



PPGAS - UFSCar



Caipora e outros conflitos ontológicos

Mauro W. Barbosa de Almeida

Amiy: os Xikrin, os Marimbondos e os Outros

Paride Bolletin

Migrações históricas e cosmologia Guarani

Juracilda Veiga

Considerações sobre política e parentesco entre os Botocudos (Borún) do século XIX

Izabel Missagia de Mattos

La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami

Resenha de José Antonio Kelly Luciani

Ao sabor das águas acreanas

Fotoetnografia de uma oficina de formação
Vídeo nas Aldeias - Realizadores Ashaninka
Adriana Fernanda Busso

Editores

Clarissa Martins Lima
Felipe Ferreira Vander Velden

Comissão editorial

Amanda Danaga (discente), Amanda Marqui (discente), Anna Catarina Morawska Vianna (docente), Bruna Potechí (discente), Carlos Eduardo Costa (discente), Clarice Cohn (docente), Débora Vallilo Siqueira (discente), Edgar Teodoro da Cunha (docente), Edmundo Antonio Peggion (docente), Geraldo Andrello (docente), Gil Vicente Lourenção (discente), Igor José de Renó Machado (docente), Jorge Luiz Mattar Villela (docente), Lécya Sartori (discente), Lígia Rodrigues de Almeida (discente), Luiz Henrique de Toledo (docente), Marcos Lanna (docente), Marina Denise Cardoso (docente), Paulo José Santilli (docente), Piero de Camargo Leirner (docente), Rainer Brito (discente), Sara Regina Munhoz (discente)

Conselho editorial

Ana Claudia Marques (USP), Celso Castro (FGV), Christine de Alencar Chaves (UNB), Cynthia Andersen Sarti (UNIFESP), Débora Morato Pinto (UFSCar), Edward MacRae (UFBA), Fernando Rabossi (IFCS/UFRJ), Fraya Fehse (USP), Gabriel de Santis Feltran (UFSCar), Guilherme José da Silva e Sá (UNB), João Biehl (Princeton University), João Valentin Wawzyniak (in memoriam UEL), Marco Antonio T. Gonçalves (UFRJ), Maria Catarina C. Zanini (UFMS), Mariza Gomes e Souza Peirano (UNB), Olívia Cunha (Museu Nacional), Pedro Peixoto Ferreira (UNICAMP), Rebecca Empson (University College London), Rose Satiko G. Hikiji (USP), Simoni Lahud Guedes (UFF)

Nominata de assessores ad hoc

Carmen Lúcia Rodrigues, Martina Ahlert, Pedro Augusto Lolli

Universidade Federal de São Carlos

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

Centro de Educação e Ciências Humanas

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

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

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

Projeto gráfico e editoração

Messias Basques

Correspondência Editorial

rau.ppgas@gmail.com
<https://sites.google.com/site/raufscar/>

Capa e Ilustrações

Adriana Fernanda Busso
© Todos os direitos reservados

R@U

Revista de Antropologia da UFSCar
Volume 5, Número 1 | ISSN: 2175-4705

SUMÁRIO

Artigos

- 7 **Caipora e outros conflitos ontológicos**
Mauro W. Barbosa de Almeida
- 30 **Amiy: os Xikrin, os Marimbondos e os Outros**
Paride Bolletin
- 49 **Migrações históricas e cosmologia Guarani**
Juracilda Veiga
- 82 **Considerações sobre política e parentesco entre os Botocudos (Borún) do século XIX:
Uma interpretação da articulação de uma rede social e simbólica**
Izabel Missagia de Mattos
- 98 **Constituindo carreira e coleções etnográficas**
Christiano Key Tambascia
- 118 **Dom, parceria e poética do conflito no cururu de São Paulo**
Elisângela de Jesus Santos
- 139 **O IPHAN e a expansão da concepção de patrimônio cultural
e reconhecimento da memória étnica**
Sheiva Sorensen
- 160 **Programa de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos e a questão indígena:
Desafios e perspectivas**
Camila Iumatti Freitas

Resenhas

- 172 **KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami***
José Antonio Kelly Luciani
- 188 **MELLO, M. M. *Reminiscências dos quilombos: territórios da memória em uma comunidade negra rural***
Flávia Carolina da Costa
- 192 **CAFFÉ, Carolina & HIKIJI, Rose S. G. *Lá do Leste: uma etnografia audiovisual compartilhada***
Rafael Acácio de Freitas
- 198 **STROEKEN, Koen (org.). *War, Technology, Anthropology***
André Vidal Viola

Ao sabor das águas acreanas

- 204 **Fotoetnografia de uma oficina de formação, por Adriana Fernanda Busso**
Vídeo nas Aldeias - Realizadores Ashaninka

Nota Editorial

A partir deste número, a R@U deixa de ser a Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar e passa a ser, oficialmente, R@U – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar. A mudança no nome reflete uma alteração no formato de gestão do periódico, que demarca uma experiência certamente pioneira em uma revista de um programa de pós-graduação em Antropologia no Brasil. R@U, de agora em diante, passa, em todas as suas fases de edição – desde o recebimento dos artigos até a efetiva publicação do número – a ser elaborada e gerenciada conjuntamente por docentes e discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos. Esperamos, desta forma, poder aprimorar o bom trabalho que reconhecidamente vinha sendo feito pela revista.

