação do axé' (Goldman 2005: 109). No entanto, como se pode observar, a nação aparece como um 'lado' quando posta em relação, por exemplo, com aquele de exu, mas se divide em vários quando relacionada consigo mesma. Toda mistura pode virtualmente enfraquecer o axé, mas o caso é que não há somente uma única mistura. Misturar os 'lados' contidos dentro de um único 'lado' parece não comprometer as 'raízes', as quais, contudo, correm o risco de se perder se a mistura ocorrer entre 'lados' que se encontram um pouco mais afastados.

Mas sobre isso, como de resto sobre tudo, não há consenso. Pai Mano de Oxalá acharia ambas as misturas igualmente graves e arriscadas, e por isso sempre insistia, como uma

prova de seu ‘fundamento’, a respeito de sua constância em uma única ‘nação’, a ‘cabinda’, o que não o impede, por outro lado, de ter igualmente o seu culto de exu. Mesmo Borel parece também reconhecer essa possibilidade ao criticar um outro ‘tamboreiro’ que se diz ‘cabinda’ quando, na verdade, ‘canta o repertório do Ijexá com alguns *axés* [axés nesse contexto são sinônimos de rezas] da Cabinda na *abertura do toque*’. E acrescenta: ‘o que eles não sabem é se definir’ (Braga 2003: 62, grifos do próprio autor).

‘O que eles não sabem é se definir’. Vê-se, com essa frase, que a variação interna à nação não constitui necessariamente segmentos a respeito dos quais exista um acordo geral. Alguém pode se definir como sendo de um ‘lado’ e, no entanto, ser definido por outrem como pertencendo a um ‘lado’ diferente. Essa possibilidade, como já observado, manifesta-se de várias maneiras. Pai Pirica diz que ‘quem fazia Cabinda já se foi, não existe mais’, e por isso os atuais chefes de cabinda seriam, para ele, um embuste. Assim, um ‘lado’ na sua relação com outros pode, eventualmente, mudar de lado. E Pai Pirica acrescenta: ‘o fulano (pai de santo) diz que é Cambinda, mas aquilo que ele faz é Oió’ (Braga 2003: 80). A relação entre o ‘lado’ e a sua lateralização é seguramente análoga àquela entre o segmento e a sua segmentação, de modo que a relação entre as ‘casas de religião’ poderia ser pensada como disposta em uma ‘geometria operatória’ na qual o segmento mantém uma ‘relação dinâmica com as segmentações em ato, que se fazem e se desfazem’ (Deleuze & Guattari 1996: 88). Voltarei em seguida a esse argumento.

O ‘tamboreiro’ Adãozinho do Bará, aparentemente menos preocupado com a mistura em si do que com o fato de as pessoas nem sempre demonstrarem saber que estão misturando, notava que em muitas casas uma parte do ritual (a feitura) era feita por um ‘lado’, enquanto a festa (segunda e última parte do ritual) era feita por outro³. É que na festa, explicava ele, as pessoas gostam de misturar os três ‘lados’ (oió, ijexá e cabinda) para agradar o povo que vem visitar a casa. Podemos encontrar algo similar na etnografia do candomblé e no destacado valor que se pode atribuir à hospitalidade como um aspecto das relações entre as diferentes casas. Assim, por exemplo, os autores do bastante conhecido ‘Galinhá d’Angola’ ofereceram uma cuidadosa descrição de sua presença nos terreiros com os quais fizeram a sua pesquisa.

‘É praxe [...] homenagear os visitantes entregando-lhes a condução de determinados atos ou funções do ritual [...] A hospitalidade vai além disso, a ponto de admitir que na casa do anfitrião se expresse, também, a casa do hóspede. Assim, uma casa *jeje* poderia homenagear uma *ialorixá* “de angola” tocando e cantando à maneira dessa *nação*; ou uma casa “de angola” bater os atabaques com os *akidavis* por cortesia para com um pai-(ou mãe)-de santo de *kétu*. Esse tipo de exigência de hospitalidade requer um amplo domínio dos vários idiomas rituais. Para consegui-lo é necessário circular. Visitar outras casas; participar das festas dos outros, concordando, implicitamente, em servir-lhes como parâmetro e platéia para seus sucessos ou fracassos’ (Vogel, Mello & Barros 2001: 80)

3 O mesmo dizia Alfredo do Xangô (também conhecido como Ecó) sobre sua casa: ‘[...] no batuque eu já toco o outro lado, porque o pessoal está acostumado [...] Mas a minha matança é Oió, a feitura dos meus orixás e todo o procedimento é Oió’ (Braga 2003: 144).

É a essa diplomacia ritual, uma diplomacia que, como vimos antes, pode incluir a divergência e prescindir, portanto, de qualquer univocidade, é a ela, enfim, que Adãozinho parece se referir. O ‘lado de oió’, acrescenta ele, tem menos casas que os dois outros e assim, para melhor receber os visitantes, decide-se tocar o ‘lado’ deles e não o da casa que os recebe, ou então, decisão mais comum, tocar os três juntos, deixando de ‘fazer um lado completo’, tocando o que ele chama de ‘três em um’⁴. Sempre que o chefe de uma casa vem convidar Adãozinho para tocar, ele pergunta: ‘como é que é o seu lado?’. ‘Eu gosto de Oió puro’, dizem uns; ‘eu sou de Oió, mas tenho uma passagenzinha de Cambina, tenho uma passagenzinha de Jexá’, dizem outros. E esses últimos acrescentam que gostam que sejam ‘tirados’ esses outros ‘lados’ porque receberão todo o seu pessoal, ‘aquele pessoal antigo que foi [seu] irmão de santo, outros que foram da bacia do seu fulano, coisa e tal’ (Braga 2003: 130)⁵.

Mesmo para misturar é preciso saber distinguir e, nesse caso, parece tratar-se antes de uma coexistência, ou de uma ‘confluência’ (Santos 2015: 89), do que propriamente de uma fusão. Cada ‘lado’ é um ‘lado’, mas daí não se segue que ele não possa ter uma passagenzinha com algum outro, a qual se explica pela própria história ritual dos chefes, os quais, em inúmeros casos, passaram por mais de um deles, eventualmente dentro da sua própria família, onde não é incomum que os ascendentes (mesmo que apenas pela linha materna) pertençam a ‘lados’ diferentes. Aquele que passou por mais de um pode fazer desse ‘lado’ uma passagenzinha daquele que, circunstancial ou definitivamente, se tornou o seu. É um caso em que eles não exatamente se misturam, mas também não se excluem, aproximando-se por dentro de suas diferenças.

Não misturar os ‘lados’, sobretudo para um ‘tamboreiro’ que toque em várias casas, não significa desconhecer aqueles dos outros. Ele pode se orgulhar de nunca ter trocado de ‘lado’ e, no entanto, ser capaz de tocar os demais, habilidade que pode lhe render profundo respeito e admiração. ‘O pai de santo [observa Pai Airton], tem a obrigação de saber cantar pelo menos duas nações [...]’ (Braga 2003: 86). ‘Pureza’ e ‘ecumenismo’, como já notava Ordep Serra (1995) para o candomblé baiano, nem sempre são excludentes. ‘Mãe Menininha se orgulhava de conhecer o *orô* (a liturgia) de diferentes “nações”, pois isso a tornava capaz de iniciar um filho-de-santo no rito angola ou no rito jeje, por exemplo, se fosse o caso – sem deixar de ser “nagô pura” (Serra, 1995 62-63). Esse ‘pluralismo religioso de princípio’, tal como o denomina Ordep Serra, indica a possibilidade de que, em um horizonte comparativo mais amplo, deve existir para cada exemplo de uma diferença que

4 ‘[...] principalmente o pessoal do nosso lado, eles não estão tocando o nosso lado. [...] Eles querem agradecer o povo, [pois] a maioria das visitas que estão na casa deste povo de Oió, não são Oió, são o povo de Jexá e povo de Cambina [...] a feitura até pode ser feita a do Jexá, do Oió, da Cambina, mas [na] festa o povo [está] usando a mistura dos três lados: o Jexá, o Cambina e o Oió [...] Então eles não fazem um lado completo. [Para] encher o repertório, eles botam os três lados juntos e fica um batuque enorme, é um três em um’ (Braga 2003: 130).

5 ‘Existe lado e [existem] casas, isto vai do dono da casa. Porque, logicamente, no momento em que o dono da casa vem aqui pra fechar contrato comigo: “Olha Adão, eu vou precisar que tu vás tocar [para] mim [...]”. “Como é que é o seu lado?” “Eu sou de Oió. Eu gosto de Oió puro”. “Oió puro vai ter”. “Eu sou de Oió, mas tenho uma passagenzinha de Cambina. Tenho uma passagenzinha de Jexá”. “Então o senhor gosta que atire um pouquinho de... [de outros lados]. “Eu gosto, porque vai o meu pessoal todo, aquele pessoal antigo que foi meu *irmão de santo*, outros que foram da bacia do seu fulano e coisa e tal”. Tu podes [então] ajeitar a coisa, com a permissão do dono da casa. Não é diretamente armar o três em um. Se é Oió é Oió, somente Oió, Cambina é Cambina, e Jexá é Jexá’ (Braga 2003: 130).

separa um contra-exemplo de uma separação que inclui, e vice-versa. Penso que aquilo que nos estudos afro-brasileiros tradicionalmente foi chamado de sincretismo poderia ser proveitosamente relido como um variado conjunto de ‘sínteses disjuntivas’ nas quais veríamos o adversativo ‘ou’ e o conjuntivo ‘e’ alternando-se entre diferentes posições de continente e de conteúdo.

A mesma separação descrita antes é, com efeito, replicada aqui. É o que vemos no comentário feito pelo Seu Ademar de Ogum (a vida toda vinculado ao ‘ijexá’): ‘Já toquei Batuque pra todos os *lados*. Só pra Nação. Nunca misturei [com] Exú, [com] Umbanda, [com] Caboclo. Só dentro da Naçãozinha [...]’ (Braga 2003: 70). Tocar mais de um ‘lado’ pode ser parcialmente trocar de ‘lado’, mas com uma significativa variação de intensidade conforme se esteja dentro ou fora da nação. Ser de ‘ijexá’ e tocar ‘cabinda’ (dois ‘lados’ da nação, do batuque) não é a mesma coisa, pelo menos do ponto de vista de alguns, que ser de ‘ijexá’ e tocar umbanda. Pode-se ‘perder a mão’ no segundo caso, mas não necessariamente no primeiro⁶.

Pablo de Xangô é filho-de-santo de Pai Luis e um dos ‘tamboreiros’ de sua casa. Certa vez, ele externou para mim a sua completa falta de interesse de tocar para os exus. ‘Para caboclo e preto-velho ainda toco, mas para exu não’. Perguntei o motivo, e ele disse que não sabia, mas acrescentou que era o que sentia desde que foi para o ‘chão’ e que o seu ‘tambor comeu’, isto é, desde que ele e o seu atabaque receberam o ‘banho de axorô’ (sangue ritual) pelo ‘lado da nação’. Pai Luis observou que depois que a pessoa vai para o ‘chão’ é isso mesmo o que acontece. Pablo agora só gostaria de tocar para os orixás, e disse que cobraria sessenta centavos para tocar na casa de Pai Luis. ‘Mas entre cobrar sessenta centavos ou nada, por que então cobrar?’, perguntei eu. Ele explicou que sempre é preciso cobrar alguma coisa, por mínimo que seja, porque, do contrário, é ‘axé de miséria’. Pai Luis, que estava ali conosco, confirmou a resposta e acrescentou: ‘quando a casa tem o seu próprio ‘tamboreiro’, o pai-de-santo deve pagar a obrigação [a iniciação] dele’.

Pablo sempre tocou para os exus, mas foi a sua iniciação, e também a do seu atabaque, pelo ‘lado dos orixás’ que o afastou dos primeiros. Essa separação não coincide perfeitamente com a separação entre o batuque e a umbanda, como é o caso daqueles outros ‘tamboreiros’ que preferem tocar apenas para o primeiro. Pablo somente se distanciou de um ‘lado’ dessa forma mais ampla que é a umbanda, o mesmo que para algumas outras pessoas seria a sua ‘linha de quimbanda’, o afastamento importante sendo, para ele, aquele entre orixá e exu. Ele poderia, portanto, tocar em um ritual de umbanda até o momento em que os pretos-velhos ou os caboclos ‘dessem passagem’ para os exus, o que geralmente acontece por volta da meia noite, e então alguém assumiria em seu lugar a percussão do tambor.

A dissociação presente em sua cabeça, na qual apenas um orixá comeu, transfere-se parcialmente para as suas mãos, as quais seriam usadas para os orixás e para esses outros seres que, embora não sendo orixás, não são, sobretudo, exus. Mesmo que Pablo não

6 O ‘tamboreiro’ Passarinho do Ogum foi iniciado pela avó no ‘Nagô’ (um ‘lado’, segundo ele, quase igual ao ‘Oió’), até que, com quinze anos, foi para a mão de outro pai-de-santo, este do ‘lado de Oió’ (Braga 2003: 114). Manteve-se, desde então, no ‘Oió puro’, embora tenha acompanhado o seu pai-de-santo quando este passou pelo *lado* de ‘Cabinda’ (Braga 2003: 114). Essa passagem teria trazido algumas consequências indesejáveis para a sua mão: ‘Com esse negócio de tocar Oió com Cambinda eu comecei a esquecer o Oió puro [...] Tinha reza que eu esquecia’ (Braga 2003: 121).

toque para esses últimos, ele, no entanto, poderia perfeitamente permanecer durante o seu ritual, já que na casa de Pai Luis eles também estão presentes, e de um modo muito importante. A sua distância em relação aos exus não é absoluta, como se fosse um jogo de tudo ou nada, limitando-se somente ao seu 'axé', ao seu 'dom'.

Na casa de Pai Luis, portanto, o 'tamboreiro' que toca para os orixás não é o mesmo que toca para os exus e, nesse segundo caso, algumas mulheres podem muitas vezes assumir o tambor, o mesmo não acontecendo no primeiro. Note-se ainda que há em sua casa 'tamboreiros' que não experimentam a mesma separação que Pablo e assim podem perfeitamente tocar nos dois rituais. O 'axé de tambor' pode ser tão diversificado quanto a heterogeneidade dos seres sobrenaturais, mas daí não resulta que a sua exclusão, presente no plano musical, se estenda necessariamente para todos os outros planos da vida cerimonial. Nada impede, por exemplo, que Pablo tenha o seu próprio exu, como é o caso da maioria ou mesmo da totalidade das pessoas. A diversidade dos seres sobrenaturais não se separa das maneiras variadas através das quais as pessoas se relacionam com eles.

Outros dois 'tamboreiros' demonstram estilos particulares de fazer essa relação entre os orixás e os exus. Alfredo do Xangô, também conhecido como Ecó, observa que 'hoje o Exú virou moda', todo mundo, até mesmo os batuqueiros mais antigos que não trabalhavam com ele, começaram a recebê-lo, com efeitos negativos sobre o seu ritual: 'vai *cruzando* e o orixá vai perdendo a força, a *casa* vai perdendo a força. O Exú vai tomando conta da *casa* e aquela *casa* vai perdendo o efeito porque o orixá vai dando o lado'. Apesar de não gostar dessa inovação, disse fazer toques de orixá em algumas *casas cruzadas* para ganhar o seu troco, mas que, em algumas delas, 'precisa passar alguma coisa para tirar aquele axé ruim da casa' (Braga 2003: 145).

O 'tamboreiro' Carlinhos da Oxum, por sua vez, costuma recomendar a seus alunos que não 'misturem as pancadas de Exú com as de Nação', o que acontece quando eles começam a 'florear', aumentando desnecessariamente o número de batidas. Ao mesmo tempo, contudo, observa que aqueles alunos que já tocavam para exu antes de vir procurá-lo, aprendem com mais facilidade o 'tambor de nação', a tarefa sendo apenas a de 'lapidar' (Braga 2003: 157).

Beatriz Dantas (1988) já havia observado essa variação da 'mistura' para o caso das religiões afro-brasileiras da cidade de Laranjeiras (SE). Não há, com efeito, uma única maneira de misturar, mas algumas dessas misturas ameaçam mais a 'pureza' do que outras. Dantas, contudo, rebate essa variação sobre a 'hierarquia social' e constata que a 'mistura' só compromete a 'pureza' quando se dá 'com formas socialmente definidas como inferiores' (a toré, o pentecostalismo, etc.), enquanto 'a mistura com o superior (catolicismo) não degenera a pureza africana' (Dantas 1988: 143-144), tudo isso, acrescento eu, como se o sistema de classificação pudesse distribuir de modo perfeitamente simétrico as perspectivas de 'pureza' e 'mistura' que constituem cada casa. Os materiais etnográficos com os quais trabalhei em minha pesquisa demonstram que essa correlação sociológica nada tem de necessário, e sugerem que a interpretação da oposição entre 'pureza' e 'mistura' concerne mais a uma noção de força e a um agenciamento topológico. Banaggia (2008) observava que 'pensar a herança tradicional da nação na qual se é iniciado como mais pura faz parte de uma *diferenciação gradativa* estabelecida pelos participantes das religiões afro-brasileiras entre os cultos, não de uma *divisão monocrômica*' (Banaggia 2008: 101, grifos

meus)⁷. A ‘pureza’ dispõe assim de um aspecto cromático e os intervalos que ela ajuda a compor não podem ser descritos apenas como uma separação exclusiva. O problema não se resume a uma divisão entre ‘o ser e o nada’, remetendo antes àquele de uma gradação entre ‘o mais e o menos’, a saber, de uma diferenciação intensiva, mas também quantitativa, entre o maior e o menor axé, para a qual, contudo, não parece haver uma medida comum compartilhada pelas diferentes casas. O que estou sugerindo é que a diferenciação, precisamente por ser uma constante observável nas várias casas, é imanente à variação, ou seja, as diferentes formas que dela resultam não necessariamente coincidem entre si.

‘Pureza’ e ‘mistura’, ou conceitos cognatos, são termos que designam operações que talvez possam ser encontradas em todas as formas assumidas pelas religiões afro-brasileiras. Há sempre alguém, em algum lugar, ‘purificando’ e ‘misturando’ algo. Mais importante, no sentido de mais adequado ao material etnográfico, do que dizer que a ‘pureza’ não é igual pela variação da sua referência, como se ela nunca fosse suficientemente pura para aqueles que pensam que ela não existe, é dizer que a ‘pureza’ (e obviamente a ‘mistura’) constitui-se em um dos modos através dos quais as pessoas lidam com a variação que virtualmente as atravessa. A ‘pureza’ pode servir para cortar em um mundo onde tudo sempre pode se conectar, em que há sempre alguém misturando, e por essa razão o ponto de corte, que já é múltiplo em si mesmo, não necessariamente coincidirá entre as diferentes casas. O corte (e aqui o menor detalhe ritual pode fazer uma enorme diferença) que constitui o ‘lado’ ou os ‘lados’ que fazem de uma casa um caso, poderá ser definido, pelo chefe de outra casa, como um mistura imprudente, e vice-versa. Aquilo que em um caso se define como um grande intervalo, pode, em outro, se transformar em um pequeno intervalo, e, assim, a distância suficiente de uns pode perfeitamente ser a proximidade indevida de outros. No intervalo entre as casas é também o intervalo que varia. O fato de não haver casa sem alguma ‘raiz’ (sem algum ‘lado’) é o movimento reverso de uma raiz que, em outro plano, existe como variação (rizoma).

Pensar o sincretismo como topologia é um modo, seguramente existem vários outros, de não pensá-lo como uma tipologia. A ‘confluência’ entre raiz e movimento abre a possibilidade de descrever o sincretismo, pelo menos no caso afro-brasileiro, como um sistema de operações que pode simultânea e alternadamente estriar e alisar o espaço: o espaço entre as diferentes ‘casas de religião’, mas também aquele, inseparável do anterior, entre os vários seres sobrenaturais que as cortam transversalmente. Entendo que essa maneira de descrever o sincretismo, que me parece igualmente válida para pensar a relação entre as diferentes religiões a partir de uma perspectiva afro-brasileira, sugere uma importante aproximação com aquilo que se pode chamar de a ‘confluência [que] rege os processos de mobilização do pensamento plurista dos povos politeístas’ (Santos 2015: 89). E concluo,

7 A favor de seu argumento, Banaggia (2008) cita uma significativa passagem em que Birman (1985: 87-89) escreve o seguinte: ‘Vê-se que em nenhum momento esse médium considerou o candomblé melhor ou pior que a umbanda, mas tratou simplesmente de encontrar aquele adequado à sua pessoa, de acordo com o seu dom particular, determinado pelos santos da sua cabeça. [...] As razões e contextos particulares à vida dos indivíduos apresentam-se como legítimos pelo simples motivo de que são estas as razões de seus orixás. Sendo assim, não há a preocupação em estabelecer um critério de verdade que diga qual é o orixá “certo”, o terreiro “verdadeiro” (Banaggia 2008: 103).

nesse sentido, com as palavras de Antônio Bispo dos Santos, mais conhecido como Nêgo Bispo, notável ativista e pensador quilombola que, em seu livro 'Colonização, Quilombos – Modos e Significações', dedicou-se a comparar as leis que organizam o que ele definiu como os modos confluentes e transfluentes de existir. 'Confluência é a lei que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual' (Santos 2015: 89). Lei da confluência que bem poderia, nesse caso, se ajuntar com a topologia sincrética que a arte musical dos 'tamboreiros', inseparável da complexa geometria implicada no seu axé, contribui para fazer existir: confluência (contra) mestiça.

Referências

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2006. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- ARRUDA, Bianca. 2014. *Os candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia*. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BANAGGIA, Gabriel. 2008. *Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2015. *As forças do jarê, religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: Garamond.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. 2012. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BRAGA, Reginaldo. 2003. *Modernidade religiosa entre tamboreiros de nação: concepções e práticas musicais em uma tradição percussiva do extremo sul do Brasil*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Música, UFRGS.
- _____. 2013. *Tamboreiros de Nação: música e modernidade no extremo sul do Brasil*. Porto Alegre: Editora da UFRGS. (Série Estudos Musicais)
- CARNEIRO, Édison. 1991 (1948). *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Corrêa, Norton. 2006 (1992). *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre: Editora Cultura e Arte.
- DANTAS, Beatriz Gois. 1988. *Vovó nagô e papai branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1996. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*. São Paulo: Editora 34.
- FLAKSMAN, Clara. 2014. *Narrativas, relações e emaranhados: os enredos do candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- GOLDMAN, Marcio. 2005. 'Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplici-

- dade e ontologia no candomblé'. *Religião e Sociedade*, 25 (2): 102-120.
- _____. 2009. 'Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetriação antropológica'. *Análise Social*, XLIV (190): 105-137.
- _____. 2011. 'Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil'. *Revista de Antropologia*, 54 (1): 407-432.
- _____. 2012. 'O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil'. *Mana*, 18 (2): 269-288.
- LUCINDA, Maria da Consolação. 2016. *Territórios religiosos: conexões entre passado e presente*. Curitiba: Appris.
- SANTOS, Antônio Bispo (Nêgo Bispo). 2015. *Colonização, Quilombos – modos e significações*. Brasília: INCT.
- SERRA, Ordep J. Trindade. 1995. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes.
- SIQUEIRA, Paula. 2012. *O sotaque dos santos: movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia*. Tese de Doutorado. PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. 2001. *A Galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

Viver bem e a cerâmica: técnicas artefatuais e sociais na Amazônia

Luisa Elvira Belaunde

Doutora em Antropologia pela Universidade de Londres

Professora Adjunta do PPGAS - Museu Nacional / UFRJ

luisaelvira@yahoo.com

Resumo

O artigo analisa o conteúdo político da cerâmica e sua relevância para compreender as sociocosmologias ameríndias do viver bem. Argumenta que as técnicas da olaria são técnicas sociais que fazem da delicadeza uma arte política, pois têm como propósito moldar panelas e formar pessoas a sabendas da fragilidade da cerâmica e das relações sociais. O estudo da olaria permite abordar noções indígenas de temporalidade, semelhança e diferença, em contraste com os discursos oficiais contemporâneos do “pluri” e do “multi” que instrumentalizam os conceitos ameríndios, distanciando-os da experiência do território e da criação dos filhos.

Palavras-chave: política indígena; Amazônia peruana; cerâmica amazônica; viver bem; arte indígena.

Abstract

The paper examines the political content of ceramics and its relevance to understanding Amazonian sociocosmologies of living well. It argues that pottery techniques are social techniques transforming daily delicacy into a political art, since their purpose is to mould pots and shape persons knowing the fragility of pottery and social relationships. The study of ceramics enables to tackle indigenous notions of temporality, sameness and difference as opposed to “multi” and “pluri” official discourses that instrumentalize indigenous concepts, distancing them from the experience of the territory and child rearing.

Keywords: indigenous politics; Peruvian Amazonia; pottery; living well; indigenous art.

Desde que as noções de “viver bem”, ou “bem viver”, foram incluídas nas Constituições Nacionais da Bolívia e do Equador, elas se tornaram um fator de convergência dos povos indígenas e de controvérsia intelectual (Quijano 2012; Schavelzon 2015). No Peru, onde desenvolvi meu trabalho de campo, grande parte dos encontros de lideranças Andinas e Amazônicas passa pela mediação de organizações nacionais e internacionais que sustentam expressamente ações em favor do viver bem indígena. No entanto, quanto mais se proliferam explicações sobre os sentidos do viver bem, mais há dúvidas sobre a sua compreensão e suas consequências. Como sugeriu Rivera Cusicanqui (2010), será que o viver bem foi cooptado pelos ativistas políticos e acadêmicos? Será que o pensamento indígena se tornou a matéria-prima para argumentos sofisticados mas distantes de suas fontes?

Afinal, o que é viver bem? Existe uma única noção para todos os povos indígenas das Américas ou cada grupo tem uma noção e uma prática diferente? Um ponto que chama atenção é que por trás da crescente produção institucional sobre o tema, perfila-se uma nova versão das teorias integracionistas do século XX. O conjunto de princípios em torno do “paradigma comunitário da cultura da vida para viver bem” e outros modelos multilíngues pluriculturais e plurinacionais guardam inquietantes semelhanças com projetos de estabilização das diferenças pelo Estado (Huanacuni 2010; Albó 2011; Guendel 2012; Huertas Fuscaldo & Urquidi 2015). Meu intuito é apresentar comparativamente alguns aspectos do bem viver pouco elaborados nos discursos institucionais, pois apontam para o entrecruzamento entre a política e a arte.

O conteúdo político da olaria me foi revelado de maneira inesperada em 2009, durante o protesto liderado no Peru pelos povos Awajún e Wampis¹ contra as mudanças legislativas do governo de Alan García Pérez, que visavam facilitar os empreendimentos petrolíferos e de mineração em terras indígenas. Poucos dias após o violento despejo dos manifestantes pelas forças policiais, que provocou a reação incendiária dos meios de comunicação contra a suposta “selvageria” amazônica, entrei numa padaria de um bairro residencial de Lima. No banheiro, encontrei um cartaz que mostrava três finos recipientes de cerâmica pintados com desenhos geométricos. Na parte inferior do cartaz estava escrito em espanhol:

Promovendo a cultura: Cerâmica Awajún. Para o povo Awajún, a arte realizada nos objetos de uso diário e na vida cerimonial é expressão de uma filosofia do bem viver, *Shien Pujut*, que significa viver em sociedade mas com autonomia pessoal.