Os Editores



Caipora e outros conflitos ontológicos¹

Mauro W. Barbosa de Almeida

Doutor em Antropologia Social, Cambridge University
Professor da Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP

Gostaria, antes de mais nada, de agradecer o honroso convite para essa visita à Universidade Federal de São Carlos. Esperava um debate em torno da antropologia política e da antropologia econômica ou, para abranger as duas matérias com um só golpe, sobre a economia política vista do ângulo da antropologia. Mas aqui há uma escolha a fazer. De um lado, há a economia política que trata da distribuição e da circulação, ponto de vista adotado por Marcel Mauss (1974[1923]) com sua teoria da dádiva, e prolongado por uma vasta literatura que interroga o sentido da dádiva e sobre a qual Jorge Vilela (2001) e Marcos Lanna (2000) deram contribuições significativas, embora divergentes, e cujos desdobramentos são exemplificados pela fenomenologia do valor de Nancy Munn (1986), para quem valor é a extensão espaço-temporal do poder de alguém sobre outrem. De outro lado, há o ponto de vista que enfatiza não a circulação, mas sim a produção, a saber, a produção de coisas e de pessoas por meio de coisas e de pessoas, perspectiva para a qual Gregory chamou a atenção, influenciado pela leitura de Marx a partir de Sraffa (Sraffa, 1960; Gregory, 1982). E cabe aqui lembrar a importância do fato de que, sob esse ângulo, *coisas e pessoas* passam a ser vistas como pressupostos da economia – antes mesmo de serem produzidas por ela. Essa perspectiva está presente, por exemplo, na reinterpretação da dádiva melanésia feita por Annette Weiner (1992), que se pergunta quem produz coisas, antes mesmo que essas coisas entrem em circulação como dádivas.²

Decidi trazer reflexões ainda informes sobre uma economia política da natureza e de entes não-naturais. Essas considerações dão continuidade a uma crítica em andamento ao relativismo

¹ Esse é a versão revisada de palestra de título homônimo, no Departamento de Antropologia da Universidade Federal de São Carlos, em 7 de novembro de 2007, a convite de Marcos Lanna e de Jorge Luiz Mattar Vilela, com acréscimos feitos para a apresentação no mesmo ano no Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná, a convite de Edilene Coffacci de Lima. Esta publicação com revisão e acréscimo de notas deve-se ao convite de Geraldo Andreollo. Agradeço a Messias Basques pela revisão do texto e pela elaboração da bibliografia.

² Ver também Giannotti (1966) e Giannotti (1983).

antropológico. Parte dessa crítica consiste no reconhecimento do conflito entre ontologias, bem como das áreas de acordo entre elas. Mas por que é que uma conversa sobre a economia política nos trópicos traz consigo a palavra *ontologia* em seu próprio título? Esta é a primeira pergunta.

Marx afirmou que o peixe que se encontra na água antes de ser pescado é um meio de produção. Percebeu, contudo, que havia algo estranho nessa afirmação, acrescentando:

Parece paradoxal, por exemplo, chamar o peixe que ainda não foi pescado de meio de produção para a pesca. Mas até hoje ninguém descobriu a arte de apanhar peixes em águas onde eles não se encontrem.³

Analogamente, poderíamos dizer que nenhum caçador consegue matar a presa numa mata *onde ela não exista*. Pretendo argumentar que essa afirmação se aplica tanto à existência pressuposta – que tomo aqui como equivalente à preexistência suposta – de peixes no rio, de *Caipora* pelo caçador caboclo, e da *carrying capacity* por parte do técnico em manejo da vida selvagem. Toda economia política pressupõe a *existência de entes*. Esses são pressupostos ontológicos, e constituem matéria de uma economia ontológica.

Pode-se argumentar uma diferença entre pressupor (a preexistência) e o encontro de fato com o peixe encoberto na água.⁴ E se isso fosse tudo, de fato estaríamos apenas corroborando a visão recebida do neopositivismo.