Fiquei surpresa. Nesse lugar, longe do olhar da mídia sensacionalista, encontrava-se a mensagem mais contundente sobre o protesto indígena que eu havia visto. O contraste flagrante entre a delicadeza das tigelas e as imagens dos jornais esclareceu a dimensão política da olaria. Ao rejeitar os decretos que o governo de García impôs inconstitucionalmente, em violação do Convênio 169 da OIT e da Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU, as famílias Awajún e Wampis estavam defendendo seu direito de exercer os princípios do *Shien Pujut*. As finas tigelas de terra cozida eram uma objetivação concreta da relação entre território e pensamento indígena, magistralmente efetuada pelas mãos das oleiras².

1 Os Awajún, Wampis e Achuar pertencem à família linguística Jivaro e habitam a área de fronteira entre Peru e Equador (Brown 1985; Descola 1986). Os Awajún também são chamados Aguaruna e os Wampis, são chamados Huambisa ou Shuar (no Equador).

2 Uma nota no cartaz atribuía sua autoria ao Programa de Promoção da Mulher Awajún das Comunida-

Da cerâmica ao *Shien Pujut*

A olaria, uma atividade tipicamente feminina, pode parecer distante da política indígena, exercida principalmente por líderes masculinos; mas ela é um elemento central do território e das redes sociais que o constituem. Entre os Awajún a arte da cerâmica é considerada uma dádiva de Nugkui, entidade feminina, a “dona” da terra que fornece argila (*duwe*) e alimentos em abundância quando ela é tratada com os devidos cuidados e respeito (Brown 1985). Sem cerâmica não há onde cozinhar nem onde fermentar e servir as refeições e o cauim de macaxeira que nutrem e alegam a família. Também não há nada para oferecer aos visitantes que chegam para conversar em diálogos cerimoniais, organizar atividades e pactuar alianças de guerra e de paz. No passado, quando não havia panelas de alumínio nem louça industrial, o acesso aos depósitos de argila era uma necessidade vital. Um dos fatores que determinava a escolha do local para construir a casa familiar era a proximidade de minas de argila, onde cada mulher pudesse adquirir os ingredientes necessários para queimar as panelas com que iria depois alimentar os habitantes e os visitantes no lar. Quando não havia minas de argila nas proximidades, as mulheres recorriam às minas de suas familiares, de modo que o território era moldado por redes de caminhos, onde as mulheres circulavam a argila e os outros ingredientes fornecidos pela floresta para a cerâmica.

Até hoje, as mulheres têm grande orgulho em preparar e servir comida e bebida em recipientes feitos com a argila que Nugkui lhes dá. Essa herança não se limita aos materiais e as técnicas de manufatura, mas se estende às relações sociais que se tecem com a terra, os parentes e os outros seres da floresta e do cosmos. Através da interação com Nugkui, entendida como um sujeito doador mas que exige grande respeito ritual, constituem-se as subjetividades e os corpos genderizados dos homens e das mulheres, assim como a disposição para se relacionarem enquanto casal. Os relatos sobre a origem da argila dos Awajún e outros povos da família linguística Jívaro, fornecem importantes pistas para a compreensão da complexidade conceitual, tecnológica e social dessa arte. Lévi-Strauss (1985) lhes dedicou um livro inteiro, intitulado “A oleira ciumenta” (*La potière jalouse*). Como aponta o autor, a cerâmica ameríndia consiste em dar forma à matéria informe, o barro, sem usar moldes, mas usando rolos de argila amassados com as mãos. Cada peça é única. Além disso, a olaria se relaciona ao ciúme porque a extração da argila, modelagem, secagem, queima e pintura dos vasos, exigem grande dedicação e o sigilo das mulheres, o que inclui resguardo com restrições alimentares e abstinência sexual. Se as oleiras quebram o complexo protocolo de relações com Nugkui, as peças de barro trabalhosamente fabricadas também se quebram.

Em 2014, quando conduzi pesquisa de campo nas comunidades Awajún da província de Condorcanqui³, comprovei, inclusive, que o ciúme da dona da argila continua sendo uma grande preocupação das mulheres. Três condições relativas à vida reprodutiva são particularmente agravantes do ciúme da argila: a menstruação, a gravidez e as relações sexuais (Ministerio de cultura del Perú 2015: 20).

des da Fronteira do Cenepa. Posteriormente conheci a liderança Irma Tuesta dedicada à promoção da cerâmica Awajún, quem orientou minha pesquisa.

- 3 O Trabalho de campo foi realizado em junho e julho 2014 com uma equipe de pesquisadores do Ministério de Cultura do Peru. A metodologia consistiu em visitas e entrevistas abertas com oleiras das Comunidades Nativas de Yamakaentsa, Ciro Alegría e Mamayaco, e das associações de artesãos da cidade de Nieva. As entrevistas foram conduzidas em espanhol e Awajún e traduzidas posteriormente.

Quando a mulher está menstruando não pode pisar na mina de argila, ela é muito ciumenta (Alicia Yampis, Comunidade Nativa Ciro Alegría).

Nugkui, como quase todos os seres cosmológicos benéficos dos Awajún, tem horror dos fluidos sexuais. Se uma mulher vai pegar argila depois de ter relações sexuais, ela percebe o cheiro e vai embora. As oleiras me explicaram que evitam contrariar Nugkui, pois seu ciúme tem efeitos nefastos, como fazer as panelas quebrarem na hora de queimá-las. Também causa a deterioração súbita da qualidade da argila nas minas ou, simplesmente, faz os depósitos de argila desaparecerem do lugar. É consensual entre as mulheres que, para conseguir barro de boa qualidade, que permita fazer louça duradoura, é necessário cumprir resguardo.

A dona da terra é ciumenta. Assim falaram os antepassados. Assim nos avisou Nugkui. Quando você pega argila sem fazer resguardo, a argila não dura. Ela quebra. As mulheres grávidas não podem pegar argila. Quando elas fazem sexo também não podem pegar. Os ancestrais cumpriam bem o resguardo. Se nós não cumprimos o resguardo, quando fazemos as panelas de barro, quando vamos queimá-las, elas quebram (Antolina Shawid, Comunidade Nativa Yamakaentsa).

Mas existem outras atitudes femininas que também contrariam Nugkui; por exemplo, quando uma mulher serve os alimentos e as bebidas sem os modos à mesa devidos. É necessário que a mulher use a louça dirigindo-se a cada pessoa de maneira diferenciada: esposo, filha, filho, sogra, cunhada, etc. Caso contrário, “a argila vai embora” e a mulher não poderá mais encontrar boas minas de barro para queimar panelas e vasilhas duradoras. Portanto, o ciúme de Nugkui acarreta a possibilidade de perda em vários sentidos: perda dos depósitos de argila e da relação com essa parceira cósmica; perda do esforço investido na confecção das peças quando quebram durante a queima; e perda das vasilhas após a queima devido a sua fragilidade. Como dizem as mulheres: “as panelas não vão durar”.

Na mitologia da origem da argila, a questão da perda também é um tema central. As versões variam, mas a trama principal, magistralmente analisada por Lévi-Strauss (1985) é amplamente conhecida nas comunidades até hoje. A história conta que Nantu construiu uma casa e uma roça de abóboras para sua esposa Auju. Quando chegou o tempo da colheita, Nantu falou para sua esposa colher e cozinhar as abóboras maduras. Auju foi na roça, modelou e queimou panelas de barro, ferveu as abóboras maduras nas panelas novas, mas depois comeu tudo, abrindo a boca “que nem uma grande tigela”. De volta pra casa, ela mentiu para o marido dizendo que as abóboras estavam verdes. Isso aconteceu várias vezes, deixando Nantu suspeito até que ele decidiu segui-la na roça e a viu devorando as abóboras sem guardar nada pra ele. Então, Nantu decidiu ir embora para o céu subindo por uma corda. Auju quis segui-lo, mas ela estava muito pesada por causa de sua barriga cheia: a corda se rompeu e ela caiu. Quando seu corpo atingiu o chão, sua barriga explodiu e o conteúdo se espalhou pelos cantos, transformando-se em depósitos de argila. Por isso, o barro para a cerâmica “tem gordura”, dizem as mulheres (Ministério de Cultura del Perú 2015: 91).

Não pretendo abordar os desdobramentos estruturais e etnográficos do mito, mas simplesmente salientar o lugar que o relato ainda tem na vida das ceramistas Awajún com quem trabalhei em 2014. A história de Auju está presente nos ensinamentos repassados de mãe

para filha desde a infância. Porém, como Overing (2000) sugere no caso da mitologia Pia-roa, o comportamento dessa personagem mítica é tido como um contraexemplo das atitudes desejadas. Em espanhol, as mulheres me explicaram que Nantu, “Lua”, deu origem ao disco lunar visível; que Aju, “Mãe da Lua” virou o pássaro mãe da lua (*Nyctibius griseus*) que canta um lamento triste nas noites de lua cheia; e que a abobora que ela devorou sozinha se transformou na argila dispersada pelos cantos. Percebi que, quando elas me contavam a história, elas indicavam a continuidade corporal entre a oleira mítica e suas vasilhas. Por exemplo, Aju agiu “que nem uma grande tigela” quando ela engoliu a abóbora toda; e quando explodiu contra o chão, sua barriga cheia fez um som semelhante ao som das panelas na hora de queimá-las. Seu destino final foi se transformar num pássaro que a cada lua cheia chora as saudades do marido que ela desdenhou. “Por isso, agora, é preciso ser muito cuidadosa”, dizem as mulheres.

Para fazer panelas de barro não se pode agir assim de qualquer jeito, de má vontade. Tem que fazer com boa disposição e prestando muita atenção a todos os detalhes. Você faz suas panelas e tigelas, mas não é só para você; é para servir a comida para a família, pensando neles. É você que faz, mas não é só para você, é para todo mundo comer (Irma Tuesta, liderança Awajún).

As palavras de aconselhamento repassadas de mãe para filha mostram que a história de Aju tem um conteúdo pedagógico. Seu fracasso matrimonial orienta pelo contraexemplo as atitudes que as moças aprendem a desenvolver durante a infância para se relacionar com o futuro marido, os filhos e os parentes em geral. Mas o relato também orienta as atitudes das moças com Nugkui, a dona da argila. Apenas aquelas moças que aprendem a criar uma boa relação com Nugkui, conseguem aprender a produzir suas próprias panelas e se tornar prontas para casar, pois elas não dependem mais da sua mãe para conseguir utensílios de cozinha. Antes de formar um casal com um esposo humano, as moças precisam cultivar o amor da dona da terra, respeitando o protocolo ritual e evitando os comportamentos de descaso e mesquinha que poderiam causar o ciúme de Nukgui. A vida toda elas continuarão cuidando zelosamente dessa parceria, pois sua autonomia como mulher depende da sua relação pessoal com a dona da terra.

Antigamente, nossas avós não sabiam o que era comprar um prato, uma taça de plástico, uma panela de alumínio, então cada mãe dava orientação para sua filha para que ela pudesse aprender a fazer panelas de barro, fazer pratinho de barro, de argila, para que ela pudesse servir a comida quando ela fosse senhorita, no dia quando ela tivesse seu marido. Foi assim que eu aprendi com a minha mãe. Ela sempre me dizia: “se você não aprender a fazer cerâmica, quem vai te dar? Se você não aprender, ninguém vai te dar panelas de presente. Você precisa aprender a fazer as coisas por si mesma, a fazer suas próprias panelas e pratos para poder utilizar no seu lar”. Assim me aconselhava minha mãe (Juana Quiaco, Comunidade Nativa Mamayaco).

No seu estudo da arte ameríndia entre as sociedades “contra o Estado”, Lagrou (2011: 763) responde ao chamado de Clastres (1974) para escapar do discurso da falta que descreve os povos amazônicos pela ausência dos processos políticos e epistemológi-

cos europeus. A autora sugere deixar de lado a distinção entre ação cotidiana e contemplação estética e focar na arte amazônica como um processo de produção de corpos em relações. Desse modo é possível perceber quanto os corpos e os artefatos são feitos por meio de técnicas semelhantes, pois “corpos são artefatos, artefatos são corpos”. É preciso, então, olhar para as redes de ações nas quais os corpos e os artefatos são inseridos, na vida diária e ritual, para entender a maneira como eles expressam transformações, agenciando mediações entre o visível e o invisível, humanos, espíritos e outros seres da cosmologia. Outros autores, como Caiuby Novaes (2016) e Fortis (2014, 2016), também apontam para a conexão intrínseca entre as técnicas artefatuais e as práticas de criação dos filhos ameríndias, pois ambas são “processos que envolvem a manipulação da forma” (Fortis 2014: 90). Assim, através da produção de artefatos e variações de estilo, os processos históricos podem ganhar materialidade e as relações com a terra se concretizam nos corpos, as subjetividades e as relações políticas tecidas com o território.

Esses argumentos, que salientam as dimensões políticas das artes indígenas, são relevantes para compreender a trama sociocosmológica da olaria Awajún. Por meio da manipulação da argila formam-se os corpos e as subjetividades que habitam na terra e com a terra, pois a terra é a parceira pessoal das mulheres. De maneira mais ampla, o território constitui-se como uma rede de interações intersubjetivas e não como um recurso econômico disponível para os empreendimentos abalados pelo Estado. Podemos então falar de uma cosmopolítica da cerâmica Awajún, no sentido de um tecido de relações que envolvem sujeitos humanos e não-humanos ligados aos depósitos de argila. Como argumenta De la Cadena (2015) no caso dos povos Andinos, o pertencimento à terra remete necessariamente a outros âmbitos de existência que não podem ser contidos pelas noções convencionais de propriedade e não encaixam na visão utilitarista dos programas de desenvolvimento Nacional.

Além disso, a olaria Awajún remete para uma dimensão temporal que difere do tempo das políticas públicas, pois em vez de se focar no futuro em termos de crescimento econômico fala-se em cuidados e fragilidade. As técnicas artefatuais e sociais da olaria caracterizam-se por enfatizar a pouca durabilidade dos artefatos e das relações sociais. Como bem dizia o cartaz mencionado acima, uma peça de cerâmica é uma expressão de *Shien Pujut*, resultado tangível de uma vida socialmente plena e com autonomia pessoal, contudo, também frágil. Em muitos aspectos, o viver bem é semelhante a uma fina tigela de barro: algo difícil de lograr, fácil de quebrar e que exige cuidados constantes. As relações com a argila tanto quanto o viver bem exigem delicadeza.

Agenciamentos da pessoa que pensa bem

O acaso me levou a me envolver com a questão do viver bem indígena em 1988, durante o meu trabalho de campo de doutorado com os Airo Pai (também chamados Secoya), um povo da família linguística Tucano ocidental das bacias dos rios Napo e Putumayo, na tríplice fronteira entre Colômbia, Equador e Peru. Quando terminei minha tese, não era possível imaginar a relevância que essa expressão indígena iria adquirir na política nacional. Não houve um dia durante a minha estadia nas comunidades Airo Pai que não fosse

marcado pelo seu discurso imperativo de viver bem. Repetidamente, em todo tipo de ocasiões, homens e mulheres diziam coisas como: “é preciso viver bem” (*deoyerepa paijě'ě*); “é preciso viver como gente”; “é preciso pensar bem”. Em vez de recorrer a princípios de organização hierárquica, as pessoas de ambos os gêneros apelavam espontaneamente para a capacidade de cada um em gerar bem-estar. O discurso e a prática do viver bem começavam de manhã cedo, quando em cada casa os homens acordavam de madrugada para tomar uma bebida feita com a casca do yoco (*Paullinia yoco*), um cipó com propriedades revigorantes, e fazer fio de tucum (*Astrocaryum chambira*) para tecer suas redes (Belaunde 2001).

Segundo o pensamento Airo Pai, o yoco é uma planta que interage com a subjetividade das pessoas. A bebida de casca de yoco “joga fora a preguiça” e “dá conselhos como um pai”, levando as pessoas a trabalharem com ânimo por decisão própria, de acordo com os aconselhamentos recebidos das plantas e dos ancestrais. Normalmente, os homens acordam primeiro, preparam uma bebida de yoco e sentam num banco para fiar tucum à luz de uma lâmpada. Uma ou duas horas depois, as mulheres e as crianças também acordam e tomam yoco. O casal passa esse tempo de intimidade esperando o sol raiar, contando seus sonhos, planejando o dia e aconselhando seus filhos para que eles aprendam a “pensar” (*cuatsaye*) por si mesmos com base na escuta e na memória desses aconselhamentos guardados nos seus “corações” (*joyo*). A produção de fios e de redes de tucum é considerada uma atividade masculina por excelência. São fios e redes que tecem vínculos. O primeiro presente que um homem faz para sua futura esposa é uma rede de fibra onde o casal pode deitar junto de noite e balançar as crianças pequenas durante o dia. Mais do que um simples objeto, a rede de tucum é uma extensão do corpo masculino e de sua relação com a esposa no lar com vistas à criação dos filhos. Além disso, os momentos passados em família de madrugada fazendo fio de fibra, sustentados pela bebida de yoco, é o contexto privilegiado para a escuta dos conselhos dos ancestrais.

Como é que você pensa? É preciso viver devagar, é preciso viver bem. Pensar pra frente, não pensar pra trás. Pensando e sabendo, você pode fazer muitas coisas úteis. Não espere que outras pessoas trabalhem por você. Não toque as coisas dos outros. Você vai lhes causar raiva. Sabendo bem, assim você pode fazer todo tipo de coisas. É preciso fazer como o passarinho bom, bem sentado. Não se deve fazer como o passarinho louco, sempre pulando de galho em galho. Desse jeito meus antigos me ensinaram. Escutando-os até hoje eu continuo vivendo tranquilo (Oscar Vargas, Comunidade Nativa Vencedor Huajoya).

A ideia de viver “como o passarinho bom, bem sentado” se refere à disposição da pessoa que ouve os conselhos dos ancestrais e que é afetada pela escuta de maneira a ser conduzida a aprender a pensar por si mesma. Outra expressão usada comumente para se referir a alguém disposto a escutar os conselhos dos ancestrais, e aprender a pensar por si mesmo através deles, compara essa pessoa, homem ou mulher, com uma peça de cerâmica: “Ela é como uma panela, bem sentada na sua base”. A forma da panela de barro - arredondada e equilibrada, côncava e aberta para receber e transformar a comida, mas com as paredes firmes para contê-la - é um padrão estético da corporalidade artefactual e humana que combina aspectos tangíveis e intangíveis. A panela bem pousada na sua base se refere

à pessoa cujos pensamentos estão guardados no “coração”, dando-lhe uma estabilidade própria e guiando sua ação autônoma a partir da relação de escuta com os ancestrais e a interação com as plantas que dão conselhos.

Esse processo de aprendizado do pensamento pessoal é concebido em termos causais: “fazer escutar”, “fazer pensar”, “fazer comer”, “fazer produzir”, “fazer alegrar”. O yoco é uma planta que gera essa causalidade social do aprendizado e facilita o viver bem na comunidade como resultado do envolvimento de cada um. Quem vive bem “faz crescer” suas crianças, meninos e meninas, ensinando-lhes através do exemplo, da palavra e do uso das plantas a pensar e agir por si mesmos face às ações dos outros ao redor. Saber pensar, nesse sentido, acarreta saber fazer aquilo que foi pensado. “Quem sabe fazer as coisas tem tudo o que precisa e pode dar para os outros”, me explicaram. Caso contrário, uma pessoa que não sabe fazer as coisas, não tem nada para dar e essa é uma verdadeira fonte de conflitos. Com uma clareza impressionante, Don Cesário sugeriu a seguinte situação hipotética para me explicar o raciocínio social. Suponhamos que falte um utensílio de cozinha, digamos, uma peneira, a uma mulher. Então, ela pede à sua vizinha para peneirar a massa de mandioca. A vizinha não pode recusar. Uma recusa acarretaria ser acusada de sovinice. “É aí que surgem os problemas”, disse Cesário. A mulher poderia inadvertidamente danificar a peneira e isso irritaria sua proprietária, trazendo brigas, acusações de feitiçaria e rupturas entre parentes. Assim, “é melhor que um homem faça para sua esposa tudo o que ela precisar”.

O oposto da imagem da panela estável é o “passarinho louco que pula de galho em galho”, ele não tem sossego nem base firme onde pousar porque ele se deixa levar de um lado pro outro. Outra imagem de intranquilidade é o cipó de yoco que balança no ar. O mesmo yoco que é o principal veículo do aconselhamento para viver bem pode se tornar um agente transmissor de intranquilidade, raiva e inimizade. Quando uma pessoa usa o yoco trazido da floresta por outra pessoa, sem a sua autorização, considera-se que o efeito do cipó será negativo. Em lugar de fomentar a escuta e o ânimo no trabalho, o yoco furtado dos parentes gera belicosidade e desentendimentos. “Veja, ele é um cipó pendurado no ar. Ele se mexe com o menor vento que soprar”, me explicaram. Assim, a pessoa que usa o yoco dos outros, sem respeitá-los e consultá-los, é contagiado pela capacidade do cipó em influenciar. Como uma liana no ar, lhe faltará decisão própria e qualquer inconveniente poderá tirá-lo do sério. Essa pessoa facilmente se deixará levar pelo desejo de conflitos e de morte. Pelo contrário, a pessoa que usa seu próprio yoco ou que pede autorização antes de usar o yoco dos outros é alguém centrado, que nem uma panela de barro. Ele guarda os aconselhamentos dos ancestrais e não se deixa facilmente levar pela ventania da raiva (Belaunde & Echeverri 2008).

A questão-chave que as práticas de criação Airo Pai apresentam é a sutileza da existência social. Nada é definitivamente dado, algo que gera estabilidade pode também trazer volatilidade. Não seria necessário colocar tanta ênfase em criar os filhos se não estivesse sempre presente a potencialidade da inimizade tomar conta de toda a existência. Criar filhos é a antítese de fazer inimigos, mas há sempre a possibilidade de que eles, o parceiro ou parceira, ou os parentes próximos, possam se tornar inimigos. No pensamento indígena, os inimigos são os “raivosos” (*pëineque*); são seres que querem se entrematar, que compartilham um desejo recíproco de morte – da morte do outro e da própria morte. Mais do que um sentimento, a raiva é, em sua percepção, um impulso de aniquilação, um “querer matar - que-

rer ser morto” (*huasi’i*) que, desde a infância, precisa ser modulado por meio da escuta do aconselhamento dos parentes e das plantas, das práticas de higiene e do acompanhamento dos mais velhos nas atividades produtivas cotidianas e rituais. Como eu pude observar, até hoje os homens e mulheres mostram uma preocupação constante de se livrar (através do uso de plantas, banhos e por outros meios rituais) dos sentimentos de “raiva” (*goapëine*). O problema da raiva é que esse desejo de morte pode se dobrar sobre si mesmo e virar um desejo de auto-aniquilação que se expande entre parentes próximos. Em sua concepção, a raiva, assim como o aconselhamento (mas com sentidos opostos), tem um efeito causal: ter raiva “faz raiva” aos outros, incluindo a raiva das crianças. O choro inconsolável e as birras tem o efeito de “fazer raiva” aos pais e levá-los a perder a paciência, tornando-os violentos contra seus próprios filhos. Além disso, a raiva dos pais que gritam ou batem em seus filhos tem o efeito de ensinar às crianças a gritar e bater nos outros. Homens e mulheres de todas as idades me falaram claramente do “temor-vergonha” (*cadaye*) que eles sentiam quando escutavam uma criança chorar sem parar, o que não acontecia praticamente nunca na aldeia, mas era comum nos povoados dos mestiços peruanos.

Os métodos de ensino e aprendizado airo pai enfatizam os efeitos expansivos do desejo de aniquilação e de auto-aniquilação. Isso não significa que eles não experimentam conflitos, mas eles raramente se deixam levar pela belicosidade entre pessoas próximas porque temem suas consequências expansivas: separação e morte, por meio de violência física ou feitiçaria. Em sua visão da sua própria história, as epidemias de doenças trazidas pelos europeus (no passado e até o presente) foram o resultado da ânsia de auto-aniquilação de seus parentes que se deixaram levar pela raiva dos conflitos entre pessoas e famílias e usaram seus poderes xamânicos para se entrematar.

Essa percepção histórica da fragilidade da existência social também é expressa na cosmologia. O cosmos é uma panela de barro sentada sobre três patas trapezoidais também feitas de cerâmica (CICAME 1990:77). Essa é a típica estrutura do fogão usado cotidianamente para ferver os alimentos nas casas airo pai. O equilíbrio da panela no fogão do mundo e do lar nunca é tido como óbvio porque só três pontos da base da panela estão diretamente apoiados nas patas trapezoidais e a lenha introduzida entre as patas precisa ser ajustada constantemente. De igual maneira, a estabilidade da pessoa nunca é tida por óbvia. Sua capacidade de escuta e pensamento é o que lhe permite permanecer bem sentada. Cozinhar, como viver, requer saber manter-se centrado; mas resvalar, derramar e quebrar, fazem parte do dia a dia.

Relações de Criação

Mas o que resta dessa delicadeza das relações sociais agora que o conceito foi cunhado pela política pluricultural oficial? Não é surpreendente que os governos desenvolvimentistas não estejam dispostos a levar a sério a determinação da autonomia política dos povos indígenas. A continuação do espólio das populações é uma indignante constatação. Em 2016, após vários derrames consecutivos, as crianças Awajún foram pagas pelas empresas petrolíferas para coletar em baldes o petróleo bruto que tomou conta dos seus rios (Laura 2016). Existe ainda cabimento acusar as famílias Awajún, como foi feito durante o protesto indígena de 2009, de opor-se ao suposto bem-estar geral? Apesar da

proliferação de novos regulamentos e declarações, o bem viver da política “pluri” e “multi” oficial corre o risco de não ser mais do que “uma palavra oca”, como assinala Rivera Cusicanqui (Carvajal 2015). As distorções não vêm somente daqueles que se recusam a conceber a ideia de que pessoas com tão poucos bens materiais e serviços básicos, e com indicadores oficiais de pobreza tão altos, possam pretender viver bem de alguma maneira. Muitos mal-entendidos vêm das pessoas e das organizações supostamente dedicadas à defesa dos direitos indígenas.

O acesso à educação, saúde, transporte e meios de subsistência são direitos básicos das populações indígenas; mas confundir esses direitos com os conceitos indígenas de viver bem gera confusão e invisibiliza, mais uma vez, a inteligência indígena. Sem dúvida, para se engajar na filosofia e na prática do viver bem “a partir da família e do espaço local até o contexto mais amplo das nacionalidades e suas estruturas de autogoverno”, como argumenta Viteri Gualinga (2005: 5), é necessário se desvencilhar da armadilha dos indicadores de medição da pobreza. Viver bem não significa acumular coisas e garantir serviços, mas estabelecer acordos socialmente, articulando as agencialidades dos diferentes seres que compõem as ontologias políticas indígenas. Segundo Rivera Cusicanqui (Rivera Cusicanqui e dos Santos 2013), para o povo Aymara, viver bem significa “falar como gente e caminhar como gente”, e por sua vez, “falar como gente demanda: escutar antes de falar; dizer as coisas que você sabe; e referendar o que você sabe com seus atos”. O percurso pelas etnografias Awajún e Airo Pai, levam-me a concordar com a sua proposta e a sublinhar a importância das formas indígenas de aconselhamento como o eixo através do qual a escuta dos ancestrais se articula à ação autônoma, gerando práticas de delicadeza com vistas à produção de objetos, corpos, pessoas e territórios. Viver bem diz respeito à criação dos filhos.