Mas as coisas não se passam dessa maneira simples. A medição dos existentes (e.g. pirarucus no lago) pelo encontro fenomênico de pescadores apoiados na sua experiência anterior, e a previsão dos modelos demográficos sob hipóteses de parâmetros projetados para o futuro (e.g. taxa de natalidade e taxa de mortalidade) não apoia uma fronteira bem demarcada entre *teoria* e *fato*. Essa questão não é nova (Lima e Peralta, 2013). Já na primeira metade do século XX foi enterrado sonho neopositivista de que seria possível *corroborar* uma teoria (aqui um modelo apoiado na teoria) por meio de *uma observação* fatural. Esse sepultamento deve-se ao artigo intitulado “Dogmas do empirismo” (Quine, 1960), embora os argumentos tivessem sido apresentados bem antes por Duhem (2007[1906]) e Meyerson (1921 e 2011[1931]). A moral: pressupostos ontológicos são indispensáveis e

³ “Es scheint paradox, z.B. den Fisch, der noch nicht gefangen ist, ein Produktionsmittel für den Fischfang zu nennen. Bisher ist aber noch nicht die Kunst erfunden, Fische in Gewässern zu fangen, in denen sie sich nicht vorfinden” (Karl Marx, *Das Kapital*, buch I, Capitulo 5, nota 6, 1962).

⁴ Sistemas de manejo de pesca do pirarucu em lagos amazônicos apoiam-se na relação entre a *população animal* (uma quantidade suposta de peixes em estágio adulto) que será *medida* por observadores-contadores locais (a partir de índices da existência), a partir da qual se infere, por uma cadeia teórico-empírica, a *quantidade “sustentável” de extração*. Nesse exemplo, *encontros* fenomenológicos de pescadores com a água habitada por peixes articulam-se com *modelos* ou teorias demográfico-econômicos – como se os primeiros fossem a base empírica que fundamenta as políticas indicadas pela teoria.

não podem ser separados da observação empírica. Segue-se daí que uma teoria – um modelo – não é refutável de maneira simples por um experimento (cf. Kuhn, 1962).

Consideremos a seguinte afirmação: ontologias são o acervo de *pressupostos sobre o que existe*. *Encontros* com o que existe pertencem ao âmbito pragmático. Ontologias e encontros pragmáticos não são, contudo, separáveis. Pode-se ver isso já a partir da seguinte consideração: pressupostos ontológicos dão *sentido*, ou permitem interpretar, encontros pragmáticos, mas *vão além* de qualquer encontro particular, seja qual for seu número.⁵

O encontro com o peixe na água (respectivamente, o encontro com o vegetal silvestre, e com o *outro* humano) e os pressupostos ontológicos que cercam esse encontro não são separáveis como supuseram os positivistas lógicos, a relação entre *pragmata*, as ‘coisas’ da experiência imediata, e o mundo que as envolvem e cuja existência elas confirmam, é instável. Pois nesses encontros, que chamamos também de eventos pragmáticos, “tudo se passa como se” o mundo existisse de fato conforme a ontologia em questão, mas há sempre um resíduo maior ou menor que pode levar a transformações dos pressupostos ontológicos.

Esses pressupostos ontológicos não chamam a atenção; assim como os postulados em que repousa a geometria, são tomados como *dados* – até que percebamos que é possível tomar *outros* postulados como dados. No caso da economia, não pensamos nesses postulados que parecem óbvios. Ou porque, como dizia Marx, são fetiches. Dinheiro e mercadorias são sempre mais do que aquilo que vejo e pego na mão, porque têm *valor*. Uma das maneiras de construir uma ontologia de mercadorias é pensar nelas como um universo de mercadorias produzidas por meio de mercadorias, incluindo-se entre mercadorias “trabalho” e “coisas produzidas com trabalho” (Sraffa, 1960). Mas essa ontologia leva a dois casos-limite. Um deles é o de mercadorias que não são produzidas com outras mercadorias – a extração de valor *ex-nihilo*, um vazio econômico onde estão *os recursos naturais* (“parece paradoxal chamar o peixe que ainda não foi pescado de meio de produção”). Com efeito, trata-se de pressupor entes que estão aquém da ontologia de coisas-produzidas (por meio de coisas e de trabalho), e que pertencem ao domínio de entes não-produzidos. O outro caso-limite é o de objetos que estão *além* das coisas-produzidas, que consistem em entes que se pressupõe *virão a ser* – o domínio de mercados futuros que possuem, contudo, realidade no presente.