Numa entrevista concedida em 2010, Angel Sória, reconhecido líder e professor de escola Shipibo-Konibo, um povo da família linguística pano do Peru, destacou a relação entre viver bem Shipibo-Konibo (*jakona jaki*) e práticas de criação a seguinte maneira:

O viver bem vem, principalmente, dos pais e dos avós. Dentro do povo Shipibo, as crianças nunca crescem a sós com seu pai ou sua mãe. É habitual que os netos vivam com seu avô ou sua avó. A menina precisa estar com sua avó e o menino com seu avô, dormindo debaixo do mesmo mosquito. Assim, quando o sol nasce às três da madrugada, com o cantar do galo, os avós começam a acordar as crianças, a não deixá-las dormir. Então, vem o aconselhamento, a disciplina, a orientação. Aí está o viver bem, porque orienta você sobre como você precisa se comportar com seu sogro, com sua sogra, como você precisa responder quando um inimigo vem contra você. Aí se ensina a respeitar a família e as pessoas que não são da família. Era uma disciplina muito forte naquele tempo. [...] Se você não tem esse aconselhamento, então você não vive bem, porque as pessoas vão te olhar mal. Você não vai respeitar as pessoas, seus vizinhos, você vai pegar as frutas dos seus vizinhos. Tudo isso te orienta para respeitar, para não zombar dos outros, para não pegar as coisas alheias. [...] “Eu vou plantar para você”, com essas palavras o avô, a avó, aconselham o neto e a neta. “Algum dia, quando você crescer, você irá trabalhar e irá plantar para os seus filhos, para que seus filhos não peguem as coisas nas

hortas dos vizinhos. Não pegue, não roube. Não peça a canoa do vizinho. Se nós queremos pescar, temos de ir com a nossa própria canoa, com a nossa própria linha; não peça para ninguém”.

Este parágrafo indica o papel dos avós na criação dos netos e netas, constituindo-se uma conexão de mesmo gênero na formação das pessoas. Como no caso Awajún e Airo Pai, as palavras Shipibo-Konibo sublinham a necessidade de escutar e de se expressar com respeito e cuidado, de produzir o desejado por si mesmo e estar disposto a dar aos outros. O parágrafo a seguir indica a erosão das práticas educativas indígenas como consequência da escolarização:

Mas agora não é isso. Isso está se perdendo. Este conselho, esta disciplina, essa orientação é perdida quando a educação vem da escola. A educação, a religião da escola quebrou tudo o que era costume, o que o povo Shipibo tinha. As escolas, os missionários, várias seitas religiosas, também a política. [...] Como é que você vai viver bem quando você é uma pessoa má? Ninguém vai ficar bem. Mas se você oferecer bebida e comida para os outros, “essa pessoa é uma pessoa bonita”, dirão, porque você sabe viver bem, porque você dá algo, não pega nada dos outros, não fala mal de ninguém. Você respeita, não zomba dos outros.

O que se perde devido à educação escolar e às outras instituições da sociedade nacional não são apenas os conteúdos dos conhecimentos indígenas, mas principalmente os processos de produção de pessoas capazes de produzir e compartilhar com outrem por decisão própria. Os métodos de transmissão dos conhecimentos na escola desqualificam as complexas práticas de criação indígenas. Será possível então incluir as formas de produção de conhecimentos indígenas na sociedade plurinacional? Dormir no mesmo mosquito e acordar uma criança às três da manhã para fazê-la escutar as palavras dos seus avós, beber plantas rituais, cumprir resguardo e tomar banho com os primeiros raios do sol deveria, talvez, ser a primeira pauta a ser incluída na agenda para efetuar uma transformação das pedagogias pluriculturais.

A relação de criação corpo a corpo mencionada acima é também característica da maneira como a arte da olaria é transmitida de avó para neta. As mestras oleiras escolhem uma neta com quem elas dividem a cama à noite e a quem elas comunicam em sonhos seus poderes de transformação da terra disforme, provenientes dos seus aliados espirituais *txaiconibo* (Heath 2002:38). A olaria Shipibo-Konibo é uma das mais elaboradas entre os povos amazônicos contemporâneos: além de terem formas variadas, as peças são pintadas com desenhos *kene* de grande sofisticação. Destacam-se especialmente os jarros para fermentar a massa de cauim de macaxeira, explicitamente identificados pelas oleiras com seus próprios corpos (Valenzuela & Valera 2005). Os grandes vasos *mahueta* podiam ter até 1,5 metro de altura e, no passado, os mortos eram enterrados no seu interior. Entre os Konibo, a palavra *mahueta* ainda significa “morto” (Heath 2002:39). Além disso, as técnicas de amassado da terra se referem à ação cósmica da anaconda primordial Ronin, cujo movimento circular gera as formas das correntes da água e dos corpos dos seres; assim como o movimento circular das mãos das oleiras constrói as formas das panelas, enroscando cuidadosamente os rolos de terra.

Apesar de todo o esforço e criatividade dedicados à olaria, como constatam as mulheres, “a cerâmica quebra”, mas a aceitação dessa efemeridade, longe de desencorajar as

artistas, é um estímulo para produzir novas peças. Os grandes jarros são inaugurados com orgulho para as festas e depois deixados de lado, até que eles quebrem, inevitavelmente. Os pedaços das cerâmicas quebradas serão moídos e misturados com argila fresca para fazer novos jarros, tigelas e panelas para as festas do futuro.

Para cada nova festa, nós queremos jarros novos. Se eles quebrarem, fazemos mais. Eu aprendi a fazer com a minha avó; ela me deu seu poder em sonhos. Agora eu faço meus próprios jarros, bem bonitos, lembrando o que minha avó me ensinou. Assim eu vivo e faço todo tipo de coisas para minha família e para vender, para conseguir um pouco de dinheiro para meus filhos (Lily Panduro, mestra ceramista, Yarinacocha).

Conclusões

Clastres (1974) argumentou que os povos indígenas amazônicos caracterizam-se pela recusa da noção do “um” contida na totalização do Estado, que fixa e unifica as diferenças. Suas políticas nômades e guerreiras desmantelam a possibilidade de acumulação e centralização do poder numa autoridade coercitiva estável. Nesse sentido, a guerra é um processo central que garante a autonomia dos povos “contra o Estado”. Seguindo essa linha, Overing (1988) defende a necessidade de se pensar também a vida diária indígena sem cair nos extremos do coletivismo ou do individualismo. Sua etnografia dos Piaroa do Orinoco mostra que a grande preocupação cotidiana nas aldeias não é garantir a dominação de uns sobre os outros, mas conseguir que cada um seja capaz de pensar e produzir artefatos, alimentos e filhos por si mesmo. Essa abordagem foi retomada por Gow (1991), cujo estudo da história vivida pela Gente Nativa do Baixo Urubamba refuta a ideia que a mistura entre os povos indígenas atingidos pelas guerras e o comércio da borracha nos séculos XIX e XX, resultou na aculturação e a integração no Estado; pois a história para a Gente Nativa é o processo de transformação da paisagem em hortas para criar os filhos e assim, dar continuidade ao parentesco.

Estudos mais recentes (Schavelzon 2015; Sarmiento 2014) observam que os modelos oficiais do “viver bem” e “bem viver” dos Estados Nacionais foram formulados a partir da utilização dos conhecimentos indígenas por instituições que se querem representativas dos seus interesses, mas inserem mediadores problemáticos e ambíguos. As frequentes recriações e suspeitas dirigidas às lideranças indígenas envolvidas na rotina burocrática e nas redes de negociação oficiais na cidade provêm principalmente do distanciamento que elas experimentam para com suas bases nas comunidades; mas também, de maneira mais profunda, do distanciamento ontológico dos seus corpos com os fazeres dos corpos dos seus parentes. Frequentemente, as lideranças que trabalham com vistas a lutar pelas agendas políticas do viver bem de seus povos, não vivem bem; no sentido que elas e eles não estão engajados em relações de criação de corpos, artefatos, subjetividades e territórios.

O conteúdo político da cerâmica examinado em este artigo permite pensar a coexistência de semelhanças e diferenças entre os povos indígenas a partir das práticas cotidianas que ficam fora dos novos discursos unificadores do Estado (Goldman 2015). Bem como não existe um “índio genérico” também não existe um “viver bem indígena genérico”.

A comparação entre as etnografias Awajún, Airo Pai e Shipibo-Konibo brevemente apresentadas aqui, nos leva a refletir sobre a diversidade dos modos do viver bem amazônicos. Trata-se de povos que pertencem a famílias linguísticas diferentes, com organizações sociais e histórias de contato com a colonização em muitos sentidos contrastantes, como mostram as etnografias (Brown 1985; Descola 1986; Heath 2002; Valenzuela & Valera 2005; Belaunde 2001). Nos meios de comunicação, na academia e nas instituições de desenvolvimento peruanas e internacionais, eles também têm imagens diferentes. Os Awajún, por exemplo, são famosos pelo etos guerreiro masculino; os Shipibo-Konibo pelo xamanismo e as artes gráficas; enquanto que os Airo Pai são quase desconhecidos. Além disso, os três povos caracterizam-se por marcadas diferenças no que diz respeito às relações de gênero e o exercício da violência na família e na comunidade. Porém, é notável o fato que suas práticas de criança enfatizam o propósito de formar pessoas autônomas, capazes de ouvir os aconselhamentos, pensar, produzir e dar aos outros por vontade própria e não tocar as coisas produzidas pelos outros sem a sua autorização. Nas línguas indígenas, essas práticas e seus efeitos na vida cotidiana são denominados “viver bem”.

As linhas de convergência entre as sociocosmologias Awajún, Airo Pai e Shipibo-Konibo brevemente apresentadas neste artigo não estão no plano dos programas governamentais “pluri” ou “multi”, mas no âmbito dos processos criativos associados à manipulação da forma da argila e das pessoas. Seguindo as abordagens antropológicas de Lagrou (2011), Caiuby (2016) e Fortes (2014, 2016) e sua discussão das implicações políticas das técnicas artefatuais ameríndias, tentei mostrar como os diferentes viver bem(s) indígenas ganham materialidade própria na olaria. Para cada povo, a cosmopolítica da cerâmica desdobra-se em feixes de relações entre sujeitos humanos e não-humanos, que fogem das agendas do desenvolvimento.

Para concluir, afastou um possível mal entendido: viver bem não é um retorno à inocência. Quem não sabe que a cerâmica quebra, nunca se tornará mestra da olaria. As técnicas de produção de pessoas e de cerâmica salientam o fato que viver bem é um fazer sempre em processo e precisa de delicadeza e exclusividade. Cada peça de cerâmica feita à mão é única, bem como cada pessoa e seus relacionamentos. Além disso, antes de fabricar novas panelas, já se sabe que inevitavelmente elas quebraram. É necessário agir com cuidado para manipular a forma da argila e das relações sociais, ainda que sejam pouco duradouras. Essa vontade de começar, e recomeçar, que move as pessoas que foram criadas para fazer as coisas por si mesmas, aciona um tempo muito diferente do tempo das políticas públicas. O tempo da cerâmica inicia-se com a evidência da quebra; tal vez seja por isso que as práticas indígenas do viver bem sempre têm um pé na guerra. Porém, a fragilidade não é um limite externo, mas uma qualidade primordial, até poderíamos dizer inerente, do viver bem.

Por um lado, a ênfase na autonomia, como bem apontou Clastres (1974), nos conduz a perguntar se é possível pretender uma compatibilidade com as novas tendências totalizadoras por trás da vocação multiétnica, pluricultural, intercultural e multilíngue autoproclamada pelos Estados contemporâneos. Por outro lado, como conta a história da origem da argila Awajún, deparamo-nos com o significado político do ciúme, da delicadeza e do trabalho feito à mão, sem moldes. Um trabalho que gera peças e pessoas únicas. A olaria nos leva, então, a sugerir que uma abordagem da política indígena que possa dar conta das percepções de si mesmo e dos outros, nas semelhanças e as diferenças, exige um retorno literal à terra: amassando-a para fazer recipientes com os quais serão servidos alimentos para outrem.

Agradecimentos

Agradeço a Irma Tuesta e às oleiras Awajún de Nieva, Yamakaentsa, Ciro Alegría e Mamayaco pela sua acolhida, e a Alexander Juárez, David Salamanca e Soledad Mujica pelo apoio durante o trabalho de Campo. Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada na mesa redonda “Mestiçagens e (contra) mestiçagens ameríndias e afro-americanas” na XI Reunião de Antropologia do Mercosur, RAM 2015, em Montevidéu. Meus agradecimentos para Márcio Goldman pelo convite a participar no evento e neste dossiê.

Referências

- ALBÓ, Xavier. 2011. “Suma Qamaña: Vivir Bien ¿Cómo medirlo?”. In: I. Farah e L. Vasapollo (eds), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDESUMSA/ Sapienza/Oxfam. pp. 133-44.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 2001. *Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo Pai de la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP.
- BELAUNDE, Luisa Elvira e ECHEVERRI, Juan Alvaro. 2008. “El yoco del cielo es cultivado: Perspectivas sobre *Paullinia yoco* en el chamanismo airo-pai (Secoya-Tucano Occidental)”. *Antropológica*, 26: 75-92.
- BROWN, Michael. 1985. *Tswewa’s Gift: Magic and Meaning in and Amazonian Society*. Washington: Smithsonian Institute.
- CAIUBY NOVAES, Silvia. 2016. “Iconografia e oralidade: sobre objetos e pessoas entre os Bororo”. *GIS - Gesto, Imagem e Som Revista de Antropologia*, 1 (1): 89 – 114.
- CARVAJAL, Rolando. 2015. “Vivir bien la palabra hueca que no se cumple para nada.” http://www.erbol.com.bo/noticia/politica/29092015/silvia_rivera_vivir_bien_palabra_hueca_que_no_se_cumple_para_nada, publicado 29 Setembro, 2015, consultado 20 de março 2016.
- CICAME, 1990. *El bebedor de yajé Fernando Payaguaje, Ecorasa, Celestino Piaguaje*. Shushufundi: Capuchinos Editorial.
- CLASTRES, Pierre. 1974. *La société contre l’État*. Paris: Éditions de Minuit.
- DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth Beings : Ecologies of practice across the Andean World*. Durham: Duke University Press.
- DESCOLA, Phillippe. 1986. *La nature domestique : symbolisme e praxis dans l’écologie des Achuar*. Paris : Édition de la Maison de France.
- FORTIS, Paolo. 2014. “Artefacts and Bodies among Kuna People from Panama”. In: E. Hallam & T. Ingold (eds.), *Making and Growing: Anthropological Studies of Organisms and Artefacts*. Farnham: Ashgate. pp. 89 -106.
- _____. 2016. “General MacArthur among the Guna: The Aesthetics of Power and Alterity in an Amerindian Society”. *Current Anthropology*, 57(4): 430-451.
- GOLDMAN, Marcio. 2015. Quinhentos anos de contato : por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem.” *Mana*, 21 (3) : 641 – 659.

- GUENDEL, Ludwig. 2012. "Reflexiones sobre Vivir Bien y derechos humanos: Un punto de vista práctico". Ponencia presentada en el Conversatorio Interculturalidad, niñez, vivir bien y desarrollo organizado por CIDESUMSA y UNICEF.
- GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.
- FUJIGAKE LARES, Alejandro. 2014. "Construir el camino del olvido. Rituales mortuorios". In: I. Martínez (Coord.) *Artes de México: Tarahumaras. El camino, el hilo, la palabra*, 112: 30-37.
- HEATH, Caroline. 2002. *Una ventana al infinito: Arte Shipibo-Conibo*. Lima: Instituto Cultural Peruano Norteamericano.
- HUANACUNI, Fernando. 2010. *Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas.
- HUERTAS FUSCALDO, Bruna e URQUIDI, Vivian. 2015 "O Buen Vivir e os saberes ancestrais frente ao neo-extratativismo do século XXI". *Polis* [En línea], 40 | 2015, <http://polis.revues.org/10643>, consultado el 17 septiembre 2015.
- LAGROU, Els. 2011. "Existiria uma arte das sociedades contra o Estado". *Revista de Antropologia*, 54 (2): 745 – 780.
- LAURA, Rosa. 2016. "El derrame de petróleo que se limpia por dos soles", *Servindi*. <http://www.servindi.org/actualidad-informe-especial/21/02/2016/el-derrame-de-petroleo-que-se-limpia-por-dos-soles>, consultado 20 de marzo 2016.
- LÉVI-STRAUSS, Claude .1985. *La potière jalouse*. Paris: Plon.
- MINISTERIO DE CULTURA DEL PERÚ. 2015. *Cerámica Tradicional Awajún*. Lima: Estación la Cultura.
- OVERING, Joanna. 1988. "Lessons in Wizardry: Personal autonomy and the domestication of Self in Piaroa Society". In: I. Lewis & G. Jahoda (eds.), *Acquiring Culture*. London: Croom Helm. pp. 86 -112.
- _____. 2000. "The efficacy of laughter: the ludic side of magic within Amazonian sociality." In: J. Overing & J. Passes, *The Anthropology of Love and Anger: the aesthetics of conviviality in native Amazonia*. London, New York: Routledge, pp. 64 – 81.
- QUIJANO, Anibal. 2012. "Buen vivir, entre el desarrollo y la descolonialidad del poder". *Viento Sur*, 122: 46 – 56.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia e SANTOS, Boaventura de Souza. 2013. "Conversación del mundo". <http://rusredire.lautre.net/?p=176>, publicado 18 dezembro 2014, consultado em 20 de março 2016.
- VALENZUELA, Pilar e VALERA, AGUSTINA. 2005. *Koshi shinan ainbo: el testimonio de una mujer shipiba*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

200 | Viver bem e a cerâmica: técnicas artefatuais e sociais na Amazônia

VITERI GUALINGA, Carlos. 2002. "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía". *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 1(3): 1-6.

SCHAVELZON, Salvador. 2015. *Plurinacionalidad y Vivir Bien\Buen Vivir: dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Quito: Abya-Yala.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

Uma irritante duplicidade: breve nota sobre a contramestiçagem e os Kisêdjê

Marcela Stockler Coelho de Souza
PPGAS-DAN/UnB

*[da incontornabilidade da "metáfora", se queremos]
"entrevoir la si complexe nature de la
sémiologie particulière dite langage [...]
non dans un de ces côtés, mais dans cette irritante duplicité
qui fait qu'on ne le saisira jamais" (Saussure)*

Resumo

Essa nota toma um conjunto de enunciados kisêdjê (povo jê do Xingu) sobre a "mistura" de sangues e culturas como atalho para contornar os dilemas da mensuração da continuidade e da mudança que não raro assombram as descrições e os debates sobre as experiências indígenas contemporâneas. As noções de contramestiçagem e antimesstiçagem permitem evitar vários desses dilemas – contanto que não sejam elas mesmas recapturadas pela lógica da mestiçagem, não só por sua alternância infernal entre fusão e segregação, mas por sua denegação da luta (evidentemente política) de que depende o insistente re-existir dos povos indígenas no Brasil.

Palavras-chave: contramestiçagem; antimesstiçagem; casamento com brancos; virar branco; índios Jê.

Abstract

This note takes Kisêdjê statements regarding cultural and blood "mixes" as a shortcut to avoid the dilemmas of measuring continuity and change, so often found in current descriptions and debates on contemporaneous Indigenous experiences. "Contramestiçagem" and "antimesstiçagem" help us to steer clear of such dilemmas, as long as they are not themselves captured by the logic of "mestiçagem" and its denegation of the (political) struggle that sustains the existence and resistance of indigenous peoples in Brazil.

Keywords: counter-miscegenation; anti-miscegenation; marriage with whites; becoming white; Gê Indians.

Introdução

O casamento com *brancos* (homens e mulheres não-indígenas) é algo que muito preocupa as pessoas kîsêdjê, junto a quem e com quem venho desenvolvendo pesquisa etnográfica faz uma dúzia de anos.

Isso requer atenção porque evidentemente o casamento entre brancos e índios aparece também como (e diferentemente) problemático para a tradição de pensamento de cuja história participa a antropologia. *Mestiçagem* é uma das rubricas sob as quais se discute o problema (não só na antropologia, não só na academia); mas há outros conceitos que, ainda que com alguns deslocamentos, enraízam-se no mesmo campo — *sincretismo*, por exemplo, como lembra Goldman (2015). No âmbito da chamada etnologia indígena há, é claro, a famosa *aculturação*. Nos dois casos (religião e cultura), em contraponto à mestiçagem e às suas mixagens “sanguíneas”, a ênfase recai sobre tráfegos “espirituais”. Isso reitera aquela familiar (chamemos assim) “dialética” do corpo e do espírito, da “biologia” e da “cultura”, da “natureza” e da “lei”, que opera como uma espécie de charneira entre, de um lado, o parentesco como fenômeno “cultural” particular, provinciano até — o parentesco americano, ou britânico, ou euro-americano, ou “ocidental” [Schneider 1968; Strathern 1992] — e, de outro, o parentesco como objeto e construto antropológico (e como teoria, ou nexos de teorias, que não cansa de redobrar, e desdobrar, as mesmas dualidades do primeiro, de que faz obviamente parte).

Essa dualidade de natureza e cultura, operando nesse duplo registro, pode ser vista como uma dialética entre termos que ao mesmo tempo opõem-se e pressupõem-se mutuamente, interrompendo e possibilitando, neste funcionamento, certos mundos sociais — como diz Povinelli (2002) da “genealogia” e da “autologia”, um par que prolonga e modifica a seu modo os anteriores. *Certos mundos sociais, e não outros*. É verdade que minhas amigas e amigos kîsêdjê, de seu lado, refletindo sobre esses problemas e sobre o que torna tão perigoso o casamento com não indígenas, evocam alternadamente, e me parece intercambiavelmente, ora a força do sangue ora a força da cultura dos brancos. Dificilmente os filhos e filhas desses casamentos cresceriam como pessoas kîsêdjê, dizem-me, e a fartamente atestada incapacidade dos *kuphên khátxi*¹ para o parentesco se revelaria outra vez em sua prole — sobretudo em sua sovinice e agressividade. Numa primeira aproximação (Coelho de Souza, no prelo), busquei acompanhar a ênfase de meus amigos sobre a *força* dos brancos, mais que sobre a bifurcação entre sangue e cultura. Tentei então tomar a questão do ângulo dos conceitos de parentesco, vida e humanidade, tal como se me ofereciam a partir de outros materiais etnográficos (os referentes ao xamanismo). Pois embora os Kisêdjê falassem então – e ainda falem – comigo em termos de “sangue” e “cultura”, nada autoriza supor, novamente, que estivessem acionando os mesmos conceitos operantes na lógica da mestiçagem ou da aculturação². Supô-lo implica, pelo contrário, o risco de substituir (na análise) os seus problemas por problemas alheios (meus, por exemplo) e, assim, nada compreender das forças que procuram operar *na prática* esta substituição, pressionando os povos indígenas a definirem-se em termos de mestiçagem e aculturação ou, alternativa e conseqüentemente, de “pureza”. E implica, finalmente, ignorar o modo como as pessoas indígenas respondem a essa pressão.

1 “Os *khupë* [outros] de roupa/pele larga/grande”, que é como os Kisêdjê chamam os não-indígenas.

2 A crítica de uma leitura apressada do dualismo jê em termos de uma “dicotomia” (ontológica) entre natureza e cultura, parece-me, está feita – desde Lévi-Strauss, eu diria, mas justificá-lo tomaria algum tempo (Coelho de Souza 2002).

Mas o que vem fazer então a dialética do sangue e da cultura nas falas das pessoas sobre os efeitos desses casamentos — uma dualidade que não encontro como tal em outros contextos³? Tenho duas hipóteses, cujas pistas tento traçar nesta nota: primeiro, que essa dialética articula algo que talvez possamos descrever como um conceito de vida, que por sua vez dependeria de uma disjunção análoga, mas não idêntica àquela entre os termos da dita dialética (sangue/cultura); segundo, que a vida assim concebida — e vivida — exige a contramestiçagem como um esforço ativo e deliberado de evitar o colapso dessa disjunção.

Começo por uma rápida recuperação das conclusões daquela primeira incursão ao problema. Em seguida, contra este pano de fundo, passo a uma descrição dos enunciados *kīsêdjê* relativos à *mistura* para, a partir deles, visitar os conceitos de antimestiçagem e contramestiçagem, testando o quanto eles me ajudam a formular o que há de problemático e específico nesta ora aparentemente impossível, ora aparentemente incontornável, “aliança” entre *kīsêdjê* e brancos. Volto ao tema do sangue e da cultura como dispositivo de produção de uma espécie de intervalo, de desajuste, entre parentesco e humanidade, indispensável para que um possa continuar se produzindo a partir do outro. Essa é apenas outra hipótese. O objetivo dessas notas é testar o interesse em continuar nessa via.

Parentesco, vida e humanidade

Impossível não se colocar, vivendo com os *Kīsêdjê*, a questão inquietante das suas possibilidades de existência no futuro. Não que questão semelhante não esteja posta para todos os habitantes do planeta — mas do ponto de vista dos *Kīsêdjê*, pelo menos, o futuro já começou. E os modos variantes como diferentes pessoas e agências se engajam em suas diferentes possibilidades estão já tecendo *o* que pode vir a ser, ou *não* ser, um futuro comum para elas. Para *gente* cuja *comunidade* — cuja vida comum — é a garantia da sua própria condição de *pessoa* (da sua humanidade, diríamos), a questão é propriamente vital.

Uma das formas que a resposta a ela toma na Terra Indígena Wawi⁴, onde vivem os *Kīsêdjê*, é a da política matrimonial. Política, literalmente: trata-se de princípios explicitamente articulados, de decisões tomadas coletivamente, de regras enunciadas juntamente com suas sanções (Coelho de Souza, no prelo). Tudo isso parece voltado a *controlar* a quantidade, a velocidade, a *força* de um fluxo (análogo; Wagner 1977, 1986) que, passando entre as pessoas que se reconhecem mutuamente como *Kīsêdjê* e seus (variados) Outros — entre os quais estão, eminentemente, os brancos —, está ao mesmo tempo a separá-las e reuni-las enquanto coletivos — fazendo com que transbordem, esgarcem, rompam-se mesmo e quem sabe se refaçam os limites de suas vidas comunitárias. Pois uma premissa do que está

3 Não que o “sangue” não seja um termo recorrente na simbólica *kīsêdjê*, mas seu emparelhamento com a cultura consiste numa extensão significativa específica, e é esta extensão que é o objeto da pergunta. Devo a oportunidade de me recolocar a questão ao convite de Marcio Goldman para a mesa Mestiçagens e (contra)mestiçagens ameríndias e afro-americanas, na XI RAM (Montevideo, 2015) que está na origem deste texto. Agradeço a Andressa Levandowski e Luisa Molina a leitura e sugestões preciosas.