A teoria econômica da produção de mercadorias por meio de mercadorias e de trabalho parecia reduzir-se a um universo homogêneo formado por valores-trabalho, uma coleção de objetos

⁵ Pressupostos ontológicos ou metafísicos não são elimináveis por experimentos (se o fossem, poderíamos reduzir *toda* verdade a verdade parcial ou “verdade pragmática” no sentido definido abaixo). O surubim efetivamente capturado sob os paus no remanso corrobora não apenas a existência daquele peixe particular, mas de todos os demais entes que, como uma população, foram antecipados pela ontologia em questão. Esse conjunto inclui a mãe-dos-peixes e aldeias subaquáticas onde habitam caboclinhos; talvez inclua plâncton, microrganismos e cadeias tróficas.

constituídos por uma única *substância-trabalho*.⁶ Mas vemos que *atrás* dessa ontologia há o resíduo de um universo de entes naturais não-produzidos, e para *além* dessa há outro resíduo de entes sobrenaturais também não-produzidos. A *natureza* é a esfera dos entes não-produzidos, e que é contudo o arsenal de onde uma série ilimitada de *pressupostos* do trabalho são retirados, assim como mercados financeiros são o espaço supralunar em que habitam entes nem produzidos pelo trabalho, nem produzidos pela natureza, vivendo uma existência precária de espíritos que desaparecem tão rapidamente quanto se multiplicaram. Ontologias proliferam assim como domínios pragmáticos.⁷

O que é uma ontologia? A palavra reentrou no vocabulário filosófico na primeira metade do século XX, depois de ter sido abandonada pela transformação filosófica do século XVIII que seu autor, Immanuel Kant, chamou de “revolução copernicana”, mas que, curiosamente, ao contrário da revolução de Copérnico que tirou o observador do centro do mundo, consistiu em fazer girar o mundo em torno do sujeito. A virada ontológica volta a fazer o sujeito girar em redor do mundo; como a virada fenomenológica que ocorre em paralelo a ela, prega a volta às coisas. A palavra e o ponto de vista foram reintroduzidas quase ao mesmo tempo dos dois lados do Atlântico, pela fenomenologia de Husserl na Europa, e pelo pós-positivismo de Quine nas Américas, sem esquecer a retomada da “concepção clássica da verdade” na teoria semântica de Alfred Tarski (1991).

Quine começa um célebre artigo com a pergunta: “O que existe?”. E responde famosamente: “Tudo” (Quine, 1953[1948]). Uma vez fez a pergunta a um filósofo que respondeu apontando com o dedo para a mão: “Isso”. Penso que essas duas respostas correspondem respectivamente ao peso ontológico e ao peso pragmático da ideia de existência. Tudo, para Quine, é o que pode tomar o lugar de uma variável em uma proposição; é o domínio de um quantificador. Eis exemplos de proposições quantificadas: “Toda coisa é extensa”, “Nem tudo é perfeito”, “Tudo que é vivo, se move”, “Todo conjunto é finito”. Numa ontologia em que Deus existe, a proposição “nem tudo é perfeito” é falsa, porque Deus tem o atributo da perfeição, e naquela ontologia em que anjos e ideias *existem*, nem toda coisa é extensa porque anjos e ideias são desprovidos de extensão (na verdade, há dúvida sobre esse ponto,

⁶ Entre coisas produzidas e coisas não-produzidas parece reinar uma diferença sobre a qual chamou a atenção Giambattista Vico. Ele identificou primeiro o “verum” e o “factum” tomando como modelo a matemática dos antigos: “a ciência é conhecer o modo em que uma coisa é feita” (Vico, 2008[1710], p.195 ss.). E incluiu mais tarde a história no domínio daquilo que pode ser conhecido porque constitui-se, como a matemática, de objetos feitos pelos homens (“questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini”, Vico, 1977[1730], p.232).

⁷ Lúckacs (2010[1984]) buscou, inspirado no projeto de Hartmann, aninhar essas esferas em uma hierarquia ontológica. José Arthur Giannotti buscou os fundamentos de uma ontologia baseado no trabalho numa leitura hegeliana de Marx (Giannotti, 1966 e 1983). Esses são exemplos de projetos de unificação ou de ordenação ontológica aos quais se opõe o anarquismo ontológico.

como sabemos pela querela em torno de quantos anjos cabem na cabeça de um alfinete).⁸ Em livros de teoria dos números do século XXI credita-se a Euclides o mérito de ter demonstrado que “existem infinitos números primos”, mas o que Euclides demonstrou maravilhosamente há mais de dois milênios foi que, “*para toda lista dada de números primos, há um número primo que não está na lista*”. E essa afirmação é perfeitamente compatível com a ontologia antiga na qual *não existem infinitos*.

Somos tentados a adotar ontologias minimalistas em que o que existe é apenas “isso” para que meu dedo aponte, sendo o resto construções da linguagem.⁹ Quine convidou o leitor a imaginar um linguista-etnógrafo em terra estranha aprendendo a língua. O linguista vê um coelho passar enquanto o nativo diz ‘Gavagai’. Depois que a situação se repete várias vezes, o etnógrafo pesquisador anota “coelho” como tradução de “gavagai” no seu caderninho.¹⁰ Quine pergunta, contudo: “*Quem sabe se os objetos aos quais esse termo se aplica não sejam sequer coelhos, mas meros estágios de coelhos, ou sucintos segmentos temporais de coelhos*”, ou ainda “*partes de coelhos?*” Pois, diz ele: “*Quando o linguista pula da semelhança de significados estimulatórios [a classe de estímulos aos quais o nativo reage dizendo “gavagai”] para a conclusão de que um gavagai é um coelho enquanto um todo durável, ele está pressupondo que o nativo é suficientemente parecido conosco para ter um termo geral sucinto para coelhos, mas não um termo geral sucinto para estágios ou partes de coelho*”.¹¹ Quine conclui que toda tradução é indeterminada, e que a relatividade ontológica é inescapável. Não há como eliminar a relatividade ontológica com o simples apontar de um dedo, assim como não é possível eliminar a

⁸ Até a segunda metade do século XIX considerou-se evidentemente verdadeira a afirmação de que *o todo é maior do que as partes*, e isso excluía a possibilidade de que *conjuntos infinitos* existissem. O matemático alemão Richard Dedekind pensou poder provar a existência de conjuntos infinitos. Considere as seguintes afirmações: *Eu penso* é um pensamento. Chamemos esse pensamento de s_0 . Dado um pensamento qualquer s_n *existe um novo pensamento* s_{n+1} que *consiste no pensamento sobre* s_n . Dedekind concluiu que esse era um exemplo da *existência* de um conjunto de entes (pensamentos) que tem a propriedade de que nele *uma parte é igual ao todo*. Pois conforme mostrou Descartes, *Ego* existe (é o objeto do pensamento s_0). E a totalidade de objetos, começando com *Ego*, pode ser posta em correspondência numérica com a totalidade de pensamentos começando com s_0 . Mas o segundo conjunto é uma parte do primeiro (Dedekind, 1963[1888]). No começo do século XX tornou-se claro que Dedekind estava usando um *axioma* de existência, a saber: a *totalidade* de objetos s_0, s_1, \dots *existe*.

⁹ As *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein começam com essa sugestão (Wittgenstein, 2012).

¹⁰ A bibliografia de *Word and Object* inclui Malinowski, Firth, Lévy-Bruhl, Lienhardt, Sapir, Whorf e Evans-Pritchard, e Quine agradece a Raymond Firth a observação de que “gavagai” poderia depender da “position for shooting” (Quine, 1960, p.39, nota 3; p. 30). Isso justifica a menção a um “etnógrafo” e não a um “linguista”, que de resto não eram nos EUA funções estanques.

¹¹ Quine (1960, p. 29, 32, 51-52); Quine (1969, p.30-32).

relatividade ontológica na matemática usando linguagens formais.¹² Ontologias múltiplas convivem e podem ser incompatíveis entre si (Da Costa, 1997; Da Costa e French, 2003).¹³ Cuidado: anarquismo ontológico, que é uma consequência possível do relativismo ontológico, não implica ausência de critérios parciais de verdade.¹⁴

Supor a existência de peixes na água constitui um compromisso ontológico, onde a palavra “compromisso” equivale a “pressuposto”. No fim das contas, talvez apenas em um pesque-pague ou em um lago, e ainda assim apenas como um ato de fé no futuro baseado no passado, é possível assegurar que um cardume exista neste exato momento antes de pescá-lo, e menos ainda no próximo ano e nos anos seguintes.¹⁵ Essa fé é o pressuposto de todo “plano de manejo sustentável”. Talvez as águas sejam profundas e pouco conhecidas em sua dinâmica ecológica, talvez estejam sendo afetadas pela poluição ou por efeitos inesperados da própria pesca; talvez os peixes se vinguem dos

¹² O problema inicial de Quine era o chamado teorema de Skolem-Lowenheim. Esse teorema diz que qualquer teoria formal que seja verdadeira em *uma ontologia que contenha todos os números reais* também é verdadeira em *uma ontologia que contenha apenas números inteiros*. O problema está em que para os matemáticos modernos que habitam o paraíso dos conjuntos *infinitos* o conjunto dos números reais (inteiros, frações, raiz quadrada de 2, π e assim por diante) é incomensurável com o conjunto dos números inteiros. Skolem e Lowenheim demonstraram, contudo, que qualquer afirmação formalizada sobre números reais pode ser interpretada como uma afirmação sobre números inteiros – não é possível determinar qual é a ontologia certa em sentido absoluto. Quine invoca ainda como exemplos termos de parentesco como “brother”, “male sibling”, “mother’s father” ou “bachelor”: aqui, a tese de indeterminação ontológica prefigura argumentos de David Schneider contra a ontologia genealogista na antropologia (Quine, 1960, p. 46). Curiosidade: Quine e Radcliffe-Brown ensinaram na Escola Livre de Sociologia e Política em 1942 e 1944, respectivamente.