4 A Terra Indígena Wawi, adjacente ao Parque Indígena do Xingu (PiX, rebatizado Território Indígena do Xingu por seus povos em 2016), consiste em uma parte dos territórios tradicionais deste povo, refugiado no PiX durante o processo de espoliação das terras indígenas patrocinado pelo governo do estado do Mato Grosso. A TI Wawi, fruto de reivindicação *kīsêdjê*, foi homologada em 1998; cerca de 500 pessoas habitam as quatro aldeias *kīsêdjê* lá localizadas.

em jogo, busco argumentar, é a necessidade de *determinação da vida* por um certo tipo de *comunidade*, a saber, aquela do parentesco⁵. Só há parentesco entre vivos, só há vida entre parentes (os mortos, sabemos, são Outros; Coelho de Souza 2001) Uma segunda premissa é a de que tal comunidade (isto é, o parentesco) consiste em uma função da convergência de perspectivas, um vetor de identificação que passa por um registro corporal (Viveiros de Castro 2002). Essa convergência é sempre relativa: relativa à diferença como sua condição mesma. Não é possível, afinal, reconhecer alguém como parente (que seja similar ou análogo aos demais parentes, e ao próprio sujeito, formando com esses ao mesmo tempo *parte e todo* de um ‘corpo’⁶ capaz de certa perspectiva) sem ao mesmo tempo conhecer aquilo em que ele não é similar aos demais parentes, nem ao sujeito, isto é, sem conhecê-lo como um parente de um tipo determinado. Estar vivo, e ser uma pessoa kîsêdjê, é ser parente de outras pessoas kîsêdjê, igualmente mas também diferencialmente vivas, isto é, “humanas”⁷. Está em questão algo como um axioma da coextensividade do parentesco e da humanidade — uma coextensividade paradoxal, na medida em que o futuro do parentesco continua dependendo da presença de pessoas suficientemente humanas que não sejam parentes (demais) para que a criação seja possível... Esse paradoxo me parece mover o parentesco jê como talvez sua metáfora de base (Coelho de Souza 2004), revelando um parentesco que tem como *apostos* (Wagner 2011), isto é, condição e limite, o incesto e a ‘bestialidade’ (a aliança com não-humanos), numa relação de figura e fundo, de tal maneira que para não cometer um é preciso sempre cometer a outra, e vice-versa. A ‘condição humana’ se equilibra assim entre dois espelhos (não só um), essa configuração triangular parece-me um bom ponto de partida para repensar a dialética do sangue e da cultura, que se revela interceptada por uma distinção suplementar, de direção do processo do parentesco-humanização.

Esse esboço da constelação formada pelos conceitos de vida, parentesco e humanidade pretendeu servir de pano de fundo para uma descrição do que pode aparecer de outro ângulo como uma política de identidade (étnica), como um projeto de “reprodução social” (um esforço deliberado para “fazer sociedade”; cf. Kelly 2016). O objetivo não é contrapor a uma abordagem nesses termos uma interpretação “cosmológica” ou “simbólica”, mas contornar um (velho) problema descritivo. Pois se tentamos apreender os resultados dos processos de subjetivação individuais e coletivos – de constituição de ‘corpos’ como suportes de perspectiva e como pontos de referência para a ação – em termos das expectativas implicadas em noções como a de “grupo” [social] (Wagner 1974), vamos inevitavelmente nos ‘surpreender’ com a flexibilidade, a fluidez e etc. destes grupos. Vamos nos deparar com a luta incessante das categorias de identidade coletiva ou individual (os pronomes e os nomes que as *traçam*) contra os vazamentos de toda ordem que borram as suas fronteiras, isto é, comprometem a eficácia dessas categorias, relativizando-as⁸. Uma

5 Aqui talvez valesse enveredar por um caminho que passasse pela reciprocidade de Lévi-Strauss, pela *amity* fortesiana, pela solidariedade difusa do “parentesco americano” (Schneider), pela noção de Sahlins da “mutualidade do ser”.

6 Parte e todo porque não se trata de conceber o corpo coletivo como composto de corpos menores, órgãos – a metáfora não é orgânica. O corpo em questão tampouco.

7 Se a vida por um lado é algo que passa entre perspectivas, estar vivo por outro é condição que se conhece pela convergência de perspectivas: é habitar um mesmo mundo com alguém – mas eu só sei isso sobre este alguém (que ele é um alguém) porque ele não é “o mesmo” que eu, ou seja, ele converge diferencialmente com um terceiro, com quem não convirjo, e nesta medida nossos mundos são e não são os mesmos...

8 Para uma discussão recente, ver o dossiê *A serpente do corpo cheio de nomes: Etonimia na Amazônia*, publicado na Ilha. Revista de Antropologia (Calavia e Campelo 2017).

rota alternativa a essa abordagem é ver na afirmação e no borramento das distinções a face e a contraface de um só movimento. Esse duplo movimento resultante é a própria socialidade (kĩsêdjê), e o problema (para o antropólogo) deixa de ser a sua combinação: o que nos surpreende, ou pelo menos preocupa, agora, não é mais a criatividade de que os nossos anfitriões dão testemunho na reinvenção contínua de sua vida (social), mas o risco de que ela seja capturada ou bloqueada. Esta é a forma mais singela que consigo conceber para me colocar explicitamente o velho problema da aculturação.

Para meu alívio e conforto, o problema (ou um problema análogo) foi-me diretamente repostado pelos próprios Kĩsêdjê quando, ao me explicarem o perigo dos casamentos com brancos, acabavam indagando — a mim, a si mesmos — as razões da força ora do sangue, ora da cultura desses Outros. Pois o sangue e a cultura dos brancos, nesses casos, apesar de todos os mais concertados esforços (para ensiná-los a viver bem e para conviver com eles), lograriam sempre prevalecer e inviabilizar, assim, a continuidade das formas de comunidade definidoras de uma vida kĩsêdjê. Isso acontece a despeito de os Kĩsêdjê *não* se casarem com brancos: pois a força desses faz-se sentir de todo modo em suas vidas, mobilizando desejos e temores diante das novas e estranhas possibilidades que proporciona. Como os Kĩsêdjê, não consigo deixar de começar a pensar o problema de outra maneira senão me perguntando sobre sua aparente *fraqueza* diante dessa força dos brancos.

Se a aliança com os brancos implica perigo, podemos ser tentados a imaginar que o perigo esteja na conjunção, no *contato*, numa aproximação ‘contra a natureza’ – entre sejam entidades substantivas, mutuamente independentes (grupos, sociedades ou culturas discretos), sejam traços formais identitários, que precisam ser mantidos separados (culturas diacrítica e relacionalmente definidas). Em ambos os casos, a *mistura* ameaçaria desfazer as diferenciações que constituiriam o esqueleto mesmo da vida social. O que os Kĩsêdjê me dizem, entretanto, na boa tradição amazônica (Overing 1984), é em primeiro lugar que isso é necessário; em segundo, que os resultados são, entretanto, sempre imprevisíveis e potencialmente desastrosos. As alternativas que vislumbram podem ser condensadas em três enunciados, frequentemente escutados na aldeia Kĩsêdjê (sobretudo em reuniões [no caso dos dois primeiros]): a. “somos todos misturados”; b. “somos Kĩsêdjê, somos kuphë” (adji wê kĩsêdjê, adji wê khupë); c. “já viramos todos brancos”. Os três escondem alguma complicação.

Somos todos misturados

“Somos todos misturados”. Muitos Kĩsêdjê disseram-me isso, em inúmeras e diferentes ocasiões, a propósito ou a pretexto das mais diversas experiências, atos, situações. É preciso deixar claro que o vocabulário da “mistura” é utilizado *quando conversamos em português* (e a maior parte das conversas que tive sobre isso, muitas no início da pesquisa, foram nesta língua). É ainda importante distinguir dois sentidos bem diferentes dessa asserção.

Em janeiro de 2015, como parte das festividades de final de ano — uma espécie de complexo ritual emergente, cujo desenvolvimento venho acompanhando nos últimos 10 anos — realizou-se uma “reunião das mulheres” para discutir “parentesco” (literalmente: o ponto de pauta, *em português*, constava na programação de atividades pregada no poste central da

casa dos homens, no centro da aldeia). O objetivo da reunião era contrariar o que algumas lideranças (femininas, sobretudo) percebiam como uma erosão das distinções apropriadas, de tal maneira que as pessoas já não sabiam se comportar umas em relação às outras, dando ocasião a casamentos considerados por muitas como decididamente impróprios. O enunciado, então, aparecia com o mesmo sentido em que o encontrei, ainda no início de minha pesquisa, quando realizei um levantamento de como cerca de 30 pessoas, em sua maioria indivíduos maduros, chamavam todos os demais residentes adultos das quatro comunidades Kĩsêdjê. A frequente indecisão entre termos de parentesco referentes a categorias inconciliáveis era sempre explicada pela “mistura”: reduzidos a cerca de 60 pessoas no momento do contato, os Kĩsêdjê de hoje são frutos de casamentos mais próximos do que o ideal, uniões cujo caráter ‘incestuoso’ (o termo não é deles) refere-se menos à proximidade substancial entre cônjuges do que à “confusão” que essas uniões provocaram nas relações subsequentes (impossibilitando o discernimento entre paternos e maternos, sem o qual o sistema Kĩsêdjê, de tipo “omaha”, torna-se muito difícil de operar [Coelho de Souza 2012]). Trata-se de um embaralhamento de relações que – segundo o discurso algo apologético da mistura neste contexto – deveriam idealmente ter sido mantidas separadas. Penso que essas misturas, entretanto não emergem apenas como fusões – ou confusões –, mas sim como portadoras de *ambiguidades* que o trabalho de diferenciação não demorará a explorar.

Esse sentido parece-me bem diverso de um outro, igualmente comum, em que a expressão é usada para falar dos casamentos com (e incorporação de), pessoas de outros povos – em geral mulheres, mas não exclusivamente. Aqui não se trata tanto de embaralhamento de relações, mas (quase pelo contrário, e de modo tipicamente jê) da “introjeção” de diferenças “externas” para diferenciar as relações “internas”: as mulheres estrangeiras geram corpos de parentes cuja origem parcialmente alienígena permite a separação entre os “lados” que as uniões muito próximas levam a confundir.

Não é por acaso que a recuperação demográfica e a expansão sócio-espacial dos Kĩsêdjê (de uma comunidade única para quatro aldeias entre 1986 e 2004) envolveu a combinação desses dois processos. As complexidades do parentesco Kĩsêdjê (e jê) são algo que não cabe detalhar aqui (Coelho de Souza 2002, 2012). De todo modo, o que estou querendo enfatizar é que essa dupla mistura aparece como condição de autoconstituição desse povo, por meio de um processo – o do parentesco – em que as diferenças são *de fato consumidas*. Refiro-me à consanguinização “retroativa” que um casamento produz entre as duas famílias, agora determinadas como lado materno e paterno para a pessoa produzida por aquela união, de modo que futuros casamentos entre essas mesmas duas famílias tornam-se perigosas ou redundantes. *Perigosas*, se falamos em “fechamentos consanguíneos” (Heritier 1981; Viveiros de Castro 1990) ou em casamentos de primos cruzados *próximos*: esses primos chamam-se reciprocamente de “mães”/“tios maternos” ou “filhos/sobrinhos”. Redundantes se falamos do redobramento de alianças de consanguíneos de mesmo sexo, como quando dois irmãos casam-se com duas irmãs (caso mais simples; há muitos outros) — uma solução conservadora, cautelosa, mas frequentemente adotada⁹. Há nesse processo do parentesco, poder-se-ia dizer, de fato algo como uma “fusão”: a diferença entre os lados sofrendo uma erosão que exige um contramovimento para que esta diferença possa ser mantida, repostada, recriada (Coelho de Souza 2004, 2012; cf. Viveiros de Castro 2002b).

9 Outra manifestação dessa consanguinização retroativa é o uso da tecnonímia, com expressões do tipo “pai/avô de X” para se referir a afins (Coelho de Souza 2012).

Esse duplo movimento sugere uma complexificação do contraste entre mistura como fusão (resultando na dissolução das diferenças prévias) e esse outro “tipo de ‘mistura’, que de modo algum anula as singularidades daquilo que se mistura” (Goldman 2014, 2015; Kelly 2016) Tentando usar os termos de Kelly, seria preciso dizer que o “espaço convencional” *kisêdjê* é ele mesmo atravessado por um duplo movimento. É verdade que o ponto de vista próprio e o ponto de vista do Outro (índios e brancos, *Kisêdjê* e não-*Kisêdjê*, humanos e não-humanos) não são suscetíveis de fusão – e só podem ser elicitados, eclipsados, combinados ou contrapostos em relação, como ele diz. Mas isso só é assim na medida em que os riscos com a experimentação da perspectivas alheia sejam *de fato* evitados, controlados, vencidos. Isso requer esforço e atividade deliberados, mas num sentido que se opõe ao das ações voltadas para a produção de pontos de vista convergentes — de corpos semelhantes — que constitui o processo do parentesco. Sem esse esforço, a diferença de fato pode vir a ser totalmente consumida¹⁰, um processo que no plano da pessoa tem como produto final não mais um *divíduo vivo*, mas um *indivíduo “morto”* (para os humanos/vivos pelo menos; Viveiros de Castro 2002b).

Entendo que o “contexto transformacional *napë*” de Kelly corresponda a uma linha de contraefetuação da afinidade (repotencialização das diferenças [Viveiros de Castro 2002]) comparável ou análogo — como ele mesmo nota — aos efeitos do xamanismo e do ritual: uma linha de alteração, um modo de “*devir Outro*”. Essa alteração é irreduzível, está claro, ao modelo da mestiçagem: “virar branco” não significa a mesma coisa *para os índios* que “os índios virarem brancos” significa para os não-índios. Mas o que quero é menos enfatizar uma correspondência ou analogia (entre “virar branco” e xamanismo, por exemplo) do que sugerir uma melhor maneira de se perguntar sobre os *perigos* desse regime de alteração. Pois me parece que a essa maneira melhor seria partir não de uma suposta especificidade da “transformação em branco” — que, positivando-a ou negando-a, tendemos ora a subestimar, ora a superestimar —, mas levar a sério o que está em jogo na possibilidade de ser definitivamente capturado por uma perspectiva Outra em *todos* os momentos em que se eclipsa, controladamente que seja, a própria. A saber, o risco de morte¹¹.

Virar *Kisêdjê*, virar Outro, virar Branco

Tomemos agora dois outros enunciados comuns entre os *Kisêdjê*: o primeiro, *adjí wê Kisêdjê, adjí wê khupë* — “somos *Kisêdjê*, somos Outro”¹² — escutado principalmente em

- 10 Em termos wagnerianos: o espaço convencional *kisêdjê*, sua “identidade”, devido ao fato mesmo de que ser dada, isto é, contrainventada por meio de um modo de ação simbólica *diferenciante*, está sujeito à erosão da relativização.
- 11 De certa maneira, do que estou falando é de substituir o problema da aculturação, ou do etnocídio, pelo problema do genocídio (do ponto de vista indígena) (Woolford 2009).
- 12 *Khupë* é o mesmo termo hoje usado por outros povos jê setentrionais (pelos Timbira, pelos Mebengôkre) para se referir sobretudo aos brancos, e tem um sentido geral de “estrangeiro”, de Outro. É empregado em referência a outros povos (indígenas), e no caso *kisêdjê* compõe quase sempre suas denominações; neste sentido, é traduzido frequentemente como “índio”. Quando dizem “somos *khupë*”, os *Kisêdjê* estão se incluindo nessa categoria, coisa que todavia só fazem *quando se dirigem aos brancos*. Neste caso, o termo continua remetendo à alteridade: somos *kuphë* (“índios” como os demais “índios”) porque, como eles, *para vocês*, somos Outros.

contextos públicos, muitas vezes na presença de brancos (ou tendo o contraste com estes como referência), da voz de líderes (homens e mulheres) reconhecidos, de famílias influentes (e com vasto acesso ao mundo das mercadorias). O segundo, “nós já somos/viramos brancos”, ouço em contextos sempre privados, e sobretudo da parte de mulheres de famílias menos influentes e com menor acesso a bens não-indígenas, cargos e salários — um aparente paradoxo, mas que veremos não ter nada de paradoxal.

Em outro lugar (Coelho de Souza 2010), procurei demonstrar que os projetos de “virar Kisêdjê” e o de “virar branco” se apresentavam como maneiras distintas e complementares dos Kisêdjê se diferenciarem de si mesmos contra um pano de fundo em que consistia seu estado convencional xinguanizado. Kelly retoma essa análise como ilustração de uma forma particular que pode tomar a antimestiçagem. Sem prejuízo de minha concordância com a leitura que ele faz, tentarei ir um pouco adiante. Os dois enunciados evocados referem-se, está claro, a esses dois movimentos. Mas há também entre eles um contraste, para além da suposta “direção” da transformação, e que me parece interpretável a partir dos contextos em que são mobilizados e de quem os mobiliza. Isso não quer dizer que esse contraste entre os dois enunciados derive diretamente da diferente posição dos enunciadores quanto ao acesso a conhecimentos ou bens não-indígenas (embora contenha também essa dimensão). O que quero enfatizar é uma outra heterogeneidade: enquanto o primeiro tem uma clara dimensão normativa e se enquadra em um esforço concertado de “renascimento” da cultura Kisêdjê (Coelho de Souza 2010), o segundo apresenta-se mais como um diagnóstico de uma situação de fato a partir da qual as pessoas parecem estar (individualmente) tentando reorientar suas ações. No caso do “somos Kisêdjê”, trata-se de um esforço deliberado para “fazer sociedade” — não é à toa que um vocabulário de regras e normas domine este discurso. No outro caso, em lugar de uma tentativa de coletivização deste tipo, o que parece estar sendo dito é que uma *outra* “coletivização” já ocorreu: cercados de brancos por todos os lados, já vivemos em um mundo de brancos, e o problema agora é como nos tornar potentes enquanto tais, enquanto brancos — trazer eletricidade para a aldeia, estudar só português na escola, mandar os filhos para a cidade, maquiarse e vestir-se como brancos, e inclusive frequentar igrejas (evangélicas diversas) das cidades próximas... ou médicos espirituais em Goiânia. Os Kisêdjê, essas pessoas me dizem, já acabaram.

Isso pode levar a especulações surpreendentes. Um grande amigo –, uma das pessoas mais apegadas aos usos e costumes tradicionais que conheço, homem muito pouco atraído pelas mercadorias, sabores ou hábitos dos brancos –, ponderou uma vez que, para serem respeitados pelo governo, talvez a solução fosse tornarem-se plantadores de soja e criadores de gado. Sua questão não eram o dinheiro e os bens, mas o respeito a suas pessoas e terras: tornando-se produtores agrícolas, poderiam ser vistos como “gente”. A análise me parece fina e precisa: no mundo dos brancos, e perante o Estado, sobretudo, estar vivo é ser proprietário – nem que seja só do seu próprio trabalho.

Retomemos o caráter duplamente paradoxal da distribuição desses enunciados. Em primeiro lugar, o fato de que os *defensores da cultura*, os que “dançam nus” (isso é um critério local importante, sobretudo no caso das mulheres), aparecem como *fazedores de sociedade*, operando com uma lógica coletivizante que *não* corresponderia a seu modo ordinário de ação. Neste sentido, *inverteriam o modo de ação* ordinário, enquanto aqueles que dizem ter virado brancos vêm “virando brancos” de modo totalmente “tradicional” (um idioma importante aqui é o “*usamos a cultura do branco*”). Os defensores da cultura

“tradicional”, por outro lado, defenderiam-na de modo nada tradicional, produzindo um objeto — a “cultura com aspas” de Carneiro da Cunha (2009) — cuja própria emergência responderia às características de um contexto visto e constituído como o oposto do “tradicional”, o registro interétnico.

Em segundo lugar, há o fato de que, apesar disso, é pelas ações dos “inovadores”, com efeito, e não dos “legisladores”, que a antimestiçagem pareceria portar o risco de converter-se em “mestiçagem” (o “dever” em “ser”) (Kelly 2016). Assim é não apenas porque essas ações promovem o aumento dos casamentos com brancos e a “integração” na sociedade regional, mas porque é no caso dos inovadores que se coloca o risco de uma separação sem volta das pessoas de sua “metade/parte kīsêdjê”. Como me dizem essas pessoas, “nós já acabamos”).

Esse debate vincula-se à proibição “decretada” pelo chefe¹³, em assembleia, faz alguns anos, do casamento com brancos — ou melhor, a proibição de permanência na aldeia de pessoas que fizessem essa escolha. Aqui cabe notar que o interdito pretendia, em parte, bloquear o movimento nesse sentido daqueles que dizem *já ser brancos* (vale notar que se trata frequentemente de pessoas que os brancos consideram “mais índias” por seu menor domínio do português e de outras convenções do mundo não indígena). Para os legisladores, bloquear o casamento com brancos parece uma questão de vida ou morte — uma espécie de última barreira para além da qual a possibilidade de manter em um certo equilíbrio a perspectiva humana-Kīsêdjê e a experimentação periódica da perspectiva dos brancos (Coelho de Souza, no prelo). Para os outros, entretanto, casar com brancos é uma maneira de se fazerem poderosos num mundo constituído pela perspectiva destes. Casar com brancos é uma maneira de consumir, de tornar definitiva, a própria captura por (e transformação em) Outro — não mais o Outro dos brancos, como no *adji wê Kupã*, mas no Outro dos Kīsêdjê: em brancos.

Vida e morte

Vale introduzir aqui uma anedota ou duas para deixar claro o que uma analogia entre o “virar branco” e a morte pode implicar — num mundo em que a morte é, de direito, uma transformação reversível... o que não significa afirmar que no cosmos pós-mítico (e para cada um) ela não seja de fato ordinariamente irreversível; mas significa que ela é uma *outra* vida, que pode ser experimentada como tal. Essa experimentação está dada como possibilidade para pessoas e coletivos.

A vida de um homem yudjá casado entre os Kīsêdjê ilustra isso. Quando jovem (anos 1970), adoeceu gravemente e foi levado a tratamento na Casa do Índio no Rio de Janeiro — um lugar na Ilha do Governador, isolado e precário. Lá viveu (esquecido pelos agentes do Estado que o encaminharam) cerca de dois anos, sem notícias da família e sem que esta tivesse notícias dele, até ser resgatado e levado de volta ao Xingu. Surpreso, ressuscitou: pois passara aqueles dois anos — relatou aos seus — vivendo entre os mortos. Ele carrega, até hoje, a marca dos costumes desses mortos, entre os quais jamais conseguiu fazer parentes, mas cuja vida não pode deixar de aprender a viver, o que o mantém por outro lado sempre algo distante da vida de seus próprios parentes.

13 Decretada, no sentido de enunciada por ele e acolhida pelos demais sem que ninguém “abrisse divergência”. Esse último curso não é incomum em reuniões desse tipo, ainda que as decisões do cacique Kiuissi sejam raramente contestadas publicamente. Infelizmente, uma discussão da “chefia” kīsêdjê, que se mistura nos últimos 60 anos com a vida este extraordinário contra-estadista, não pode nem ser iniciada aqui...

Os sobreviventes do genocídio kajkwakratxijê (Tapayuna) no rio Arinos, nos conta Daniela Lima (2012), aceitaram ser transportados para o Xingu dos Villas Boas depois de escutarem fitas de cantos kisêdjê — que, por cantarem “igualzinho, mas diferente” deles próprios, talvez fossem seus próprios parentes mortos, pensaram. O caso é revelador de como uma violência perpetrada por um segundo pode estar oculta no aparente gesto do sujeito de “aceitar” (ou procurar) a morte (penso no problema do dito “suicídio” indígena). Pois, longe de corresponder a um desejo de pôr fim à própria vida, o impulso dos sobreviventes parecia ser um desejo de vida. *Eles não queriam morrer; queriam encontrar seus parentes*. Ainda que isso implicasse adentrar em um mundo completamente Outro.

Sob essa ótica, a fraqueza do sangue e da cultura kisêdjê, quando comparada à força do sangue e da cultura dos brancos, me parece ser uma questão de *perda de terreno*. Quanto mais se destruir o mundo onde a vida (humana do ponto de vista) indígena é possível, mais os Kisêdjê serão obrigados a contemplar a alternativa de viver — e assim morrer¹⁴ — *com e como* os brancos. Esta alternativa, e seus riscos, são portanto algo que eles não podem parar de debater. Não se trata do risco de perder uma identidade, ou de aderir a uma lógica convencionalizante permanentemente; não se trata de uma questão de dieta ontológica (quais os elementos da sociedade dos brancos que seriam indigeríveis pela “lógica” indígena), ou de preservação de um núcleo duro da socialidade indígena (que estaria no parentesco? no xamanismo? na terra? sem dúvida, mas...). Trata-se de uma questão de território habitável.

Da impossibilidade de concluir

A intercambialidade entre os “idiomas” do sangue e da cultura foi o ponto de partida da reflexão que iniciei aqui; mas ao enfatizar essa intercambialidade, não suponho que a dualidade entre os idiomas seja improdutiva. A meu ver sangue e cultura operaram, ambos, como vetores ora de aproximação, ora de separação, mas nunca de indiferença: trata-se de cavar a cada vez um espaço entre o parentesco como limite interno e a humanidade como limite externo de um campo que a aliança (como “síntese disjuntiva”) deve continuamente recriar. A sustentação da vida parece depender da possibilidade de manter esse duplo registro.

Os Kisêdjê me falavam assim de sua fraqueza (assunto raramente levantado), pois, tanto num caso como no outro, a questão é efetivamente de força. Quero apostar — *com* meus amigos, e *como* eles na maior parte do tempo — que esta é uma questão em aberto, e que as decisões que tomarem farão diferença em suas (e nossas) vidas. E não posso esquecer que o modo como escrevo sobre isso talvez também tenha consequências. Uma delas, para a qual eu ficaria feliz em contribuir, é o deslocamento do debate sobre o quanto as socialidades indígenas são ou não, ou serão ou não, capazes de continuar existindo — na contramão dos ataques sucessivos e erosão contínua das condições de sua autodeterminação (política, ontológica, cosmopolítica) — para o debate sobre *como escrever sobre essa existência* sabendo que — para os povos indígenas e para nossos interlocutores — isso não é exatamente um debate, mas uma *luta*¹⁵

14 “Vocês pensam que estão fazendo uma coisa para sua sobrevivência, mas estão destruindo a si mesmos. Se vocês estão a favor disso, tudo bem, vocês que sabem. Se querem morrer, continuem destruindo, aí morreremos todos juntos.” (Ngajhwâni Suyá)

15 Sobre o sentido aqui evocado de luta, ver Molina 2017.

Referências

- CALAVIA SÁEZ, Oscar C. e Douglas F, G. Campelo. 2016. "Apresentação/Presentation"; Dossiê "A serpente do corpo cheio de nomes: Etonimia na Amazônia". *Ilha. Revista de Antropologia*, 18(2): 9-21.
- COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2001. "Nós os vivos: 'construção da pessoa' e 'construção do parentesco' entre alguns grupos jê". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 16(46): 69-96.
- _____. 2004. "Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira". *Mana. Estudos de Antropologia Social* 10 (1):25-60.
- _____. 2010. "A vida material das coisas intangíveis." In E. C. Lima e M. S. Coelho de Souza, *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia Editora.
- _____. 2012. "The making and unmaking of "Crow/Omaha" kinship in Central Brazil(ian ethnology)". In T. R. Trautmann and P. Whiteley (orgs.), *Crow-Omaha: New Light on a Classic Problem of Kinship Analysis*. University of Arizona Press.
- _____. (no prelo) "Cross-twins and outcestous marriages: how kinship (under)determines humanity for the Kĩsêdjê (Central Brazil)". In Pedro Pitarch e José Antonio Kelly (eds.), *The Culture of Invention in the Americas*. London: Sean Kingston.
- GOLDMAN, Marcio. 2014. "A relação afroindígena". *Cadernos de Campo* 23(23): 213-222.
- _____. 2015. "Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem". *Mana*, 21(3), 641-659.
- HÉRITIER, Françoise. 1981. *L'Exercice de la Parenté*. Paris: Gallimard/Le Seuil.
- KELLY LUCIANI, José A. 2016. *Sobre a antimestiçagem*. Tradução de N. Soares Pinto, L. Pereira e M. Matos. Curitiba: Species-Núcleo de Antropologia Especulativa; Desterro, Florianópolis: Cultura e Bárbarie.
- LIMA, Daniela B. 2012. "*Vamos amansar um branco para pegar as coisas*": elementos da etnohistória *Kajkhwokratxi-jê (Tapayuna)*. Dissertação de mestrado: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UnB.
- MOLINA, Luísa Pontes. 2017. *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. Dissertação de Mestrado: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UnB.
- OVERING [Kaplan], Joanna. 1984. Dualism as an expression of difference and danger; marriage exchange and reciprocity among the Piaroa of Venezuela. In *Marriage Practices in Lowland South America*. K. Kensinger, ed. Illinois Studies in Anthropology. Illinois: University of Illinois Press.
- POVINELLI, Elizabeth A. 2002. "Notes on gridlock: Genealogy, intimacy, sexuality." *Public Culture*, 14(1), 215-238.
- _____. 2005. "What's love got to do with it? The race of freedom and the drag of descent." *Social Analysis*, 49(2):173-181.

- SCHNEIDER, David M. 1968. *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall.
- STRATHERN, Marilyn. 1992. *After nature — English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1990. *Princípios e parâmetros: um comentário a L'Exercice de la Parenté*. In Comunicação 17. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional da UFRJ.
- _____. 2002a. "Multinaturalismo e perspectivismo na América indígena." In *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- _____. 2002b. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco." In *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- WAGNER, Roy. 1977. "Analogic kinship: a Dabiri example." *American Ethnologist* 4:623-42.
- _____. 1986. *Symbols that stand for themselves*. Chicago & London: The University of Chicago.
- _____. 2011. "The chess of kinship and the kinship of chess". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1(1), 165-177.
- WOOLFORD, Andrew. 2009. "Ontological destruction: genocide and Canadian aboriginal peoples". *Genocide Studies and Prevention*, 4(1), 81-97.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

Comentários à Mesa Redonda "Mestiçagens e (Contra)Mestiçagens Ameríndias e Afro-Americanas" (coordenada por Francisco Pazarelli e Marcio Goldman XI Reunião de Antropologia do Mercosul, Montevidéu, dezembro de 2015)¹

José Carlos Gomes dos Anjos

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

jcdosanjos@yahoo.com.br

Gostaria de começar por agradecer particularmente ao Marcio Goldman pela oportunidade de participar desta discussão. Graças ao convite para ser o comentador do GT da RAM Teorias etnográficas da (contra)mestiçagem pude experimentar a possibilidade de ser impactado por quatro textos potentes de uma forma muito particular. É esse impacto que eu gostaria de expressar tão brevemente quanto possível e ainda deixar algum espaço para que outras reações se façam mais importantes.

Esses textos me aconteceram num momento em que estava sendo impactado por uma imagem na verdade de algo não muito extraordinário. É comum que jovens negros sejam metralhados nas grandes cidades brasileiras. O que me impactou não foi propriamente esse acontecimento ordinário, mas o sentido que se cristalizou no momento em que o pai de um dos cinco jovens que foram fuzilados, dizia algo do tipo: "Mas veja, é munição de guerra!". Ocorreu-me imediatamente, numa solidariedade de pai: "Mas o que você esperava? Se trata de munições de guerra porque na verdade eles nunca nos declararam paz! Em algum momento disseram que a abolição foi decretada, mas nunca se decretou a paz entre as raças."

Em seguida, pus-me a pensar que aquelas munições caindo da mão daquele pai, não expressavam propriamente um espanto; talvez estivessem transmitindo um alerta, ou na verdade monumentalizando esse acontecimento que é a guerra de raças. E nesse sentido eu me pus a pensar, ao ler os textos, no que torna possível com que nós nos espantemos com o fato de que estejamos em estados mutantes de guerra de raças há 500 anos.

1 Ver os quatro textos aqui comentados pelo autor – de autoria de Edgar Barbosa Neto, Cecilia Mello, Luisa Elvira Belaunde e Marcela Coelho de Souza – neste mesmo volume.

Sob os efeitos dessa extensão do acontecimento a mestiçagem me eclodiu da leitura dos textos como camuflagem. Camuflagem de guerra. As pessoas vão à guerra, camufladas para poderem atacar melhor, para poderem confundir o inimigo, para poderem se confundir com o adversário. Para poderem matar mais eficientemente. A camuflagem racial como modo de dar-se desse acontecimento que é a colonização.

Mas a metáfora da camuflagem deve ser aqui operada com cuidado. Quando se fala em camuflagem, se supõe que exista algo por trás, algo interno à camuflagem. Mas o poderoso feitiço da mestiçagem colonial não tem de fato nada por trás da pele como camuflagem racial.

Eu vim de um país, Cabo Verde, onde até a pouco tempo se poderia distinguir “brancos da terra” de um campesinato negro. E os donos de terras podiam dizer ao camponês rendeiro algo do tipo: “hoje eu quero dormir com a tua mulher, ou com a tua filha”. É esse acontecimento, esse processo de estupro que se recodifica, por vezes, em discursos sobre a nação, como mestiçagem. Hoje se pode ver em Cabo Verde, uma classe média cultivando pedaços de branquidade, pedaços de nariz, pedaços de cabelo. É a branquidade funcionando como uma espécie de enfeitiçamento. É nesse sentido que eu gostaria de reler estes textos sobre contra mestiçagem: como operando numa zona de contra feitiçaria dissociando ali onde a gramática colonial crava uma identidade nacional homogênea e criando passagens ali onde se supõe identidades estabilizadas.

Eu gostaria de proceder o plano de composição dos quatro textos a partir de uma metáfora. Vou operar com o plano de composição a partir de uma fruta: eu gosto de manga. Talvez fosse melhor operar com a cebola. Mas prefiro a manga. A cebola operaria melhor porque efetivamente só tem pele, e o que está em jogo é fundamentalmente isso, o fato de que temos peles dobradas e nenhuma essência. Mas teimosamente sigo com a metáfora da manga, apesar de correr o risco de parecer mais essencialista do que pretendo. Talvez abandone a metáfora mais adiante quando o risco se tornar perceptível. Localizei o texto do Edgar na superfície da semente da manga, não no interior da semente. Talvez o interior da semente seja qualquer coisa como isso que a Cecília Mello chama de inominável, o que não pode ser explicitado, o que está ali como potência, como pura força.

O Edgar Barbosa nos fala do tamboreiro como geômetra, aquele a quem o antropólogo segue para ver como opera comparações entre lados. Seguindo o tamboreiro no texto do Edgar, alguém que opera cortes nos fluxos, encontro um operador de contra mestiçagem por definição. É que mesmo para “misturar” é preciso saber distinguir e o tamboreiro é o mestre das distinções entre os lados da religião. Me senti impactado pela potência desse personagem conceitual: o tamboreiro como operador de cortes nos fluxos e como produtor de “confluências”. Dessa leitura, a religiosidade afro-brasileira me eclodiu de novo como uma poderosa contra feitiçaria. Contra essa feitiçaria da mestiçagem, da camuflagem que nos mata diariamente, a religiosidade afro-brasileira consegue produzir justamente isso: provocar cortes no continuum mestiço. Cortes que fazem eclodir cada mistura como diferença inaugural. E se essa potência diferenciante evoca a pureza consegue, em igual medida, fazer pequenas passagens: passagens que permitem novas conexões diferenciantes. Trata-se aqui de um modo de operar do tamboreiro próximo daquilo que a Luisa Elvira vai chamar de “delicadeza”. Aqui a delicadeza das misturas e dos cortes, das confluências, mas também do jogo de fazer permanecer a diferença.

Quando se olha de cima para os mestiços brasileiros se vê uma massa parda de indistincões. E como a vida está operando embaixo? - O texto apresenta pessoas comuns que conseguem operar diferenças sítios, fazem confluír forças para produzir distincões ali onde todos parecem pardos, onde todas as casas de religião se parecem. O tamboreiro, mestre das diferenças, opera as distâncias e facilita as passagens entre as casas de religião.

E nesse sentido eu gostaria de pensar que se o Edgar Barbosa opera do lado de fora dessa potência diferenciante que são as religiões de matriz africana é porque escolheu seguir o tamboreiro, o andarilho entre as Casas de religião, o sujeito que entre as Casas, filosofa poeticamente sobre as diferenças. Poeticamente significa aqui que além de poder explicitar a gramática da diferenciação entre as casas, o tamboreiro de forma potente, como nós não conseguimos fazer enquanto antropólogos, opera cortes, contribui para recobrir os corpos de sensibilidades diferenciantes.

É nesse sentido que eu gostaria de ressaltar essa ideia, que me pareceu chave no texto, que é a ideia de que cada Casa de religião afro-brasileira no Rio Grande do Sul tem a sua força de raiz e simultaneamente tem uma potência que é própria do movimento. O seu interior precisa estar o tempo todo em movimento para que aquela raiz mantenha a força da Casa.

A ideia potente é a de que há uma filosofia prática operando para produzir distincões, diferenças, portanto que está constantemente a desfazer o jogo colonial de um continuum híbrido. Isso me permite justamente pensar que os brasileiros etiquetados como mestiços não são impotentes diante do rótulo. Esses geômetras da diferença têm uma potência, uma filosofia, uma contra feitiçaria que está operando o tempo todo. Eles estão fazendo outras experimentações que não aquelas da reinscrição contínua das suas agências prementes na ordem dos discursos nacionais. E talvez seja importante cuidarmos para que os nossos textos acadêmicos não contribuam para conformações raciais colonizadoras que sem a ajuda das ciências sociais talvez fossem pouco realizadoras.

Continuei pensando, seguindo um pouco mais o texto do Edgar Barbosa. Questionei ao texto como a geometria do tamboreiro poderia interpelar o nosso próprio processo acadêmico de configuração de lados? Poderia essa geometria vir para dentro dos nossos processos de definição de "lados". E aí eu gostaria de fazer uma pequena brincadeira com o Edgar. Tento num gracejo, exercitar a proposta da Stengers de tornar a ciência risível. Edgar trabalha com oposição entre o Oyó, Ijexá e Cambinda como jogo nativo da diferença. Uma diferença que parece gritante aos olhos de um pai de santo, que parece pertinente, ao tamboreiro, ao olhar de uma série de pessoas que operam no interior dessa máquina de produção de diferenças que é a Nação.

A pergunta é: onde o antropólogo está operando? Esse sujeito que opera a comparação das comparações que o tamboreiro já faz, onde é que ele está localizado? Talvez ele esteja localizado num lugar em que as grandes distâncias nativas pareçam pequenas diferenças, pequenos intervalos, aos olhos de seus leitores. Se um dos efeitos da sua escrita sobre misturas e diferenças nas religiões afro-brasileiras for fazer parecer pequenos, os intervalos que parecem grandes aos olhos do pai de santo, talvez possamos na sequência introduzir uma interrogação suplementar importante. Quando o Edgar se volta para antropologia, as nossas diferenças internas à disciplina saltam aos olhos. É consistente a forma como opera a oposição entre o lado da Beatriz Góis Dantas e o lado do Gabriel Banaggia. De um lado a grandes sínteses sociológicas que encaixam aquilo que acontece na Casa de Santo, seus

jogos de purezas e impurezas no interior de um quadro sociológico pré-formatado. De outro as teorias nativas eclodindo com potência que produzem deslocamentos nas nossas possibilidades de pensar.

Mas aí eu fiquei pensando: "Tudo bem, está - se a ressaltar aqui a possibilidade de deslocamentos de sistemas de pensamento acadêmico pelo modo de operar diferenças das geometrias nativas. Mas será que isso efetivamente pertinente para os navios? Se esse geômetra que é o tamboreiro lesse o nosso texto, acharia pertinente as diferenças entre a Beatriz Góis Dantas e o Gabriel Banaggia? Talvez ele achasse que se trata de um pequeno intervalo, quase um intervalo insignificante."

Nessa linha, talvez consigamos perceber um pouco da insignificância do lugar e dos modos com que nós operamos, das diferenças que nós fabricamos, e talvez nos coloquemos a questão do que que importa efetivamente. O que importa para essas pessoas?

Sou afetado pelas mãos desse pai do jovem, o pai cujo filho foi assassinado pela polícia e que afirma: "Mas isso aqui é munição de guerra! É munição de guerra!" Para um pai cujo filho está morrendo, não interessa se foi morto por munição de guerra ou por uma arma de calibre 38. O gesto ressalta justamente o fato de que o que importa é o fato de que se está em estado de guerra racial. E que é no interior dessa guerra racial que as diferenças efetivamente importam; que as diferenças que importam lá fora devem importar também nas nossas teorias; isto é, que a gente possa fazer antropologia em em estado de guerra, como relatório de guerra, em que a guerra não possa ser muito facilmente lida como se fosse uma metáfora. Não estamos fazendo como se estivéssemos em guerra, há uma guerra movida contra a juventude negra! Essa é a diferença que importa. Então, os nossos mergulhos nos textos nativos não podem, sob o risco da impertinência, se descolar do estado de guerra.

Poder-se-ia contrastar o texto da Cecília Mello ao do Edgar Neto, na medida em que "Fazer política, fazer arte, fazer natureza: notas sobre o cosmos afro-indígena" poderia composto na pele externa da manga; se o Edgar Barbosa está na pele na sua dimensão mais interna, Mello opera na camada mais externa da pele. Ali onde se está em contato com o Estado, onde as pessoas estão fazendo coisas como ser candidato numa disputa eleitoral quando a predisposição é de anticandidato. O trabalho da Cecília é maravilhoso, na forma de apresentar uma teoria nativa da liderança através da descrição de uma liderança que recusa o jogo da representação, sob uma injunção mais geral à recusa de oportunidades de se produzir assimetrias de poder no interior de um grupo. Ser candidato? Só se for anti-candidato, e no caso de ser necessário alijar oportunistas.

O texto da Cecília Mello está operando nessa linha de fora, nesse lugar quase exterior de "um movimento cultural do extremo sul a Bahia que se define em muitos momentos - mas não sempre - como afroindígena". As pessoas estão quase políticas, as pessoas estão quase empresárias, quase sendo tomadas pela forma empresário. Mas em algum momento dizem não à captura. No momento em que a grife étnica vai dar certo, as mulheres recuam e dizem: "Não. Vai dar merda, a gente não vai se deixar levar, não vamos embarcar nesse processo que nos transforma. Não vamos transformar as nossas vidas em coisas passíveis de serem capturadas - por essa máquina, por essa forma de esmagamento justamente da potência da existência, da potência de vida". E se esse plano é o plano mais externo em relação ao plano do Edgar, é justamente porque essas pessoas se recusam inclusive a se deixar tomar, se deixar incorporar pelo orixá na sua completude. Tanto com relação ao

Estado, como com as forças cósmicas, de outro modo, estabelecem uma relação que é o que ela chama de “estar entre”?

O texto da Cecília Mello me passa a ideia de que é possível operar ali, nas margens do Estado, fazendo acontecer algo inusitado, algo completamente contra mestiço: os afroindígenas. Esse acontecimento que provoca a possibilidade de um devir altamente arriscado, quando se arrisca dos dois lados: corre-se o risco sendo afro, corre-se o risco sendo indígena. Esse movimento não é o de um reencontro com uma essência identitária. Trata-se do movimento, para onde não se sabe e que não se pode controlar. O que é corajoso no texto da Cecília Mello é a exploração do lado de dentro do lado de fora. Os afro-indígenas escavam isso: um lado de dentro do lado de fora. O lado de fora seria se expor completamente à forma Estado. O lado de dentro seria o se deixar tomar completamente pelas forças dos Orixás. Nem dentro, nem fora, os afro indígenas estão na superfície, na pele, no lugar de todos os riscos.

Isso responde em parte ao texto da Luísa Elvira Belaunde que começa nos colocando justamente diante do perigo, da eminência da captura do “bem viver” pela forma do Estado multiétnico. O texto nos leva através de uma pequena passagem, para dentro da cerâmica, da sua relação com a terra e do delicado processo de construção da autonomia pessoal. Chegamos ao interior de uma sofisticada arte de vida que é o “bem viver”. Essa arte de vida colada aos processos de singularização das existências não pode ser capturada pela forma Estado sem que se processe uma profunda mutação que faz com que não seja mais aquilo que seria na aldeia. Antítese do poder centralizado exterior à pessoa, como poderia o Bem-viver encanar formas de políticas de direitos do Estado multiétnico, intercultural e pluricultural?

O texto da Cecília Mello me sugere um atalho: ali, do lado de fora, ali onde o bem viver está se degradando, pode acontecer de novo um bem viver de outra forma, uma potência, uma outra possibilidade de escavar o interior no exterior, na dobra da camada mais externa da pele.

Nesse ponto me chega o texto da Marcela Souza cortando transversalmente essas diversas camadas. Por um lado a afirmação potente da diferença: “Nós somos os outros de vocês”. Essa potente afirmação de um indígena, que não é o encontro com uma essência, mas que se quer a afirmação potente de um conjunto de outras possibilidades. Que esse devir precisa ser afirmado sempre de novo e de novas formas contra o feitiço da mestiçagem é o que sugere esse outro enunciado: “Já viramos todos brancos. Aqui somos todos mestiços.”

Quando pensamos que a mestiçagem completou o seu efeito, anulando as potências da diferença num todo pardo quase branco, o texto da Marcela Souza nos carrega de novo para o interior do modo como o processo de produção da diferença opera através do parentesco. É a possibilidade de eclodir de novo a diferença num devir indígena que eu acredito que não vá ser capturado. Se a mestiçagem está há quinhentos anos operando o branqueamento das diferenças, diversas contra mestiçagens também estão há quinhentos anos operando.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

Entrevista

Entrevista

Esas papitas me están mirando! Silvia Rivera Cusicanqui y la textura *ch'ixi* de los mundos

Entrevista por Francisco Pazzarelli
Doutor em Ciências Antropológicas
Instituto de Antropología de Córdoba-CONICET
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
fpazzarelli@hotmail.com

Mestiz*s

De algún modo, las formas del encuentro evocado en los párrafos que siguen fueron montándose en los días y momentos previos al encendido del grabador¹. Habíamos intercambiado ya algunos emails antes de su viaje y luego en Córdoba, donde Silvia dictaba su curso. Todavía no sabíamos si habría tiempo disponible para conversar, entonces aproveché a preguntarle algunas cosas durante sus clases y adelantar algunas ideas en los recreos. El jueves previo a la entrevista, nos encontramos casualmente en el campus de la universidad mientras nos dirigíamos a escuchar su conferencia y acordamos conversar al otro día.

Ese viernes fue particularmente caluroso y húmedo. Después del mediodía, salimos con ella y otros estudiantes en busca de un algún lugar para comer. En el camino, cambiamos de planes y pasamos por la Feria del libro, que estaba desarrollándose en la ciudad,

1 Silvia Rivera Cusicanqui es socióloga, ensayista y fue docente en la Universidad Mayor de San Andrés, en La Paz, Bolivia. Se reconoce como una eterna maestra de oficio y artesana intelectual. Ha dictado cursos y seminarios en diferentes universidades del mundo. De su autoría, se resalta el ya clásico *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980* (1986). Recientemente, ha publicado *Sociología de la Imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina* (2015) y *Mito y Desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS* (2015)

Esta entrevista fue realizada el viernes 16 de septiembre de 2016, en la ciudad de Córdoba, Argentina. Agradezco especialmente a Rosa Quiroga por haberme acompañado y aconsejado en varios de los paseos que supusieron estas conversaciones. A excepción de esta, todas las notas que siguen corresponden a agregados de SRC (o sugeridos por ella), realizados con la intención de esclarecer alguna postura o brindar traducciones aproximadas de los términos aymara. Una versión de esta entrevista fue publicada en 2016, en la revista *Muiraquitã*, 4 (2): 84-98.

para buscar unas obras de Fogwill. No tuvimos éxito y optamos por hacer fotocopias para que pudiera llevarlas a La Paz. Luego de unas vueltas más, llegamos a un buffet vegetariano, atendido por sus dueños de origen coreano. Fuimos a comer con nuestras bandejas al primer piso, donde el calor y los vapores de la cocina nos hacían compañía. Una de las estudiantes, dijo que tenía algo para revitalizar la comida y sacó de su mochila varios *locotos*, ajíes picantísimos de distintos colores, envueltos en una servilleta. Los compartió y la comida se tornó inmediatamente en una fusión por demás sabrosa. Silvia aprovechó para contarnos sobre el picor de los ajíes que ella misma cosecha con sus estudiantes y rememoró algunas anécdotas sobre la casa que habitan y utilizan todos ellos en La Paz. Mientras, a la temperatura del día y los vapores de la cocina, nosotros sumábamos algunas gotas de sudor que nos regalaban los *locotitos*.

Silvia Rivera Cusicanqui nunca deja de evocar y propiciar el calor de la reunión y de lo colectivo como potencia predilecta y lugar privilegiado desde donde pensar. Lo hace cuando habla sobre la *Colectivx Ch'ixi* a la que pertenece, con sede en el barrio de Tembladerani en La Paz. Lo hace cuando rememora el *Taller de Historia Oral Andina*, que desde los '80 se ocupó de rescatar las memorias y experiencias de resistencia indígena y obrera en Bolivia. Lo hace también cuando evita presentarse a sí misma solo como una ensayista o socióloga. Ella es en primer lugar miembro de un colectivo y reivindica a cada momento la importancia del encuentro entre personas con diferentes trayectorias e intereses. Es el encuentro el que permite pensar: siempre se piensa *con otros*, siempre es mejor cuando las cosas se entreveran.

Silvia posee un gusto difícil de describir sobre aquello que está mezclado, superpuesto. Lo deja evidente en sus libros y en sus clases, claro. Pero también al caminar por la calle, cuando se detiene a preguntar sobre tal o cual edificio antiguo intervenido por la modernidad cordobesa o al elegir las comidas que combina en el plato. La mezcla se le aparece como un paño que debe ser radiografiado. Pero no para diseccionarlo, aclara; ni para analizar quirúrgicamente qué parte le pertenece a qué todo. Más bien, todo parece pasar como si le interesara revitalizar la potencia de las costuras haciendo los hilos más visibles: sin descoserlos, apreciando los intervalos, los espesores y las superficies rugosas de juntas y nudos.

Después del picor de la comida, comimos un flan que ofrecían en unas bandejas de plástico. Como el salón estaba vacío –el buffet ya estaba cerrando– nos mudamos junto a la ventana, mientras yo encendía el grabador y ella me preguntaba, entonces, sobre qué cosas yo todavía quería charlar después de haber conversado tanto.

Francisco Pazzarelli (FP): Me interesa especialmente entender los caminos de tus últimos años, de lo que también se ha publicado aquí en Argentina. ¿Cuál sería una buena manera de introducirnos a tu análisis de lo *ch'ixi*? Si quisiéramos rastrear la genealogía de estas proposiciones, ¿a partir de cuáles elementos vos dirías que comenzaste a pensarlo?

Silvia Rivera Cusicanqui (SRC): El interés por lo *ch'ixi* está relacionado con lo que sería la ideología oficial del mestizaje, la confluencia armónica de los dos polos, el español y el

indio, que daría lugar a esa fusión imaginaria: la raza cósmica (en el caso de México), o al contrario, la raza vencida y degenerada de Arguedas o Moreno, que reuniría lo peor ¿no es cierto? En esta operación maniquea, la naturaleza de la mezcla se soslaya; tácitamente se asume una dominante blanca. El proceso o la deriva de esta mezcla siempre es hacia el blanqueamiento. No se imagina ni tolera un proceso inverso, o quizás se lo desprecia aún más porque sería una especie de regresión voluntaria.

El segundo efecto de ello es que ambas versiones pretenden borrar la huella de la contradicción que dio origen al deseo de identificación con un tercero... se la borra. Es una dominación que borra su propia huella. Y eso ha sido lo ‘conciliador’ de la política oficial del mestizaje, que además es una política del olvido, se basa en el olvido de la contradicción. El hecho es que hay formas, digamos, de desdoblamiento, porque finalmente hay un dualismo intrínseco a la relación colonial, que hace que el mestizo termine siendo, como dicen en Chile, “mestizo al derecho” o “mestizo al revés”, el chileno y el “roto”. En Bolivia es el *mestizo* versus el *cholo*. Pero en vez de verse al *cholo* como uno de los posibles destinos de esa categoría – que en vez de acercarse a lo blanco, desee o quiera ser más “indio” – tal opción no es valorada. Se la ve como un proceso trunco de blanqueamiento. El *cholo* no pudo llegar a ser *mestizo*, no pudo blanquearse porque ‘se le salió el indio’, porque lo ‘traicionó la sangre’, o sus hábitos, o el color, o sus promiscuidades. Es decir, es igualmente un proceso de blanqueamiento sólo que uno fue exitoso –*mestizo*- y otro frustrado –*cholo*. Entonces lo *cholo* nunca se ve como opción, como posibilidad afirmativa, ¿ya? Por eso es que siendo que *mestizo* y *cholo* te dan la posibilidad de un mestizo que no sea blanqueado, en la choledad realmente existente² hay como un deseo incumplido de blanqueamiento, en lugar de ser la suya una identificación afirmativa. Muchas veces se ha reflexionado sobre la conversión del ‘estigma’ en ‘emblema’: “black is beautiful” -Goffman. O sea, si te han jodido porque eres negro, tú afirmas que lo negro es hermoso. Como dicen que dijo una lideresa aymara de las rebeliones de principios del siglo pasado: “si nos han oprimido como indixs, como indixs nos liberaremos”. Pero nadie, o muy pocos, han dicho ‘yo soy cholo’³; no se ve lo *cholo* como un espacio de afirmación, de alteridad, como al decir ‘somos a la vez modernxs y ancestrales, somos urbanxs, urbandinxs. Somos cholxs!’.

Aunque, por ejemplo, René Zavaleta, en sus análisis sobre la revolución de 1952, habla de ella como una ‘revolución de los cholos’, como la instauración de una nueva forma de ser boliviano que no es la de la pretendida blanquitud oligárquica. Nadie le ha dado pelota a este concepto de lo *cholo*; Zavaleta muestra que tiene mucho de *ch’ixchi*, el equivalente qhichwa de *ch’ixi*, porque intercala en sus textos conceptos en qhichwa que no han llamado la atención de sus exégetas. Creo que su potencia teórica, sobre todo en su fase marxista (de Zavaleta), ha eclipsado sus otros esfuerzos conceptuales, más cercanos a un pensamiento descolonizador, que aparecen ya esbozados en su obra póstuma sobre lo nacional y popular en Bolivia. Luis Tapia vislumbra algo de ello en su tesis doctoral sobre Zavaleta, en cuya obra póstuma se hace explícito el protagonismo indio en la historia de Bolivia. Es curioso entonces cómo se lo ha blanqueado a Zava-

2 Excepción hecha de las cholas y cholos anarquistas de la FOL (Federación Obrera Local), la FAD (Federación Agraria Departamental) y de muchas articulaciones pragmáticas de la choledad que se dan en la actualidad. Ver al respecto la compilación “Anarquismo ayer y hoy”, en la revista *El Colectivo 2*, número 2; y Rivera Cusicanqui & Lehm Ardaya 2014.