¹³ O relativismo ontológico (aqui no sentido de Quine, 1960) é compatível com a existência de *verdades parciais* ou *verdades pragmáticas* (Da Costa e French, 2003; Da Costa, 1993, 1994 e 1997) em um ambiente de ontologias múltiplas e contraditórias entre si (Almeida, 1999). Utilizei essa noção ao me referir a “concordância pragmática”, que tem, portanto, o sentido de concordância sobre a *verdade pragmática*, ou *verdade parcial* (cf. Da Costa e French; 2003; Krause; 2009). Verdade pragmática não elimina a ambigüidade ontológica. No exemplo de “gavagai”, etnógrafo e nativo concordam em todas as situações encontradas durante sua convivência (etnógrafo usa “coelho” quando o nativo usa “gavagai” nos mesmos *encontros pragmáticos* com o mundo), mas essa concordância (no sentido pragmático) deixa a ontologia indeterminada.

¹⁴ Refiro-me aqui à noção de concordância pragmática (Almeida, 1999 e 2003). A noção de verdade pragmática refere-se à definição dada por Charles Peirce (Peirce, 1932 e 1934; cf. Peirce, 1934, p.258). Na formulação de Peirce, o objeto de uma proposição ou é um índice (e.g. o dedo que aponta para isso; ou “um nome próprio, um pronome pessoal ou um pronome demonstrativo”), ou “deve ser um preceito/receita, ou símbolo”, que “descreve ao Intérprete o que deve ser feito para obter um Índice de um indivíduo” do qual a proposição afirma algo (Peirce, 1932, p.189). Essa noção levou, contudo, a malentendidos, sendo confundida com “acordos práticos visando fins utilitários”, e com a ideia de “working misunderstanding” (Bohannon e Curtin, 1995). Creio que o uso que Sahlins (1981) faz de “working misunderstanding” aproxima-se do meu (agradeço a Manuela Carneiro da Cunha por essa indicação). Não foi uma escolha terminologicamente feliz.

¹⁵ O filósofo Hume destruiu ainda no século XVIII a ilusão de que a indução é racionalmente justificável. Para Hume, o que justifica a noção de *probabilidade* é o que justifica o comportamento do meu gato que corre à porta quando ouve o ruído do portão da garagem: a crença subjetiva de que *o futuro será como o passado*, formada pela *conexão de eventos* ocorridos no tempo pretérito (Da Costa, 1993).

predadores deixando de seguir o trajeto reprodutivo anual, talvez os entes encantados do fundo interfiram nos planos dos humanos.¹⁶ Ontologias de pescadores amazônicos reconhecem no mundo subaquático populações apenas ocasionalmente acessíveis aos sentidos, como em encontros de crianças com caboclinhos ou com encantos do fundo, ao mesmo tempo em que esses mesmos pescadores participam de experimentos de “manejo sustentável” que pressupõem a contabilidade exaustiva de “tudo que existe” sob a água. E talvez matem botos, cuja existência humano-metafísica é reconhecida por eles, para usá-los como isca para peixes que o mercado urbano valoriza.¹⁷

A certeza na existência futura do peixe que será pescado é parte integrante de ontologias naturalistas.¹⁸ O que é menos percebido é que teorias “empíricas” que buscam prever a “coleta sustentável” apoiam-se em modelos, isto é, uma rede de suposições existenciais e de relações causais tão pouco perceptíveis como os encantados do fundo e suas interações com o mundo da superfície. Há um círculo, que nem sempre se fecha, entre o pressuposto de existência (um pressuposto de que haja coisas lá), pois sem isso não há como apanhá-las, e efetivamente encontrar os efeitos dessas usando os instrumentos de que dispomos.

Não estamos tratando de religião, e sim de tecnologias e de ciências, argumentando que ontologias estão em toda parte. Falamos do ato de pescar, remetendo assim ao domínio pragmático das técnicas. A atividade do pescador consiste em reconhecer indícios – a água calma que é perturbada por uma trilha quase imperceptível na superfície, a presença de paus que indicam uma tronqueira subterrânea – e em usar técnicas e instrumentos, como canoa, tarrafa, arpão, um corpo que mergulha sob paus nas águas barrentas. Já que não basta que haja peixes pressupostos – é preciso, com efeito, apanhá-los –, cada ato de captura passa agora a operar como uma corroboração pragmática da ontologia.¹⁹

¹⁶ Sobre protestos de peixes contra o “manejo sustentável” ver Martini (2008); cf. também Cabalzar (2010).