3 Un ejemplo notable de esta postura afirmativa es el trabajo de Gutiérrez Flores (2010).

leta. En el libro que estoy escribiendo tengo un breve capítulo destinado a conectar la noción de ‘abigarramiento’ con la de lo *ch’ixi*, creo que ya es hora de releer a Zavaleta desde el *akapacha*⁴ de la presente crisis, reconsiderar la historia que él interpreta, pero haciéndolo desde otras lógicas y con otras alegorías, para hallar vetas descolonizadoras en el mestizaje *ch’ixi*. Y claro, la nueva generación del indianismo katarista lamentablemente ha volteado en bloque la relectura de Zavaleta, creen que toda persona que se reconozca como mestiza no tiene nada que decirles en ese terreno crítico que es la descolonización.

FP: No habría nada de bueno en lo mestizo...

SRC: No, nada y es el ‘enemigo’. Es una tontería. Yo les he dicho a los indianistas: sería un suicidio colectivo si decidieran hacer política y negaran la posibilidad de descolonización del mestizaje, lo mismo que si negaran la posibilidad de la liberación femenina. Descolonizar el mestizaje, en primer lugar, es arrebatárselo del destino de conformismo que lo subyuga como un sector de vocación estatal, masculina y centrista. O sea, la centralidad estatal como el anhelo mestizo; la patria mestiza sería la patria del Estado centralizado, fuerte, con mayúscula. Es evidente que para mí ésta es la versión colonizada del mestizaje, que no reconoce su propia huella y niega su propio nombre. El epítome de esta construcción cultural es el mestizaje colonial cochabambino. Es notable la identificación de lo mestizo con el Estado, explícitamente en el caso de Carlos Montenegro y Augusto Céspedes e implícita y solapadamente en Álvaro García Linera. Todos lo asumen como una forma universal de la ciudadanía y niegan la huella colonial que constituye al ser mestizo. En el libro “Identidad Boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad”, de García Linera (García Linera, 2014), se borra la noción misma de mestizaje, se la despacha sin contemplaciones, tan sólo para revestirla y travestirla como identidad boliviana. Qué duda cabe, la intelligentsia del cholaje cochabambino se ha especializado en condimentar y ornamentar la supuesta “identidad boliviana” con algunas pinceladas indias para capitalizar la plusvalía simbólica de la indianidad en favor de su proyecto capitalista y mestizo (valga la redundancia)⁵.

En la última compilación del pensamiento crítico boliviano que hicimos con Vicky Aillón (Rivera Cusicanqui & Aillón Soria 2015), hacemos un análisis de lo cochabambino como metáfora de la centralidad, y mostramos cómo estas pulsiones de centralidad han terminado articulando o pretenden articular la totalidad social boliviana en un proyecto concebido desde un fragmento muy pequeño de la población, que es esta élite mestiza, reducto de un mestizaje colonial. Eso hace que se nieguen otras formas y que se produzca una especie de eclipse sobre la *choledad* como un hijo de mestizo que pudiera tener algo que decir en términos de descolonización. O sea, descolonizar lo *cholo* es desligarlo de todas las tendencias a subsumirlo en modos de consumos posmodernos ‘pluri-multis’, que deje de ser el espectáculo que es, indianizado, para aparecer en las entradas folclóricas; que deje de ser expropiado de su plusvalía simbó-

4 En aymara, refiere a este tiempo/espacio, aquél que corresponde al aquí y ahora.

5 No en vano, el *patujú* (una de las flores nacionales de Bolivia que crece en las tierras bajas) es el símbolo favorito del vicepresidente García Linera, autor del mencionado libro (“La identidad boliviana...”), cuya distribución gratuita ha sido seguramente financiada con la plata del gas. Ver al respecto: Rivera Cusicanqui 2015.

lica, cuando la ropa de la *chola* se convierte en emblema de lo étnico en Bolivia; cuando el sombrero italiano termina en la sala del turista gringo representando la indianidad boliviana. Incluso pocos italianos van a reconocer que el sombrero de la *chola* está a la vuelta de la esquina en un pueblito de su país llamado Borsalino. Todas esas paradojas hacen que las llamadas ‘tradiciones indígenas’ se conviertan en ornamentos estatales y folclóricas, bloqueando así el juego y el proceso de las identificaciones étnicas y su potencial descolonizador.

Manchad*s

Mientras conversábamos, Silvia observa una pulsera *ll'oque* en mi muñeca. La había recibido unos meses antes durante mi trabajo de campo en Jujuy, de parte de una familia amiga. Un artefacto de hilos blancos y negros, ‘manchado’, tejido al ‘revés’, que se utiliza para sobrevivir a los males de agosto, para protegerse. Similar a las hondas tejidas para atacar a los enemigos en las batallas. Me señala que eso es exactamente lo que ella me está queriendo decir. Y comienza a enumerar en aymara una serie de nombres de animales con diseños análogos a los de mi pulsera.

El barullo de los autos sube hacia las ventanas del comedor y se suma al de algunas conversaciones en coreano de los cocineros que están en planta baja. No entiendo aymara y acerco mi oído justo cuando Silvia retoma el español. Pienso que el grabador no está, ni remotamente, captando el fragor del momento. Pero ella repite sus palabras y vuelve a explicar: quiere decirme que tenemos que conectarnos con las formas y los modos que reclama mi pulsera. Que se trata de pensar *con* el *ll'oque* y no solo *sobre* él. Pensar *con* la potencia que encierran los gestos técnicos de los hilos torcidos al revés, que al envolverse sobre sí mismos convocan con ese movimiento a los *otros* del mundo. Que entre el hilo blanco y el negro existe un intervalo que no está ‘vacío’. Inspira profundamente y me mira fijo, como preguntando si entendí.

SRC: En el libro “Principio Potosí Reverso” (Rivera Cusicanqui & el Colectivo 2010) con mi grupo -hoy *Colectivx Ch'ixi*- trabajamos mucho intentando entender las abigarradas prácticas populares en torno a las fiestas de los santos patronos. Para ello partimos de los conceptos aymaras que escuchábamos, pero intentando ir más allá de sus usos pragmáticos. Por eso convertimos a algunos de ellos en conceptos-metáfora, tomado de Spivak, en el esfuerzo de restituir sus niveles abstractos y hermenéuticos, sus niveles teóricos, ¿ya? Lo hacíamos de manera tal que pudiéramos imaginar otros modos de pensar, teniendo como base la polisemia de cada concepto, porque el aymara es una lengua que se presta para eso. Sobre todo porque es aglutinante y se pueden aprovechar las diferentes lógicas combinatorias que hay en sus sufijos. De ese modo intentamos pensar a partir de las hilachas que le quedan al idioma en sus múltiples usos y que pueden permitir ir más allá de esos niveles pragmáticos.

Uno de estos conceptos, lo *ch'ixi*, es por ejemplo lo que Victor Sapaná, un escultor aymara, relaciona con los animales poderosos. Son *ch'ixis* porque son a la vez negros

y blancos, o de un colorido manchado. Eso es lo que hace su condición indeterminada, es lo que les brinda su fuerza explosiva. Porque, por ejemplo, la serpiente es de arriba y es de abajo, es masculina y es femenina, es lluvia pero a la vez es veta de metal, se simboliza como rayo que cae de lo alto, pero también como fuerza subterránea. Toda esa dimensión metafórica compleja explica por qué los rebeldes andinos eligieron llamarse *kataris* y *amarus*, ‘serpiente’ en aymara y qhichwa respectivamente. Y explica por qué el emblema, el objeto que mejor traduce la condición torcida y dual del *katari*, es la *q’urawa*, la honda andina que se ha utilizado eficazmente en las movilizaciones y bloqueos de caminos de 2000-2005.

FP: La honda generalmente también es ‘manchada’ cuando se teje.

SRC: Exacto. Y es además tejida con lana torcida al revés, que es una forma de revertir, es *ch’iqa ch’anka*, y eso es lo que revierte el mal. La lana o hilo *ch’iqa ch’anka* está torcida al revés, y eso permite contrarrestar el daño: en palabras de don Víctor, la imagen de la serpiente ‘sirve para defendernos de la maldad del enemigo’. Hay una fuerza material efectiva, que en la *q’urawa* se duplica o suplementa con la imagen de la serpiente. Pero además hay muchos otros animales *ch’ixi*: *jamp’atu* o sapo, *jararanku* o lagarto, *kusi-kusi* o araña, un inventario de animales poderosos, animales misteriosos digamos, que nos permiten transitar entre opuestos. Todo eso para mí tiene una potencia teórica impresionante.

FP: Es que permiten alguna especie de ‘tránsito’ entre mundos.

SRC: Sí, pero no como mediación ni tampoco como conciliación de opuestos. No es síntesis, ni es hibridación, mucho menos fusión. Se mantienen esos opuestos y para mí el gesto descolonizador consistiría en rescatarlos de los envoltorios capitalistas, consumistas y alienantes a los que la historia del capital los ha condenado: el liberalismo, el multiculturalismo estatal y del Banco Mundial, el reformismo, etc. Despojarlos y desnudarlos para descubrir en su pureza y en su fuerza una energía de descolonización que permita sacudir las estructuras de lo heredado. Se trata de un gesto que, por ejemplo, nos lleva a reconocer qué es lo que tenemos de Europa, algo de lo que podamos hacernos cargo. Podríamos enumerar muchas cosas, comenzando por el castellano (como lengua materna o adquirida), pero yo pienso que la idea de libertad individual puede vincularse con algo de esa episteme que yo llamo ‘noratlántica’ porque sin duda surge al calor de las luchas anarquistas, de las luchas del mundo del trabajo. La idea de derechos, la idea de igualdad... yo diría que son ideas ligadas a la ‘equivalencia’ más que a la igualdad. No se trata de homogeneización, sino de equivalencia, sería como decir ‘tu forma de conocer es equivalente a la mía’; aunque sean muy distintas en su episteme, en sus conceptos, etc, son equivalentes. Son igualmente necesarias. Quizás podríamos ahondar en esta episteme acudiendo a la noción de *homo faber*... el mundo tecnológico, esa mente analítica que busca siempre desarmar lo que existe para entenderlo... Claro que esta mentalidad puede llegar a ser destructora si se exagera, si se convierte en la única modalidad. Es lo que pasa con la ciencia hegemónica, que puede llegar a ser absolutamente devastadora. Pero los niños nos muestran esa pulsión ana-

lítica en su estado primordial, cuando desarmar un juguete para saber cómo funciona, están expresando un deseo de conocimiento. Quizás esta idea no sea localizable en una determinada episteme, pero sobre todo creo que nos permite pensar en la reconexión de la mano con el cerebro, en la recualificación del hacer, por encima de otros gestos.

Otr*s

Aunque sin olvidar los *locotitos* de aquella tarde de septiembre, la edición del texto final de esta entrevista gozó de algunos intervalos que la aplazaron un poco. Primero, por causa de algunas superposiciones de tareas que incluían, entre otras cosas, una campaña de la *Colectivx* en contra de la minería en Teoponte, algo de lo que yo me había anoticiado en internet. Segundo, porque Silvia estaba ocupada trabajando y cocinando para las almas de sus muertos, que llegaban a comer en los primeros días de noviembre; incluso, me envió una foto por email para contarme sobre la envergadura del trabajo. La revisión final, en cambio, se adelantó: dos días antes del nuevo plazo el archivo "Final" estaba en mi correo. Eso porque la *Colectivx* iniciaba al otro día su temporada de siembra que iba a tener ocupados a todos sus miembros, la protagonista de esta entrevista incluida.

Lo *ch'ixi* no es solo algo sobre lo que se piensa sino también algo a través de lo que se puede pensar; y eso tampoco se desprende del compromiso con el *hacer*. Lo *ch'ixi* supone e implica una suerte de *haceres* que no pueden ser descriptos sin involucrarse activamente en ellos. Cocinando, sembrando o haciendo carteles de protesta. Como si hubiera primero que aprender a convivir con lo *ch'ixi* y sus formas antes de poder hablar de o sobre él. O como ella misma pregunta: '¿cómo vivirán los que hablan tanto del *vivir bien*?'

La preocupación por el *hacer* reclama, Silvia lo enfatiza siempre, una cierta impaciencia por recualificar a la actividad intelectual como artesanía, llevando a serio las formas creativas que ello puede suponer. Formas que ni se reducen a un bagaje previo y limitado de herramientas ni se definen en un manajo escaso de resultados posibles. La creatividad, así, no se presenta solo como un medio sino como el lugar hacia donde deberían tender nuestros esfuerzos. Sin nunca perder de vista, claro, que ninguno de esos esfuerzos son sólo 'nuestros': ellos solo existen si están contaminados, sucios, manchados, intervenidos y parcialmente habitados por *otros*.

Es en este sentido que las almas de los muertos, la tierra amenazada por la minería y las semillas de noviembre se revelan en la edición de esta entrevista. Cada uno de estos intervalos hablan menos de agendas apretadas que de los devenires propios de un texto -de todos los textos?- que está siempre e inevitablemente intervenido por *otros*. Tal vez fueron aquellos *otros* convocados al hablar del hilo torcido de las *q'urawas*. O tal vez aparecieron solos, porque querían. Lo cierto es que penetran con fuerza, se hacen lugar y generan intervalos fértiles que permiten pensar, que habilitan el *hacer*. Y es con ellos que los mundos, y los textos, ganan existencia y espesor.

FP: Hay una relación interesante, compleja, que vos siempre mencionás entre el ‘trabajo’ y el ‘hacer’, o entre el ‘trabajo’ y la ‘actividad’. Y allí una cuña de raigambre anarquista que sirve para pensar algunas cosas, no?

SRC: Absolutamente, y además ahí yo creo que hay ciertas variantes anarquistas del ‘no trabajo’, que es como el equivalente del ‘no trabajo infantil’. Yo diría mejor no a la explotación, ni infantil, ni masculina, ni femenina, ni adulta. La explotación es lo que está mal. Pero el trabajo...

FP: El trabajo como actividad, como hacer...

SRC: Que la actividad, que el hacer sea denigrado en favor del ocio, ¡eso ya parece bíblico! Porque entonces ¿el trabajo sería un castigo? No. La idea es reinjertar el trabajo en la fiesta, en la convivencia, en el goce, en el ritual. Y un poco es lo que se muestra en el video⁶: el maestro dice ‘no, no se puede trabajar en construcción todo el día. También hay que charlar, *akhullikar*⁷, sembrar’. Reivindica la pluralidad de actividades, no ese trabajo tedioso que consiste en ajustar ‘un tornillo, un tornillo, un tornillo’ (como se muestra en “Tiempos Modernos” de Chaplin), sino la posibilidad de concebir y realizar con las manos propias la forma final de tus productos. Obviamente se trataría de algo más cercano a la manufactura y no a lo industrial, o lo que quieras... Pensar en todas las formas de trabajo, ahí es donde reside la cuestión del *homo faber*. Y claro, ahí está la actitud de la sospecha generalizada, de no asumir nada como dado... pensar en todas las formas de trabajo, cualificarlas, no desdeñarlas en bloque. Es igual que desarmar, desarmar algo para saber cuál es su magia, pa’ que no te hipnotice. Porque si no hacemos eso terminamos en el sonambulismo del consumo y de lo dado, en donde la libertad individual es la libertad de escoger entre Adidas y Calvin Klein: la libertad aparente del mercado. Se estrecha todo a unos niveles tan prosaicos que claro, ya no es libertad, es la cárcel del consumo, la adicción normalizada, ¿no ve?, y cualquier desobediencia tiene su precio. Entonces lo que proponemos es recuperar ese aspecto de la episteme. Porque en el momento de convivir entre las dos... ahí está el chiste! Ahí está el fenómeno emancipador.

Y por el lado de la episteme india, estaría en primer lugar el *diálogo con* y el *reconocimiento de* sujetxs no humanos. Eso es absolutamente clave. Cuando voy al mercado y le pido rebaja a la señora que vende papas, no le estoy diciendo ‘rebajame’, le digo ‘ay, esas papitas me están mirando!’, le digo, ‘me están mirando así’ y eso quiere decir que ‘a mí nomás vas a tener que vender, casera’. Y entonces, evidentemente, es la papa la que le está diciendo ‘pues sí, yo quiero irme en esa bolsa’. Esa relación es muy cotidiana y tiene formas muy fuertes, muy... heavies, digamos, de reconocer la agencia de lo no humano, como cuando un *yatiri* (un sabio o chamán andino) dialoga con el espíritu de los cerros, ¿ya? Y eso también tiene que ver con que los muertos viven, que es otro elemento clave de la episteme indígena. Los muertos viven, vuelven de su mundo a nues-

6 Video de la autoconstrucción del Tambo en La Paz, espacio levantado materialmente los integrantes de la Colectivx para albergar sus cursos y talleres libres. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=liFDx07_XIY.

7 En aymara, es la acción de mantener las hojas de coca en la boca, entre los dientes y las mejillas, para absorber su zumo, ayudándose con la *llujt’a*, una pasta realizada a base de cenizas vegetales.

tro mundo, nos protegen o nos castigan, no son seres inertes y olvidables. Por último, está el otro elemento importante que es la comunidad, la comunalidad, la tendencia a crear comunidad, no siempre heredada, no siempre asumida en el marco de lo dado.

FP: Y se trata de pensar en comunidades de afinidad.

SRC: Esa idea de comunidad de afinidad es para mí fundamental y se relaciona con la raíz anarquista. Pero además se trata de afinidades, digamos... no políticas, propiamente... sino afinidades de gesto. Si hemos dicho que ‘descolonizar es hacer’, en el Tambo hacemos ese gesto de ‘no, no hablaremos de descolonización, más bien haremos, haremos lo posible para acercarnos a esa práctica’. Eso también tiene que ver con una cosa que une ambas dimensiones del trabajo, creo yo, la unión entre el trabajo manual y el trabajo intelectual. Eso es fácil de decir, pero no es tan fácil de hacer. Y te lleva a preguntar y a cuestionar muchas cosas. Por ejemplo, ¿cómo vivirán los que hablan tanto del *vivir bien*? Ese tipo de preguntas y formaciones culturales, esa brecha entre las palabras y los actos, es para mí un rasgo constitutivo de la sociedad colonial.

Pero ahí viene el tejido ch’ixi entre las dos epistemes: ¿cómo asumir cotidianamente la contradicción entre comunidad y persona individual? El problema no es cómo superar esa contradicción sino cómo convivir con ella, cómo habitar en ella. Para mí esto se hace posible a través de la alegoría: por una poiesis autoconsciente capaz de crear condiciones de pleno respeto a la persona individual sin por ello socavar o mermar la fuerza de lo común. Y es este tipo de comunidad, o de “comunalidad” la que se propone para alimentar nuevas formas de organización, nuevos lenguajes de la politicidad. Una comunidad donde no se trabaje con mayorías y minorías, donde el margen de maniobra sea más grande para el individuo o para la individua en términos de desarrollar lo que cada quien puede como potencia, pero también en términos de elección incluso estética. Eso es una meta descolonizadora bien práctica. El incorporar las voces normalmente disidentes de las mujeres y lxs niñxs, por ejemplo, en esa voz comunitaria. No subalternizarlxs. Y hacer del silencio y del trabajo simplemente callado un modo de comunicación. Incorporar elementos del idioma (aymara), el *amuki*, por ejemplo, que son los momentos de silencio en el ritual, en el trabajo, en muchos espacios y tiempos. Porque el silencio [Silvia hace unos segundos de silencio, mientras inspira fuerte y me mira] es lo que te permite respirar. Y respirar es parte de este nexo con el *chuyma*, con el corazón y los pulmones, que es el lugar donde se piensa, donde se piensa de un modo comunitario y memorioso. Entonces, es el papel del pasado en el presente, el hablar un idioma indígena, el hacer comunidad, el diálogo con los muertos, el reconocer sujetos no humanos... podríamos decir que ése es un detalle mínimo de una episteme india. Y yo creo firmemente que estos gestos básicos de sociabilidad son comunes a diversos pueblos indígenas en Abya Yala y quizás en el planeta. Está también el hecho de que hay diversos tipos de sujetxs (en el idioma) y a la vez que no hay propiamente sujetos plenamente constituidos: ni seres ni entidades fijas, sino que hay más bien devenires en relación del todo con todo. Bueno, hay una serie de elementos que los estoy desarrollando en mi nuevo libro, pero te advierto que he optado por pensar más a fondo la episteme india por una razón: porque a la otra ya la tenemos incorporada. Aunque como sentido común hay que desmantelarla, hay como una curiosidad mayor por explorar la episteme india para ponerla en la balanza de igual a igual y

para que se choquen mejor, pa' que saquen más chispas al chocarse. Y creo que esas chispas: uno, energizan; dos, convierten la frontera de una raya en un tejido. Y la gran metáfora para mí es la *wak'a*. La *wak'a* es a la vez el nombre genérico de los lugares sagrados y poderosos del paisaje andino, y el cinturón o faja que usan hombres y mujeres en el trabajo y en los rituales. Es lo que une lo de abajo con lo de arriba y lo que entreteje los opuestos. Es para mí una alegoría que permite convivir entre diferentes manteniendo la radicalidad de la diferencia. Eso sería lo *ch'ixi*. O sea, *ch'ixi* no es la comodidad con la que recibes las aporías, las contradicciones flagrantes que se viven, no es eso. Es más bien la incomodidad y el cuestionamiento que permite sacar todo lo superfluo, la hojarasca que está obstruyendo ese choque y esa energía casi eléctrica, reverberante, que permite convivir y habitar con la contradicción, hacer de ella una especie de visión radiográfica que permita ver las estructuras que subyacen a la superficie. Y eso para mí sería recuperar aquellos otros modos para que convivan sin que el destino sea que uno tenga que ganarle siempre al otro. El ejemplo así más evidente tal vez sea el de repensar el individuo con la comunidad, u otros dualismos: cómo pensar en una espiritualidad materialista o cómo se puede conectar la filosofía con la comida.

FP: Lo que siempre encontré interesante en tus planteos, es que no estás necesariamente tratando de explicar lo *ch'ixi*. A lo sumo, estás intentando observarlo, explicitarlo. Pero la intención siempre es la de 'conectarse' con eso y hacer de él un método para seguir conociendo, o un método para pelear, para lo que fuera...

SRC: Exacto, se trata digamos de 'extrapolar' las ideas básicas de lo *ch'ixi* pero para pensar tu propia realidad, para explorar las contradicciones que observas, las más pertinentes a tu realidad, se trata de extrapolar el 'método'... pero no es un 'citar' un concepto. *Ch'ixi* es un devenir. Se trata de liberarnos de la esquizofrenia colectiva. Por qué tenemos que siempre estar en las disyuntivas de lo uno o de lo otro, somos pura modernidad o pura tradición?. Tal vez somos las dos cosas..., pero las dos cosas no fundidas, porque ese fundido privilegia a un solo lado. Por eso es que lo *cholo* no termina de ser una identidad *ch'ixi*, salvo que se asuma como tal, que se asuma como propuesta. Cosa que a pesar de Zavaleta y todos sus exégetas no se ha puesto en evidencia. Para mí la cosa está ahí, hay que profundizarla.

FP: Pensar lo *ch'ixi* como devenir también habilita nuevas posibilidades para abordar la conexión entre luchas que son, digamos, minoritarias. Pero que justamente por eso se conectan, no? ¿Cuáles son los ejemplos que rescatás para pensar?

SRC: Bueno, las contraferias y las solidaridades que se dan por ejemplo cuando hemos marchado en el TIPNIS todos los grupos anarcos, *ch'ixis*, o lo que sea... nos unimos en una gran caravana en donde había de todo y de todos lados, de Sucre, de Cochabamba, de La Paz, Teníamos un gran letrero, que me ha encantado, que decía 'somos la etnia Macana' [risas]. Y la macana es el palo, y la macana es la menstruación, y macanear es joder... entonces de algún modo era nuestra gran broma, que nos unía a todos, 'somos los Macana'. No somos Tacanas pero somos Macanas, eso hicieron lxs colectivxs de Cochabamba. Y todos hemos vivido una felicidad total, porque sabíamos que iba a durar poco, pero igual la hemos vivido como una celebración de la fuerza colectiva.

FP: Pero también es necesario, indispensable, reivindicar lo efímero.

SRC: Ay si, absolutamente, absolutamente! Lo transitorio y lo efímero, pero que te deja algo. No habría forma de resistir lo que estamos viviendo si no fuera por la memoria del TIPNIS, la memoria de octubre, la memoria de los esfuerzos que se han hecho en todas las últimas luchas. Esas son semillas, que nos dan energía, que nos han permitido un momento para vislumbrar otra cosa y para vivirla. No se trata de vislumbrarlas para luego intentar vivirlas, sino es el sólo hecho de vivirlas. Eso nos ha dado otra relación con la selva, otra relación con los árboles, otras relaciones con el Brasil. Entonces lo *ch'ixi* no tiene un nivel de abstracción suficiente como para ser considerado un concepto, porque siempre es como un llamado a superar la primera disyuntiva colonial, que es la de hacer de las palabras un velo. El primer gesto colonial, cuando se encuentra el español con el indio, es hacer de la palabra una cosa engañosa. Decir "sí, como oro". Para mí, eso es una gran metáfora. Y el concepto metáfora, la idea de asociar el concepto con la metáfora, es una idea de la Spivak y yo, bueno, como siempre hago con todo, me lo he traído y me lo he extrapolado hacia la metaforización que ya está inscrita en la polisemia del aymara. Y aunque yo no hablo bien el aymara tengo, además de los diccionarios que son una maravilla, la gente aymara hablante con la que interactúo que me da muchas pautas para encontrar hilos. Yo pienso que se puede hacer eso con muchos idiomas; el guaraní es muy hermoso, por ejemplo. Y aunque sea lejano, también es lejano el alemán. Ahora, lxs hijxs de lxs *qamiris*⁸ aymaras están aprendiendo mandarín para hacer negocios... todo el mundo preparándose para el nuevo round de la globalización. Y no nos ponemos a pensar que lo nuestro está quedando en el desván de trastos viejos, es muy fregado eso. Está muy bien criticar, está muy bien hacer uso de conceptos útiles para poder defenderte, pero es hora de conectar con otras opciones. Que no necesitan ser opciones ni muy espectaculares, ni quiero emblematicar que yo soy muy revolucionaria o alternativa de nada. Si no en cada lugar donde estás tratar de ensanchar el espacio de la autonomía y de la libertad, desde tu lugar, incluso desde la cárcel, nadie te puede gobernar tu pensamiento ni la moral íntima de tus actos.

FP: ¿Es con estos temas que estás trabajando ahora? ¿Vinculados con la sociología de la imagen?

SRC: Es que la sociología de la imagen es un proyecto a medias, es un proyecto en curso. Por más que se ha cristalizado en un libro, es una serie de fragmentos. 'En busca de una episteme propia' es como se llama la segunda parte, que es una búsqueda, que tiene que ver con la memoria, con las sangres que la están habitando, con los entornos y con los paisajes. El otro elemento es traducirnos, es decir, encarnarnos con nuestro entorno de montañas, cerros, lagos, etc. Comprometernos con esos seres que están ahí, cada quien en su entorno. Gozar también de los triunfos que se dan en otros lados. Si le han dado una batalla a Monsanto en Córdoba o si los Sioux le han puesto freno a un oleoducto, todos esos son nuestros triunfos también. Es un nosotros multiplicado, ¿no ve?

8 El término aymara *qamiri* puede traducirse como 'rico' o 'próspero' y es utilizado para referir a élites indígenas del altiplano orureño, dedicadas a diferentes ramas del comercio y del intercambio.

Referencias

- GARCÍA LINERA, Álvaro. 2014. *Identidad Boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad*. La Paz: Vicepresidencia del Estado plurinacional de Bolivia. Disponible en: https://www.vicepresidencia.gob.bo/IMG/pdf/identidad_boliviana_.pdf
- GUTIÉRREZ FLORES, José Agustín. 2010. "Ese cholo soy yo. Reflexiones sobre la identidad de una mosca". *El Colectivo* 2, 3: 19-22.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. 2015. *Mito y Desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Plural.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia & Virginia AILLÓN SORIA. 2015. "Desde los márgenes. Pensadoras y pensadores bolivianxs de la diáspora". In: Silvia Rivera Cusicanqui & Virginia Aillón Soria (eds). *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*. Buenos Aires: CLACSO. Pp 13-39. Disponible en: <https://www.biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20151023031022/AntologiaBolivia.pdf>.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia & El Colectivo (eds). 2010. *Principio Potosí Reverso*. España: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia & Zulema LEHM ARDAYA [1988] 2014. *Lxs artesanxs libertarixs*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

Resenhas

RABELO, Miriam. 2014. *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: Edufba.

Clara Flaksman

Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ

Pós-doutoranda em Antropologia Social na Universidade Federal da Bahia

clarafleksman@terra.com.br

O livro de Miriam Rabelo começa com um relato etnográfico de visitas feitas pela autora a alguns terreiros de Candomblé. “Embora fosse relativamente livre para observar, pouco via” (: 20), ela nos diz. Logo na introdução acompanhamos o percurso da antropóloga, que vai da observação à iniciação na casa de Mãe Beata — e podemos sentir a dimensão da potência deste encontro. O livro é erigido sobre a convivência, buscando “compreender o processo de construção dos laços entre humanos e entidades no candomblé” (: 22), através da descrição do “mundo vivido do terreiro” (: 23). A trajetória da antropóloga, assim como as de seus diversos interlocutores (que nos são apresentados na primeira parte do livro), servem como esteio para os conceitos fundamentais que ela gradativamente nos apresenta. Cada uma de suas inferências teórico-metodológicas vêm acompanhadas de exemplos etnográficos, e assim somos aos poucos apresentados às ideias fundamentais do livro.

Podemos dividir o livro em duas partes, com todas as ressalvas que uma divisão desse tipo pode gerar: na primeira parte, o componente espacial dá o tom da narrativa. Rabelo constrói, assim, um mapa com os percursos das suas personagens. Desse mapa, depreende-se o sentido que é aprendido, aos poucos, através da convivência no candomblé; e assim chegamos na segunda parte, onde o tempo é o componente principal. A temporalidade atravessa todos os aspectos tratados no livro a partir daí, tanto materiais (os assentamentos, os artefatos, a comida) quanto imateriais (as pessoas, as entidades, a música). Rabelo nos diz que a história, para o candomblé, “não é uma sequência de criações humanas” (: 94). Está, portanto, sujeita a uma temporalidade específica, que afeta a todos, humanos, não humanos, lugares, objetos. Para aprender, no candomblé, é preciso sujeitar-se a essa temporalidade, que alterna doses ideais de conhecimento e de ignorância, de trabalho e de espera, de brincadeiras e de castigos, de conflitos e de hesitações, de sujeição e de dança, de semelhança e de diferença. Tanto os filhos de santo quanto os orixás devem aprender e, segundo a autora, essa é a chave para entendermos a possessão, “um evento relacional” (: 128), que envolve procedimentos específicos. Seu modelo para a análise da possessão baseia-se tanto na etnometodologia quanto na crítica à representação: neste, o orixá é visto como um outro autônomo vinculado (um “mediador pleno na trama relacional” [: 191], como ela nos diz

posteriormente), e o aprendizado como um engajamento com este outro e com o meio que o cerca. Sua análise traz à tona a questão da agência — que, segundo ela, é negociada temporalmente. A possessão, portanto, só poderia ser entendida em sua própria historicidade — que, neste caso, trata mais do percurso do que dos pontos de chegada ou de partida.

Mas este não é o único tema seminal abordado por Miriam Rabelo: ao longo do livro, ela trata de uma ampla gama de assuntos relacionados ao candomblé, cuja análise aparece ancorada em um vocabulário conceitual criteriosamente selecionado. Termos como agência, ritmo, ética, mediação, participação, fluxos, conexão, composição, multiplicidade e história atravessam todas as descrições que aparecem no livro, nem sempre com o sentido que lhes é geralmente atribuído. Mas a escolha deste vocabulário revela a intenção da autora: ao longo do livro, torna-se visível a relação entre forma e conteúdo de seus relatos; somos apresentados aos fatos da maneira mesmo como eles se apresentaram a ela. Rabelo evita, assim, soluções fáceis ou mesmo apressadas: parece fiel à máxima do candomblé que diz que “quanto mais se aprende, menos se sabe” e, assim, sempre mapeia amplamente as questões e os casos que apresenta, possibilitando uma análise que compreende muitas interpretações possíveis. Conforme avançamos, fica claro que há algo no não dito, no silêncio (que a autora opera com maestria), nas brechas, por onde se poderia vislumbrar uma outra realidade — que, como Rabelo nos lembra o tempo todo, é momentânea —, costurada de outra maneira possível. Suas análises, apesar de complexas, sempre abrem espaço para mais análises — e ela faz questão de deixar esse caminho aberto para aqueles que desejarem segui-lo, apresentando muitas vezes dialeticamente as suas intervenções analíticas. Para o candomblé, o mundo — ela faz questão de nos lembrar — é uma multiplicidade nunca plenamente revelada.

Com descrições detalhadas, Rabelo nos leva a experimentar, junto com ela, suas vivências — apresentando assim aos seus leitores, mais do que um conjunto de conhecimentos, uma capacidade quase sensorial de vivenciar o mundo das religiões de matriz africana. Seus relatos pessoais nos dão a medida em que seu corpo propriamente dito foi submetido às vivências do candomblé. E é justamente na dimensão do sensível que a autora localiza a sua análise, buscando um modelo em que se possa analisar as coisas em seus próprios regimes de existência. Assim, somos conduzidos de um tema a outro e apresentados, aos poucos, às sutilezas das relações que acontecem no espaço da socialidade do candomblé — que pode ser tanto um terreiro propriamente dito quanto um espaço da vizinhança, como ela nos mostra na primeira parte do livro. Os vínculos criados com as entidades, com as lideranças dos terreiros, com os outros membros da religião vão aos poucos aparecendo e alinhando a etnografia. Não por acaso o fio condutor é o movimento: Miriam Rabelo consegue, com sua descrição, nos dar exatamente a dimensão da fluidez que atravessa a vida no candomblé. A sensibilidade advogada para a análise pode ser sentida também na delicadeza contida em seus relatos etnográficos: desde o uso do gênero feminino como protótipo (“a filha de santo”) à prosódia mantida nas transcrições das entrevistas, até a cautela com que nos apresenta os seus argumentos, muitas vezes seguidos das possíveis objeções que possam vir a suscitar.

O livro, assim, é ele também atravessado por forças similares àquelas que atravessam os seres no candomblé. Em um sistema de pensamento essencialmente baseado em relações, mediações e transformações, as fronteiras entre pessoas, entidades, lugares e coisas não podem ser definidas de maneira absoluta. Assim, muitas vezes é através do

detalhe que Miriam Rabelo aborda questões ontológicas; pelo conflito, nos apresenta as regras. Assim, aprendemos que há coisas que devem ser mantidas separadas para que a vida possa seguir, mas há que se manter a boa distância entre elas; da mesma maneira, há que se educar os filhos de santo e os seus orixás, mas sem nunca diminuir a potência que deles emerge. O vínculo ao candomblé é, ele também, múltiplo: atende aos desejos pessoais ao mesmo tempo em que impõe responsabilidades; conecta com o divino da mesma maneira que com o chão, e com o imaterial na mesma medida que com o material.

É nas descrições de questões prosaicas — mas repletas de sentido — que a etnografia de Miriam Rabelo ganha força; são elas os fios que costuram essa trama relacional do universo do candomblé. E é na sua análise dos assentamentos que todas essas noções se encontram, compondo um quadro mais amplo desta trama. O assentamento é uma “composição envolvendo camadas” (: 283): ele representa o santo, é o santo, contém o santo. Como resolver essa questão de maneira a não restringir nossas categorias possíveis de análise? E a isso, Rabelo nos responde: os assentamentos realizam mediação. A autora sublinha a importância do lugar, enfatizando as relações e as práticas por e com ele engendradas. O assentamento, assim, é foco de uma série de operações: tanto “cria instância para que muita coisa aconteça” (: 207) quanto condensa histórias, o que envolve necessariamente uma dimensão temporal. O mesmo se passa com o *otá*, a pedra que “é o santo de alguém” (: 210), mas que, além disso (ou justamente por isso) tem uma trajetória. Para entendê-la, é necessário “recuperar a voz das coisas” (: 192), o que pode ser feito atendo para as suas “qualidades sensíveis” (: 214), resgatando assim a sua expressividade, dada em seu próprio feixe de relações. Assim, Miriam Rabelo nos apresenta uma maneira de lidar com essas “coisas que não são só coisas” (: 221), mas que se apresentam como um cruzamento, um espaço próprio de encontros, uma confluência.

A quinta e última parte do livro trata justamente desse espaço próprio de encontros, representado pela comensalidade, já que “comer é parte importante da dinâmica relacional mais ampla do candomblé.” (: 250). A autora descreve um ritual do qual fez parte: além da comida, a cerimônia envolve também um longo período de repouso. Ambos envoltos em uma dinâmica de cuidado, associado por Rabelo à uma ética e a uma estética do candomblé, que juntas formam conexões “que ajudam a formar um modo de envolvimento e comprometimento com o destino de outros” (: 266).

Na sexta parte, Miriam Rabelo retoma a ideia de multiplicidade. Segundo ela, “no candomblé, as diferenças valorizadas entre os seres não impedem participações e misturas; na verdade, parecem antes solicitá-las. (...) As participações não visam dissolver as diferenças - seu propósito é antes contribuir para a constituição e desenvolvimento de cada uma das (diferentes) entidades que convoca.” (: 279, nota). Essa ideia de mistura se articula à da composição em camadas, segundo a qual, nos diz Rabelo, tudo se faz no candomblé. O mesmo ocorre com o seu livro: conforme avançamos, podemos perceber as suas camadas, escolhendo, em alguns momentos, a qual profundidade chegaremos. Um olho treinado é capaz de identificar onde se esconde alguma informação restrita; mas, se é capaz de encontrá-la, é porque está preparado para isso. E assim podemos sentir um pouco como se vive, como se aprende, como se cuida e se é cuidado no universo do candomblé.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

VANZOLINI, Marina. 2015. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. Terceiro Nome, São Paulo.

374 p.

Francisco Pazzarelli

Doutor em Ciências Antropológicas

Instituto de Antropología de Córdoba-CONICET

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

fpazzarelli@hotmail.com

O livro de Marina Vanzolini traz várias coisas para o leitor. Por um lado, *A flecha do ciúme* nos apresenta uma detalhada etnografia sobre as formas em que as relações entre parentes e não parentes são pensadas sob a óptica dos Aweti, povo falante de língua tupi que vive no Alto Xingu. Por outro lado, desenvolve os fazeres da feitiçaria como aqueles que põem em tensão essas redes ao intervir negativamente sobre elas. Finalmente, longe de qualquer interpretação simplista, Vanzolini nos mostra que a feitiçaria, o avesso do parentesco, fabrica as diferenças internas aos grupos sem as quais seria impossível pensar a própria parentela xinguaná. Porém, este percurso assim apresentado não condiz exatamente com a forma, muito mais elegante, na qual os argumentos são colocados no livro. Desde a sua Introdução, se nos alerta sobre a dificuldade de pensar a feitiçaria descolada das experiências que definem a vida cotidiana entre parentes, sejam aqueles definidos pelo compartilhamento cotidiano de substâncias (identificados no regime da “mutualidade do ser”, cf. Sahlins) ou aqueles definidos nas relações de troca (cf. Wagner). Ao longo dos capítulos, essas relações são desenvolvidas com muita maestria pela autora, mostrando que tudo -inclusive o que à primeira vista não parece-, tem uma dobradinha na qual assoma aquele avesso feitiçeiro. Como lembra o prefácio de Renato Sztutman: “o Diabo mora nos detalhes”.

O primeiro capítulo do livro nos introduz à complexa questão de compreender quem são (o melhor, quem não são) os feitiçeiros: eles não são gente. Para entender isso, é preciso começar com as formas em que noções como “alma” e “corpo” são pensados pelos Aweti e aos modos em que a humanidade se revela como condição, e não como um tipo de natureza – uma que permitiria distinguir classes de seres. O caráter moral dessa condição é importante, e se expressa no cuidado cotidiano dos parentes; uma das melhores oportunidades

para a rede de parentes se manifestar é no cuidado e cura de doentes ou enfeitiçados. Assim, o feiticeiro não pode ser gente porque gente de verdade está preocupada em cuidar aos parentes e não matá-los. Porém, as acusações de feitiçaria sempre caem sobre parentes próximos, porque eles são os únicos que tem poder de influência sobre as vítimas. A condição de humanidade, então, se revela como perspectiva: o feiticeiro não é gente porque no momento de atuar vê as vítimas como não parentes; só assim pode ataca-las.

As técnicas para enfeitiçar são descritas no segundo capítulo e todas elas convergem na necessidade de produzir uma proximidade das pessoas com algum objeto que as faz adoecer. Essa lógica de contágio, porém, opera num duplo sentido, pois a partir do momento que a vítima fica doente estabelece-se uma conexão com o feiticeiro que será utilizada como canal de mão dupla, para fazer o contrafeitiço. Em algum ponto, feiticeiro e enfeitiçado se confundem. Uma relação de proximidade similar à anterior poderia ser reconhecida, por exemplo, naquelas situações onde os espíritos *kat*, motivados pelo desejo, intentam roubar pessoas para produzir uma espécie de consubstancialidade ou parentesco forçado. Porém, a autora salienta um detalhe que separa ambas experiências: os feitiços são humanos e nascem de uma intencionalidade maligna, não tem nenhum desejo aí. O feiticeiro não força o parentesco, o perverte: manipula, com maldade, as operações cotidianas da convivência e compartilhamento de substâncias que dão forma as relações positivas entre parentes próximos.

Essas relações são estudadas no capítulo três, que traz para o leitor uma série de descrições e análises sobre as formas em que as pessoas, e os seus corpos, são alvo das diferentes manipulações que permitem “fazer gente”: teorias sobre a concepção, cuidados das crianças e dos pais, alimentação, administração de remédios, reclusões femininas e masculinas, e uso e manipulação de objetos e bens. Estas relações salientam, por um lado, o caráter influenciável dos corpos por aquilo que está próximo, habilitando os caminhos do parentesco, mas também da feitiçaria. Por outro lado, relevam a possibilidade desses corpos serem manipulados para fabricar naturezas mais específicas; as do corpo do xamã, por exemplo, como mostra a última parte do capítulo. Mas rapidamente fica claro que isso é válido também para o feiticeiro, cuja fabricação é analisada no capítulo, quarto atendendo ao caráter forte do seu corpo, necessário para, entre outras coisas, lançar as flechas do feitiço e chegar às vítimas. Este processo alcança inclusive a nomeação das crianças, que quando recebem nomes de feiticeiros antigos ativam um potencial que pode (embora não seja assim necessariamente) ser atualizado. O interessante é que as técnicas e as capacidades de um feiticeiro se confundem com aquelas dos chefes, uma posição de importância para os povos xinguanos. Porém, capacidade não é a mesma coisa que posição e, como a autora argumenta o feiticeiro reconhece-se por uma posição relacional específica.

O capítulo quinto ocupa-se de explorar essa posição, partindo da ideia de que a feitiçaria é um processo de diferenciação: alguém que era parente passa a ser visto como não parente (250-251). Esse processo torna-se manifesto por causa das acusações das vítimas que começam a debater sobre a origem dos feitiços que estão sofrendo e apontam, embora que implicitamente, para possíveis culpáveis. Os motivos têm a ver, geralmente, com o ciúme-inveja, sentimento complexo que se compreende só num termo da língua Aweti. O relevante, aliás, é que ciúme-inveja só é possível de acontecer entre parentes próximos, no interior daquela comunidade de corpos (mutuamente constituídos) e de desejos (o de ser parentes) que são as famílias. Ou seja, o processo de diferenciação que a feitiçaria provoca

pressupõe a identificação produzida na proximidade do parentesco ao utilizá-la como a sua matéria para operar: as conexões entre os corpos parentes é o primeiro caminho do feitiço.

Sobre essa questão se volta o último capítulo do livro, analisando as formas nas quais as acusações entre parentes tomam lugar. As acusações circulam entre parentes e muitas vezes acabam por quebrar vínculos e obrigando a pessoas ou famílias se deslocarem fora das aldeias, as vezes para sempre. Nessa circulação é importante reconhecer que não há verdades (nem mentiras) absolutas sobre a origem ou motivos dos feitiços e as acusações possuem sempre um valor relativo, vinculado com um determinado ponto de vista.

Neste ponto, a autora retoma as conexões, já anunciadas no início do livro, entre os rituais xinguanos interaldeãos e os processos desencadeados pela feitiçaria. Segundo a sua tese, mediante o ritual os primeiros proporcionam mecanismos de diferenciação que tem a diferença como origem e a identidade como produto: todos os povos passam a compartilhar uma moral xingwana enquanto mantém as suas diferenças e autonomias. A feitiçaria, em cambio, opera sobre o fundo de identidade dos parentes consanguíneos para produzir diferença: o problema é que a diferenciação provocada pelo feitiço não tem direção, limite nem estabilidade nenhuma. A feitiçaria não seria assim uma versão em miniatura dos rituais a grande escala, mas um outro tipo de operação: aquela que, como afirma-se no Epílogo, se revela como uma forma pervertida da guerra. Os feitiços assim vinculam-se com uma constante produção de inimizade interna que promove a fissão das unidades sociais e impede as possibilidades de formação de coletivos mais amplos e ordenações hierárquicas.

Segundo o anterior, poderia se dizer que o percurso proposto pelo livro se constitui numa viagem pelas diferentes dimensões que definem a experiência de vida nas aldeias Aweti, seja nos detalhes mais cotidianos do compartilhamento de comidas e cuidados até nos rituais coletivos que envolvem relações com pessoas de fora. Porém, isso não quer dizer que os fazeres dos feiticeiros estejam aí como uma desculpa circunstancial para entrar na vida xingwana. Pelo contrário, a autora é clara na sua insistência de lembrar ao leitor que a feitiçaria não só trabalha para desfazer parentes, mas também se constitui numas das formas privilegiadas para fabricar diferenças entre as pessoas, para dentro e para fora. Diferenças sem as quais o parentesco não poderia ser pensado.

Em outras palavras, a etnografia de Vanzolini nos lembra que o parentesco (talvez o assunto de conversa mais importante para aqueles que trabalham com povos indígenas), tem sempre um outro lado. E embora esse avesso esteja mais ou menos implícito nas falas (dificultando as vezes o trabalho etnográfico) ou ele seja fonte (e alvo) de perigos, fofocas e acusações, os Aweti nos ensinam que ele é incontornável. Neste ponto, o livro constitui um aporte para pensar uma teoria indígena da feitiçaria que, na verdade, aponta para uma teoria indígena do humano. Ou como sugere a autora, para pensar a feitiçaria como antropologia.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth beings, ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.

Jonathan Echeverri

Professor Associado do Departamento de Antropología/Universidad de Antioquia

jonasecheverri@gmail.com

“*Earth beings, ecologies of practice across Andean worlds*” é uma reflexão transgressora e etnograficamente situada, a respeito dos limites da história e da política. Trata-se de uma tentativa bem sucedida de levar a sério a tarefa de tradução que supõem a etnografia e a teorização antropológica. A autora, Marisol de la Cadena retoma contribuições críticas ao conceito do político de autores como Donna Haraway, Marilyn Strathern, Isabelle Stengers, Rolph Michel Trouillot e Jacques Rancière, e entabula uma conversa entre eles e os mundos onde moram *runakuna* e *tirakuna* (seres terra/*earth beings*) nos Andes peruanos. Em um destes mundos os *runakuna* ocupam um lugar de subordinação que o estado lhes designa, relação mediada pelos indígenas-mestiços do Cuzco. Outro destes mundos é aquele que compartilham e do qual emergem os *tirakuna* e *runakuna*. Este é o mundo que a história e a política não conseguem conhecer e que portanto é representado como inexistente, o confinado à categoria crença.

O livro recolhe histórias (no sentido do termo inglês *story*) nas vidas de Mariano Turpo e seu filho Nazario, ambos *yachaq* (sabedores) e figuras *runakuna* reconhecidas da região do Cuzco e a nível nacional e internacional. O livro é produto de uma profunda amizade desenvolvida ao longo dos anos que aparece refletida no cuidado com o qual a autora contextua, escreve em quechua e traduz ao inglês as palavras de Mariano e Nazario. O texto descreve como estas histórias correspondem a eventos historiográficos, e também dá conta do que tais histórias tem de excessivo e que não é admitido como evidência dentro das lógicas da história nem como reivindicação legítima nos confins da política.

A estrutura do livro se organiza a partir das histórias de Mariano e Nazario Turpo. Está dividido em duas partes que correspondem, a primeira às vivências de Mariano, e a segunda às vivências de Nazario. Os relatos da primeira parte descrevem a vida sob o regime da fazenda Lauramarca, ao qual estiveram submetidos os *runakunas* desta região desde o início do século XX. Os relatos da primeira parte também falam a respeito da luta que Mariano Turpo impulsionou a partir dos anos 1930 para defender os direitos de *runakunas* e *tirakunas* em frente da fazenda. Como consequência dela, ao final dos anos 1960, a fazenda foi dissolvida e substituída por um regime de propriedade coletiva permitindo dar continuidade ao mundo no qual coexistem *runakunas* e *tirakunas*. Uma ferramenta

chave nessas lutas foi a conformação de um arquivo no qual ficaram registradas as arbitrariedades do regime fazendário, assim como a falta de reconhecimento dos direitos dos runakuna e a invisibilidade dos tirakuna aos olhos do estado.

Os relatos da segunda parte descrevem os efeitos do multiculturalismo adotado pelo Peru e outras nações latino-americanas nos anos 1990 e como este influenciou a vida dos Turpo. As políticas multiculturais fizeram possível, ainda que limitado, o acesso dos runakuna a posições do governo local dentro da estrutura estatal. Ditas políticas também propiciaram o *boom* do turismo ecológico e com este a consolidação do xamanismo andino. Este *boom* junto com outras circunstâncias, tais como a prática de Nazario de fazer *despachos* aos tirakuna, lhe permitiram encontrar um emprego como guia-xamã nos circuitos turísticos que percorrem os Andes desde Cuzco. Outro efeito dessas políticas multiculturais foi o surgimento de laços e iniciativas de colaboração entre grupos indígenas a nível continental, que na biografia de Nazario se vem refletidos no seu trabalho no Museu Nacional do Indígena Americano em Washington D. C. onde ele fez parte de um equipe de curadores na montagem da exibição “*Our Universes*”.

As histórias de Mariano e Nazario são contadas em duas versões: uma que corresponde as lógicas letradas da política e a história e outra que inclui os seres terra e sua existência mutua com os runakuna. Fazer visível a diferença e os excessos mútuos que ficam fora no exercício de tradução faz eco a crítica ao conceito de mestiçagem entendido dentro do cânone antropológico como um encontro entre unidades discretas cujos intercâmbios seriam externos às unidades em relação e que misturadas dariam origem a uma terceira unidade que seria o mundo mestiço (30-31). De la Cadena menciona brevemente o conceito de mestiçagem no seu livro. Porém, da sua proposta de análise desprende-se uma ideia de mestiçagem na qual a relação transforma as entidades sem dissolve-las; e a diferença entre estas entidades não desaparece e é analisada como uma forma de conexão.

Além de mostrar como a mutua constituição entre runakuna e tirakuna desafia os limites da política e da história, o livro é também um experimento valioso e transgressor desde o ponto de vista da narrativa, uma vez que procura um diálogo simétrico entre teoria e etnografia. As histórias de Mariano e Nazario, em lugar de ficar confinadas ao espaço da vinheta (comum nas monografias etnográficas) se fazem presentes de diferentes jeitos no texto: aparecem como epígrafes, imbricam-se com a descrição, e interpelam desde as fotografias de pessoas e de documentos de arquivo. As traduções ao quechua não fazem parte do livro respondendo a um formalismo para comprovar a fidelidade da etnógrafa ao respeito do empírico. Trata-se, ao contrário, de encontrar na tradução, além da correspondência plana, uma porta ao impensado que abre o equívoco (no sentido proposto por Viveiros de Castro). Os conceitos aparecem também de modo particular no livro. Eles estão de algum modo etnografiados: são contextualizados como as experiências etnográficas; e as suas lógicas e os seus limites para entender as histórias de Nazario e Mariano são também cuidadosamente explicados.

O livro se conclui pensando criticamente um acontecimento chave no momento atual: a inclusão nas constituições do Equador e da Bolívia dos direitos da Pacha Mama, assim como do conceito de *suma kausay* (bem-viver). A importância desta inovação reside no fato de que a inclusão do mundo natural do universo da política é desafiadora e se transforma num sujeito de debate público. Aportando elementos chaves a esse debate, “*Earth*

beings: ecologies of practice across Andean worlds” constitui uma ferramenta nas reivindicações para as atuais lutas dos povos indígenas contra os grandes projetos extrativistas e energéticos além do discurso desgastado da diversidade e do multiculturalismo.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

BANAGGIA, Gabriel. 2015. *As forças do jarê, religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: Garamond. 343 p.

Noshua Amoras de Morais e Silva
Mestranda em Antropologia Social

PPGAS Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro
noshua.amoras@gmail.com

Como seguir os caminhos traçados por pessoas, entidades, histórias, lugares, coisas, eventos? Ou ainda, como seguir os efeitos e propagações que esses movimentos provocam? É partindo desse desafio que o livro assinado por Gabriel Banaggia, *As forças do jarê, religião de matriz africana da Chapada Diamantina*, se desenrola. O trabalho propõe-se uma etnografia com o objetivo de “produzir um sistema de referências [teóricas] fundado na experiência etnográfica” (: 16). Para tanto, Banaggia se baseia em um trabalho de campo de aproximadamente um ano, durante o qual procurou acompanhar as pessoas participantes – de diferentes modos e intensidades – do culto do jarê, religião de matriz africana presente exclusivamente na Chapada Diamantina.

Ao fazer tal opção teórico-metodológica, o autor realiza uma etnografia inovadora que está em consonância tanto com temas já consolidados na antropologia, e mais especificamente aqueles do campo das religiões de matriz africana – como sistemas rituais, relações entre o dom e a iniciação, crença, cromatismo das entidades, força dos entes – quanto com aqueles que, por vezes, costumam ser contornados ou evitados em grande parte da bibliografia sobre o tema, como o racismo contra o povo negro. Dessa forma, o autor consegue lidar com “grandes problemas” sem colocá-los em esquemas pré-estabelecidas do que seja “global” ou “local”. Ou seja, ele trata de “grandes questões” (política, racismo, possessão, ontologia), constituindo-as e conceitualizando-as a partir da própria realidade etnográfica.