¹⁷ Que botos sejam reconhecidos como entes humanos-encantados não impede que sejam mortos com crueldade (comunicações de Veronica Iriarte e de Sannie Brum, 10o Simpósio sobre Conservação e Manejo Participativo na Amazônia, Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá, Tefé, 2013), da mesma maneira que o reconhecimento de que animais da mata tenham todas as qualidades de humanos não impede que humanos façam guerra de morte contra esses entes não-cristãos assim como contra “índios brabos” (Dias, 2004; Postigo, 2010).

¹⁸ Acho difícil encaixar a presente argumentação na classificação de ontologias proposta por Philippe Descola (2005), embora na reformulação proposta por Sahlins (2013) estejamos no domínio ampliado de “animismos” no qual incluo, contudo, a atribuição de agência inteligente a computadores e a capacidade de corvos para atribuir mentes a outros animais.

¹⁹ A razão mais profunda pela qual pressupostos ontológicos não são testáveis é que uma ontologia aponta, como diz Quine, para *tudo*, ao passo que encontros pragmáticos apontam, no máximo, para *algo*. No fundo, o que está em jogo é o desafio que Hume colocou para todo projeto de conhecimento: nenhuma experiência finita pode nos dar certeza racional sobre infinitas experiências possíveis (Hume, 1888, p.88ss.).

Alto Juruá

A continuidade de uma *mina de pedra* no rio Juruá-Mirim, na zona de transição entre o sudoeste amazônico e os contrafortes andinos, depende do crescimento diuturno e lento das pedras como seres vivos. Esse pressuposto é invocado para a duração de veios de minério no altiplano boliviano, conforme June Nash (1979).²⁰ Essa duração depende da existência, não só da mina-instrumento construída pelos humanos, e do veio pragmaticamente localizado, mas também da mãe-da-terra que é preciso encontrar em situações rituais.

Caipora é um pressuposto para a continuidade dos animais na mata, para sua regeneração e sua cura quando malferidos e ele – ou ela, já que seu status de gênero é ambíguo –, só pode ser *encontrado* em situações especiais, sendo conhecido, em geral, por indícios diversos.

O primeiro passo da minha argumentação, que procura justificar o título, consiste em afirmar as seguintes teses:

1. *Não há economia política da produção (ou da predação) sem uma ontologia correspondente.*
2. *A cada ontologia correspondem cânones pragmáticos e cânones da razão.*
3. *Há conflito entre ontologias.*

E meu plano – embora não esteja concluído nesta apresentação –, será usar o tempo que resta para falar do *Caipora* e de outros entes em situação de conflito, deixando de lado o segundo item acima.²¹

Panema é um conceito de amplíssima circulação na Amazônia, assim como *Caipora*.² Enquanto *Caipora* designa primariamente um ente, *panema* designa uma relação entre entes. *Panema* é um conceito muito geral, como o conceito de gravidade.²³ Pode ser descrito como um estado do

²⁰ Mais recentemente, por exemplo, Lincoleo (2012).

²¹ Ver Almeida (2003, p.15).

²² Galvão (1976, p. 82). Ver, sobre *panema*, entre outros autores, além de Galvão (1976), Da Matta (1973), Maués (1990), Chevalier (1982) e Postigo (2003).

²³ “For it’s well known, that Bodies act one upon another by the Attractions of Gravity, Magnetism, and Electricity... How these Attractions may be performed, I do not here consider.(...) I use that Word here to signify only in general any Force by which Bodies tend towards one another, whatsoever by the Cause.” (Newton, *Opticks*, 1952 (1669), p. 376). A ontologia newtoniana pressupõe forças que têm a propriedade de agir instantaneamente a distâncias quaisquer. Esses entes inexistem na ontologia da relatividade geral. Contudo, observadores (ontologicamente) newtonianos e observadores (ontologicamente) einsteinianos concordarão (pragmaticamente) em experimentos na escala terrestre, embora discordando sobre resultados experimentais na escala cosmológica. Há quem pense refutar a tese da indeterminação ontológica dizendo: “— Pule do segundo andar se você não acredita na lei da gravidade!” Eis uma velha resposta: minha gata tampouco pula da janela e tenho dúvidas de que ela acredite na força de gravidade (cf. Hume, 1888, p.176, para o mesmo argumento aplicado a cães).

corpo do caçador ou de agentes predadores, ou de instrumentos de predação.²⁴ Transmite-se pelo contato *inadequado* do caçador ou de pessoas na cadeia predatória com partes da presa como ossos, sangue, cabelos, gordura e carne, ou com caminhos trilhados por ela, ou ainda com cães e espingardas usados como instrumentos de predação.²⁵ Mas a ação de *panema* distingue-se por duas características. Ao contrário da gravidade, *panema* conecta o ente, do domínio da natureza, ao tema moral do *insulto*. O *insulto* é quebra de etiqueta no trato com o corpo do animal – tão cioso do destino de seu corpo quanto os guerreiros homéricos. *Insulto* é possivelmente o *fedor* do caçador sentido por *Caipora*;²⁶ há *insulto* se o caçador urina sobre o corpo do animal abatido, ou passa a perna sobre ele, ou se o amarra na envira antes de transportá-lo de modo incorreto.²⁷ Há numerosas maneiras de *insultar* o animal depois que sua carcaça foi trazida para a cozinha da casa, onde suas cinzas e ossos estão perigosamente ao alcance de cães (particularmente cadelas no cio), e quando a circulação obrigatória da carne entre vizinhos cria risco do contato no consumo por parte de mulheres grávidas ou menstruadas. O pior que se pode fazer ao oponente não é *matá-lo*, e sim *insultar* o seu cadáver.²⁸