A narrativa do livro acompanha a proposta do autor, se organizando em quatro capítulos que, como diz Banaggia, simula uma andança – conceito fundamental entre as pessoas da Chapada Diamantina-, uma caminhada pelo universo do jarê, realizada tanto pelo próprio antropólogo em campo quanto pelas leitoras e leitores, fazendo de nós também um pouco *viajantes* (: 29).

Os dois primeiros capítulos que abrem o livro, intitulados respectivamente “Pisar” e “Dançar”, apresentam a cidade de Lençóis, sua história, topografia e atividades econômicas. Ao fazer tal descrição, mais do que contextualizar o jarê, Gabriel Banaggia procura

ressaltar a importância que a cidade tem para seus amigos, entre os quais é consenso que uma das diferenças marcantes entre quem é da cidade e quem é de fora se manifesta no conhecimento (e reconhecimento) da história de Lençóis. Dessa forma, para além de recorrer aos dados historiográficos oficiais para nos situar naquele lugar, o autor confronta tais dados com as narrativas nativas sobre a cidade e seus eventos históricos, destacando as atualizações produzidas “contínua e criativamente” pelas pessoas em seu cotidiano (: 17). É a partir de tais atualizações, ou “reativações constantes do passado” (: 111, nota 183), como define o autor, que ele faz uma etnografia do jarê contemporâneo.

Nesse sentido, a exclusividade do jarê na região da Chapada Diamantina está conectada à história da região – uma historiografia distinta, ligada especialmente ao ser negro em Lençóis, no passado e no presente – ressaltando-se, ainda, como o chão, a terra e o solo têm papel fundamental no universo do jarê: caminhar e andar faz parte de conhecer a cidade, os longos caminhos percorridos para chegar até as casas de culto, os roçados que estabelecem essas mesmas casas, as forças emanadas pela terra. Essa relação é definida pelo autor como uma “metafísica telúrica” própria do jarê (: 173).

Ainda no capítulo dois, Banaggia segue os passos de seus amigos nos diversos mundos que eles mobilizam, descrevendo como práticas e tradições próprias da cidade (como a marujada, quadrilha, folia de reis, lamentação das almas; além de outras religiões) coexistem de diversas maneiras com o culto do jarê. Assim, é acompanhando a comunidade que circula por entre as casas de culto que o autor inicia a descrição do jarê propriamente dita. Ele tece uma detalhada narrativa dos principais lugares por ele frequentados, narrando as festas e os locais, dias e durações de suas realizações; as vestimentas das pessoas e das entidades; as delicadas dinâmicas de relação entre os adeptos; as motivações e/ou obrigações das pessoas para realizarem jarês; além dos processos de cura, sacrifícios e outros rituais, que fazem parte do dia a dia dos pais-de-santo; os processos de incorporação impulsionados pelas músicas e cantigas. Todos estes temas são retomados e desenvolvidos paralelamente durante o restante do livro.

No capítulo “Tombar”, Banaggia mostra como a questão da continuidade das casas de culto e algumas práticas de registro, seja as realizadas pelos adeptos seja por processos de patrimonialização, estão imbricados em um registro próprio e específico da memória e da transmissão de conhecimento no jarê. Ao apresentar a biografia de Pedro de Laura, que fora um dos maiores líderes do culto em Lençóis, o autor enfoca os movimentos de fluxos e substâncias do jarê e como estes são manejados e canalizados. O conhecimento no jarê, sua “ciência”, é uma forma de potência manejada a partir da força de cada adepto, e consiste na destreza, isto é, na capacidade de imprimir invenções e inovações de modo a potencializar seus efeitos. A capacidade de obter conhecimento passa, portanto, pela habilidade tanto de *apreender* quanto de manejar o que se *apreende* (: 224).

Os pais-de-santo e curadores são os que, por meio de rituais, lidam de maneira mais direta com as entidades, sendo responsáveis por boa parte da canalização dessas forças em processos de cura e iniciação. Nesse registro, resalta-se que procedimentos como a sucessão, ou mesmo a iniciação ou cura de alguém, mobiliza uma economia de trocas energéticas que, como todo manejo dessa ordem, possui um perigo que lhe é intrínseco. Isto porque a relação entre diferentes lócus de forças porventura pode provocar um curto circuito no balanço entre elas.

O derradeiro capítulo, “Levantar”, vai falar sobre as forças em ação no jarê, e como elas são cuidadosamente manejadas para provocarem certos efeitos, esperados ou não. Gabriel Banaggia nota como o mundo e todos os seres que nele habitam, segundo os adeptos do jarê, “são resultado da aplicação de forças específicas e do empreendimento de alguma espécie de trabalho por parte de seres que, eles próprios, são também forças” (: 283). Partindo de um mundo de existência plena, gerado a partir da ação originária dos caboclos, o autor afirma que as gradações de forças exercidas pelos elementos (e que, dessa forma, se fazem presentes no mundo) se configuram a partir da distância, maior ou menor, que se tem das entidades. Tal gradação varia, como indicado, por meio da *confiança* (que consistiria na atenção, interesse e reverência) disposta pelos adeptos do jarê aos próprios entes.

O papel dos terreiros de jarê, e dos seres humanos e não humanos neles engajados, é justamente “redirecionar, literalmente através de suas ações, determinados fluxos capazes de enfraquecer ou revitalizar certos entes do mundo” (: 253). Consistindo em uma “relação proporcional e recíproca entre, por um lado, a intensidade das forças que constituem um ser e, por outro, sua capacidade de colocá-las em ação para obter determinados efeitos” (: 282), há, portanto, a necessidade de um esforço, um *trabalho*, para criar uma harmonia. O *trabalho* é difícil, pois as forças do jarê estão (e devem estar) em constante agitação, circulação, em suma, em movimento; e o objetivo é justamente criar uma contínua concentração direcionada por meio dos processos rituais do culto.

As forças, neste livro, são tomadas segundo a acepção nativa enquanto movimentos provocados e motivados também pela ação de outras forças. Anunciado desde o início do livro, os movimentos estão presentes tanto no cotidiano quanto nos momentos ritualísticos do jarê: “Força é possivelmente um dos termos mais utilizados para se falar a respeito de inúmeras realidades, sendo simultaneamente um elemento constitutivo dos seres [...] e uma de suas propriedades, responsável por dar origem (ou término) a movimentos e transformações.” (: 282). Os amigos de Banaggia afirmam que no jarê “nada está garantido” (: 245), e então é necessário manejar as forças, seja contendo-as ou impulsionando-as, mas sempre as mantendo em constante movimento.

Um dos principais objetivos do livro, me parece, é adentrar o universo do jarê considerando tanto as dimensões ritualísticas desse culto quanto o cotidiano de um coletivo de pessoas nos momentos não necessariamente ligados aos ritos religiosos. A partir daí, Gabriel Banaggia experimenta uma narrativa cuidadosa que procura – e acredito que consegue – falar de uma religião de matriz africana que não se localiza no litoral, local tradicionalmente privilegiado de estudos antropológicos de religiões e cultos dessa matriz. Ao fazê-lo, Banaggia se nega a reproduzir alguma forma *a priori* do que seja algum tipo de religião ou culto ideal, sem se furtrar a realizar comparações e desestabilizações com outros contextos de religiões da mesma matriz, fazendo-as com grande destreza. Nesse sentido, ele trata o jarê enquanto uma variação dentro de um sistema de transformações (ao qual ele chama de “religiões de matriz africana”) – variação esta que não é somente um “exemplo”, mas que, como toda variação – já dizia Lévi-Strauss – é fundamental para compor e transformar o próprio sistema.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

SERRA, Ordep. 2014. *Os olhos negros do Brasil*. Salvador:
Ed. UFBA, 381 p.

Suzane de Alencar Vieira
PPGAS/UFMG
suzanealencar@gmail.com

Os olhos negros do Brasil, o mais recente livro do antropólogo Ordep Serra, reúne alguns exemplares de sua vasta e variada produção antropológica dedicada aos estudos das religiões de matriz africana. Há pelo menos 40 anos o antropólogo vem se dedicando a esse campo de pesquisa. Mas essa publicação percorre caminhos pouco usuais e destina-se um público amplo de leitores.

Os ensaios atravessam zonas menos exploradas como a “língua de santo”, a umbanda de Brasília, as práticas de conhecimento do povo de santo sobre as plantas e alinhava alguns fragmentos da história dos cultos afro-brasileiros como um feixe a respaldar a luta contra ao racismo e a intolerância religiosa.

Os olhos negros do Brasil mantém a escrita viva em estilo erudito e articulado de Ordep Serra, e revisa discussões em torno do sentido do termo “afro-brasileiro” e do pressuposto étnico das nações de candomblé, já iniciadas há 19 anos, no livro *Águas do rei*, outra obra de sua autoria que representa uma contribuição significativa ao campo de estudos das religiões afro-brasileiras.

A publicação chega em boa hora, num momento em que, no país, o racismo e a intolerância religiosa tendem a assumir inclinações autoritárias e ganham discurso articulado e porta-vozes nas igrejas neopentecostais, nos meios de comunicação de massas e no Congresso Nacional.

Trata-se de uma compilação de textos já publicados e republicados em outras organizações e periódicos. Entre os nove ensaios, dois são inéditos. Por que ler ou voltar a ler textos já bem conhecidos e repercutidos no campo dos estudos afro-brasileiros?

Nessa nova publicação, o autor prolonga as ideias contidas nesses textos e cria com eles outros edifícios argumentativos contra o racismo e a intolerância religiosa. As diligências de escrever e reescrever, voltar ao campo várias vezes e em épocas diferentes, apuram

os textos, atilam a observação e a tradução, e colocam em perspectiva as ferramentas analíticas e os efeitos da duração de suas próprias ideias.

O texto mais antigo reapresentado nesse livro, *No caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada*, começou a ser escrito em 1988, foi revisto e republicado em 2001. Este é também o ensaio mais primoroso de todo o conjunto, como uma pérola cravada no meio do livro. O leitor pode abrir o livro como se abre uma ostra e ficar só com a pérola, ou lidar com a aspereza do invólucro, com o relato das defesas e resistências ao racismo circundante.

No entanto, é recomendável que o leitor experimente apreciar o conjunto e os efeitos de se articular em uma mesma obra a produção etnográfica, as frentes argumentativas e os laudos ao final, ofícios que raramente são colocados lado a lado.

A estrutura do livro encaixa três diferentes engajamentos do trabalho antropológico: o engajamento em debates e discussões políticas e acadêmicas, nos cinco primeiros ensaios, o engajamento etnográfico, nos ensaios seguintes, e o engajamento na produção de laudos antropológicos, na seção *Documentos*.

Os primeiros quatro ensaios ligam as pontas das formas de opressão ao povo de santo do passado e do presente. O livro traz um perturbador relato de casos de agressão e violência aos templos de culto afro-brasileiro e ao povo de santo e mostra que a “guerra de religiões” nos bairros pobres de Salvador parece encontrar sua expressão mais literal e trágica. A intolerância religiosa desponta como uma das chaves em que o racismo é mais vivo e atuante.

O ensaio *A memória violentada* trata do acervo do Museu Estácio de Lima, em Salvador, montado a partir do espólio de ataques policiais aos terreiros. O acervo afro-brasileiro daquele museu testemunha uma época em que o racismo era instrumentalizado por doutrinas científicas e o candomblé era condenado pelas ciências médicas e pela Igreja Católica, e era perseguido pelo Estado, através das leis e das operações policiais. O encobrimento das marcas da violência original e as classificações preconceituosas na montagem da coleção e da exposição atual endossam o triunfalismo da dominação e da conquista.

Nos dois textos inéditos, o primeiro e o segundo ensaio, o termo “afro-brasileiros” que se popularizou no país nos últimos anos é calibrado através de uma breve, porém indispensável, discussão sobre raça e mestiçagem e construção da nação. Antes de ser uma simples influência do debate racial e da luta do movimento negro estadunidense, a designação “afro-brasileiro”, conforme conjectura o autor, seria bem mais antiga e teria sido inicialmente utilizada para identificar os cultos de matriz africana no Brasil.

Desse modo, Ordep Serra recobra a potência política e religiosa do termo e argumenta que o campo religioso e sua forma de designação não podem ser compreendidos sem que seja levado em consideração o contexto das resistências contra o racismo. Para o autor, o plano das lutas contra o preconceito seria o quadro mais adequado de inteligibilidade do uso do termo “afro-brasileiro”.

Os ensaios *O encanto das folhas* e *A palavra e sua imagem* foram publicados no livro *Dois estudos afro-brasileiros*, em 1988, e exploram no curso da pesquisa antropológica as interfaces com a etnobotânica e com a linguística. O estudo sociolinguístico tem o mérito de levar a sério a “língua angola” perscrutando o sentido que seus interlocutores atribuem a ela. Ao empreender a análise da fala dos orixás e dos erês, o autor faz uma etnografia de

uma modalidade de fala não humana que se manifesta por sinais, deformações da língua portuguesa e cristalizações do idioma ioruba.

A parte intermediária do livro segue o curso de uma narrativa etnográfica. O antropólogo, que domina como poucos a arte de contar histórias, descobre em pequenos mal-entendidos e confusões um sentido mais profundo e íntimo da prática religiosa.

Depois de uma descrição criteriosa da umbanda candanga, num ensaio inteiramente dedicado a ela, é um encontro eventual com um filho de fé na saída do cinema que exibia o filme “O exorcista” que torna mais clara a distinção entre a umbanda branca e umbanda mista, por suas práticas concentradas no exorcismo, no caso da primeira, e na negociação com os espíritos, no caso da segunda variedade da umbanda.

Uma discreta reflexão sobre a experiência etnográfica é suscitada por outro encontro igualmente fortuito nos corredores da Universidade de Brasília. O curso inusitado de uma experiência mística – surpreendente, como o leitor poderá atestar - leva o etnógrafo a perceber outras nuances da agência dos orixás e do sistema da umbanda e também coloca em xeque o controle do etnógrafo sobre sua própria agência.

Ao final do livro, a produção etnográfica cede lugar para outro tipo de engajamento do trabalho antropológico: as ações do projeto MAMNBA de criação de áreas de proteção cultural e paisagística dos terreiros. O antropólogo é, então, impelido a agir como especialista no atendimento às demandas pelo tombamento de terreiros e proteção ao patrimônio afro-brasileiro junto ao Estado.

Os laudos, que antes figuravam como peças do pedido de tombamento, agora disponibilizados nessa publicação, reaparecem como peças da memória dos terreiros. No entanto, como assegura o ensaio que introduz os laudos, *Casa Branca, Monumento Negro*, todo o processo de patrimonialização pioneiro do terreiro Casa Branca do Engenho Velho não limitou a ser simplesmente um trabalho de perícia antropológica.

O terreiro da Casa Branca se patrimonializa para resistir à apropriação do setor imobiliário que já havia retalhado parte da Praça de Ogum. O processo de tombamento decorrente é descrito como uma intrincada batalha que, por fim, legou parâmetros para os subsequentes tombamentos de terreiros do Gantois, Bate-Folha e Bogum.

Até 1984, quando o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, terreiro Casa Branca, foi inscrito no livro de tomo do IPHAN, a ideia de patrimônio nacional não contemplava qualquer exemplar da cultura dos negros. O sentido de “monumento negro” precisou ser construído e respaldado por uma rede de aliados e apoiadores coligidos entre artistas, antropólogos e autoridades públicas nacionais e internacionais. O ensaio final explora os efeitos desse processo sobre o sentido de monumentalidade e sobre as categorias periciais impelidas a se transformar para acomodar o primeiro monumento negro.

Em alguns momentos dos ensaios, no início e no final do livro, a ênfase no contexto nacional e a tendência a justificar e revalorizar a cultura negra a partir de sua contribuição para a formação cultural do país, Ordep Serra descreve uma manobra que corre o risco de transformar as diferenças em ruídos de uma imagem sintética de identidade brasileira.

Em contraste com *Águas do rei* consagrado às articulações e variações entre as religiões de matriz africana a despeito dos arranjos nacionais e da influência da religião cató-

lica, essa nova publicação tende a sublinhar a relevância do contexto nacional e das políticas de Estado para pensar outro objeto de interesse: o racismo e a intolerância religiosa.

Se na publicação de 1995, a ênfase recaía sobre a partícula “afro” do conjunto “afro-brasileiro”, *Os olhos negros do Brasil* parece se inclinar na direção oposta, ressaltando o elemento “brasileiro”, os vários enfrentamentos em curso no país, nos quais o povo de santo precisa inventar novas estratégias de luta.

Temperado a uma boa dose de história das lutas, do pensamento e da beleza dos cultos afro-brasileiros, esse livro se apresenta, portanto, como um robusto baluarte no combate ao preconceito.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.

Caderno de imagens

Os tortuosos caminhos de Exu

Lucas Marques

Doutorando em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ

Salvador é uma cidade de esquinas, becos e vielas. Encruzilhadas. Morros, encostas e ladeiras. Territórios atravessados pela força-intensidade de Exu, o orixá do movimento. Foi por meio e através de um desses territórios, a Ladeira da Conceição da Praia, localizada no centro antigo da cidade, que conheci o ferreiro que, por meio da força de Ogum, dá forma e vida a essas e outras entidades através da materialização de suas energias (axé) em sublimes esculturas forjadas em ferro. Esse ferreiro, chamado José Adário dos Santos, trabalha há mais de 50 anos fabricando tais esculturas, chamadas *ferramentas de santo*, além de produzir outros materiais ligados ao universo religioso de matriz africana, como *agogôs*, *cadacorôs*, *idés* e *adjás*. Aos 69 anos de idade, José Adário é hoje considerado um grande ferreiro (ou “ferramenteiro-de-orixá”). Seu processo de aprendizagem técnica com os metais acompanhou sua aprendizagem com o próprio candomblé: iniciado na religião aos oito anos de idade, ele é também pai-de-santo (*babalorixá*), cuidando de seus orixás em uma casa localizada em um bairro periférico de Salvador. Mas foi Exu, por meio de uma de suas muitas faces, quem forneceu o apelido pelo qual ele ficou conhecido em sua profissão; José Adário tornou-se, assim, o Zé Diabo.

Conheci Zé Diabo em 2012 e, desde então, venho acompanhando suas andanças entre sua oficina e diversas casas de candomblé, seja fabricando e assentando ferramentas de santo, seja realizando ebós, oferendas ou participando de festas e rituais de feitura. Durante todo este tempo, Zé foi se tornando para mim algo mais do que um “informante” ou um “nativo”, mas, sobretudo, tornou-se um amigo e um mestre, seja no trabalho com o ferro, seja na arte do candomblé. De certo modo, o ensaio fotográfico que apresento aqui é uma parte deste caminho trilhado e, principalmente, um entrecruzamento (encontro, ou encruzilhada) dos diversos caminhos que nos atravessaram desde então¹.

Como Exu é o primeiro orixá do panteão dos deuses afro-brasileiros, onde e para quem se começam todos os *trabalhos* no candomblé, e também sempre a primeira (e mais frequente) ferramenta a ser feita na oficina de Zé Diabo, foi ele o orixá escolhido para compor a narrativa deste ensaio. Assim, a intenção é acompanhar, por meio de uma narrativa mais sensorial que explicativa, os tortuosos caminhos percorridos pelo ferro até ele se tornar uma ferramenta de Exu. Tais caminhos vão desde o “pedido” da entidade em materializar-se (por meio de sonhos, aparições ou jogos de búzios), passam pelo desenho de cada uma das ferramentas, pela preparação dos ferros e materiais, pela forja (principal etapa da fabricação das ferramentas), pela armação e soldagem até, após envernizadas, serem colocadas para secar – sempre, invariavelmente, viradas para o lado da rua. Todo esse processo é regido pelo orixá Ogum, o orixá ferreiro, senhor das guerras e das tecnologias.

1 A convivência mais intensa com Zé se deu em dois períodos de trabalho de campo, de pouco mais de um ano cada, períodos que resultaram tanto em minha monografia de graduação (Marques 2014), quanto em minha dissertação de mestrado (Marques 2016).

É ele quem possibilita o *caminho* para que haja um diálogo improvisativo entre o ferreiro, os materiais e as energias que povoam a oficina, com as quais Zé deve trabalhar.

O trabalho de Zé Diabo em sua oficina, portanto, é o de modular e canalizar essas distintas energias, fazendo com que – por meio da interação com os gestos, o ambiente e os diversos elementos que o povoam – os ferros possam se transformar em ferramentas *trabalhadas* por alguém com a “*mão de axé*”, ou seja, que eles sejam carregados com o que ele chama de *jabá de Ogum*, o trabalho deste orixá. Assim, Zé se comporta como um verdadeiro maestro nesta orquestra arranjada de ritmos, cadências, atividades, movimentos e energias distintas, improvisando e acionando movimentos no decorrer da atividade produtiva, seguindo, assim, os caminhos da própria força-intensidade inscrita nos metais. Como escutei de diversas pessoas durante o campo, a ferramenta, ao sair da oficina e ir para um terreiro (onde passará por outras *feituras* e *caminhos*), já sai dali mais “viva”, com mais *axé*. É a este processo de “dar vida” que busco evocar neste ensaio.

Com a intenção de adentrar no universo sensorial e estético da oficina e percorrer as linhas de movimento e interação acionadas durante a ferramentaria de orixás, busquei, neste ensaio fotográfico, deslocar a imagem de modo a não privilegiarem somente um suposto sujeito (o ferreiro) nem tampouco focar somente nos “objetos” (ferros); mas, sem distinguir a priori os diversos pontos de ação, minha intenção aqui é evidenciar os processos. Partindo desta visão processual, busco o modo como, no decorrer do processo técnico, deuses, coisas e pessoas dialogam entre si, constituindo-se enquanto tal e constituindo o próprio ambiente, num engajamento mútuo e improvisativo entre o humano, os deuses, o meio e a matéria; onde o fazer torna-se o elemento central de todo o diálogo. Nesse sentido, a fotografia foi tomada aqui enquanto um modo de relação, uma forma de aprendizagem e de exploração dos movimentos e ações técnicas presentes no universo da oficina de Zé Diabo. Ao evocar processos mais do que produtos, a fotografia, assim, poderia ser pensada – para parafrasearmos uma expressão cunhada por Jean Rouch para o cinema etnográfico – como uma espécie de “foto-transe”, na medida em que ela não busca apenas “registrar” técnicas, mas transformar o modo de relação entre minha percepção e as ações de Zé Diabo. A fotografia, assim, poderia ser pensada também enquanto um cruzamento desses caminhos.

Por fim – ou melhor, para começar – cabe voltarmos a Exu, o orixá da encruzilhada, da multiplicidade. Se toda ferramenta de Exu é única, cada exu é, em si, uma multidão; pois comporta em suas formas e forças as suas múltiplas variações existenciais. Exu conecta diferentes enquanto diferentes. Não há sínteses possíveis para Exu; para ele, só há totalidades ao lado. Ao apresentar Exu e uma parte de seus variados e tortuosos caminhos, minha intenção é que este ensaio possa, também, ser tomado por essas multiplicidades. Pois se a narrativa é construída de modo a tornar inteligível um caminho, cabe alertar ao leitor que esse caminho é, em si, um caminho sinuoso, composto do cruzamento dos mais variados caminhos: meu, de Zé Diabo, da oficina, dos ferros e das diversas entidades que nos atravessaram neste processo. Resta somente agradecer a Zé Diabo (e às forças que o povoam) por terem possibilitado estes encontros.

Referências

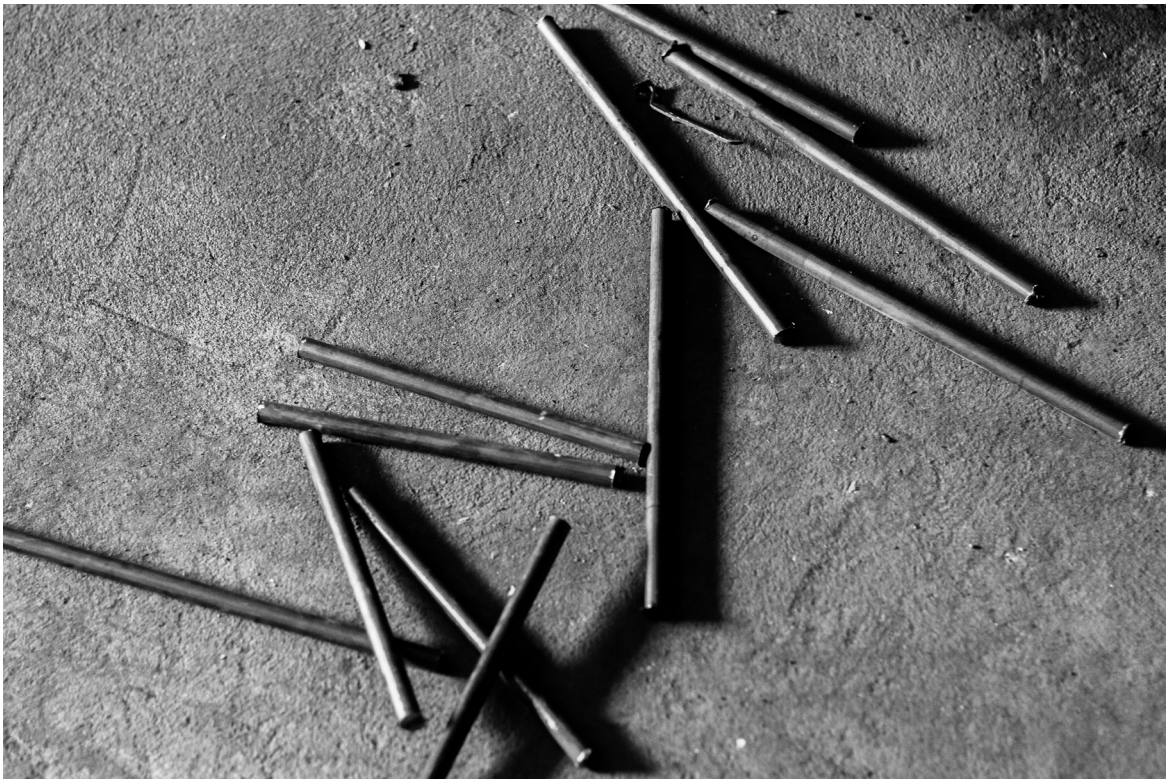
- MARQUES, Lucas. 2014. *Forjando Orixás: técnicas e objetos na ferramentaria de santo da Bahia*. Monografia de graduação. DAN, Universidade de Brasília.
- MARQUES, Lucas. 2016. *Caminhos e Feituras: seguindo ferramentas de santo em um candomblé da Bahia*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.













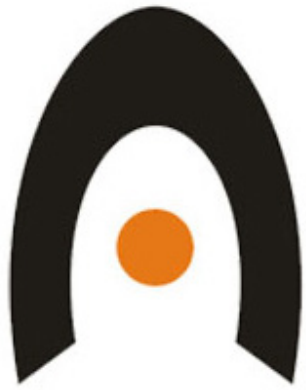






Nominata de Pareceristas do Dossiê

Miriam Hartung (UFSC)
Scott Head (UFSC)
Valéria Macedo (Unifesp)
Uirá Garcia (Unifesp)
José Guilherme Magnani (USP)
Ana Cláudia Cruz da Silva (UFF)
Suzane de Alencar Vieira (UFG)
Deborah Lima (UFMG)
Marina Vanzolini Figueiredo (USP)
Ana Maria Rabelo Gomes (UFMG)
Vânia Zikán Cardoso (UFSC)
Hippolyte Brice Sogbossi (UFS)
Nicole Soares Pinto (UFES)
Sylvia Caiuby Novaes (USP)



antropologia **social**
programa de **pós-graduação**