Outra diferença é que *panema* não é simples relação de causa e efeito que conecta presa e predador, mas uma ação sobre os vários caminhos que interligam as pessoas de uma rede de consumo recíproco de caça, cães de caça, espingardas, e *Caipora*. Exatamente porque é tão generalizado como a gravidade, e tão difuso como a honra pessoal, é algo que se confirma a todo momento pela experiência. Tudo se passa, de fato, como se *panema* fosse um nexos real entre entes do mundo.

O que é que conecta pessoas entre si, e pessoas e animais? Qual é o papel respectivo de sangue e de ossos, de homens e mulheres, e de manso e de "brabo"? Qual é o papel de *Caipora* na regeneração de presas e na intermediação entre elas e predadores humanos? Não sei ao certo. Essa é uma ontologia cheia de obscuridade, porque é mais implícita e pressuposta do que explicitada. Poderíamos pensar, projetando nela uma ontologia materialista-naturalista, que é governada por relações de contágio e de ingestão. E essa é uma maneira de considerar a ontologia: como economia

²⁴ Em minha experiência etnográfica: homens, cães, espingardas e trilhas de caça (onde se armam armadilhas) *estar panema*.

²⁵ Em contraste com a visão de *panema* como analogia de *relação causal*, cf. a descrição de *panema* como "força mágica, não materializada, que à maneira do *mana* dos polinésios é capaz de infectar criaturas humanas, animais ou objetos (Galvão, 1976, p. 4).

²⁶ "Quando caçador [chega perto da caça], que o veado ou porco corre assoprando ou espirrando, é porque ele está com raiva de você e está achando você muito fedorento..." (Antônio Barbosa de Melo, comunicação pessoal, 2013).

²⁷ "...Nesta forma que quando a gente fica enrascado é porque joga osso dos animais aonde não pode jogar, ou então quando mata uma caça, que na hora de tirar o fato ou virar a caça para o outro lado, se enrasca." (Antônio Barbosa de Melo, comunicação pessoal, 2011).

²⁸ O insulto pode ocorrer ainda na floresta, quando o caçador prepara o corpo do animal para o transporte, pode ocorrer durante o transporte, na cozinha, no consumo da carne pelos vizinhos, e pela disposição dos ossos (cumpre não deixá-los expostos aos cães).

de predação, de produção consumptiva, como modo de produção de pessoas. Mas penso que é melhor entender a ontologia envolvida sob um ponto de vista mais geral. Assim como um campo gravitacional invisível afeta corpos dotados de massa, e assim como vemos seus efeitos pelas alterações nos objetos que caem em seu interior, vemos os efeitos de relações entre seres da casa e seres da mata através da *panema* – uma suspensão abrupta e terrível da potência predatória masculina, que age aqui como detector de mudanças. *Panema* é percebido porque o corpo deixa de ser visto, tiros deixam de matar, o corpo deixa de pressentir.²⁹

O confronto que começará a aparecer no horizonte agora não é epistemológico, e sim ontológico. Tem a ver com as consequências da textura do mundo floresta-humanos e que envolve tanto a circulação como a produção.³⁰ Chamemos essa textura, para ter um apoio diferencial, de economia ontológica da caça. Vamos tratar das relações entre entes visíveis, agora incluindo seringueiros e cientistas, e das relações entre esses entes e os “encontros pragmáticos” correspondentes.

Antonio Barbosa de Melo, após visitar a biblioteca da Universidade Estadual de Campinas, achou um argumento para explicar a Augusto Postigo o que é *Caipora*. O que ele concluiu é que seria impossível que Augusto tivesse lido todos aqueles livros, ou mesmo que o professor de Augusto tivesse acessado diretamente todos eles (Postigo, 2010). Mas não é preciso ter lido um livro para saber que ele existe. Da mesma maneira, um velho caçador pode nunca ter visto certos bichos que, no entanto, um jovem caçador já encontrou na mata. Assim, sabe-se que o *Caipora* existe porque alguns caçadores já viram, e outros veem coisas na mata que são indícios de que ele existe. O que são essas coisas? Relatos muito comuns narram eventos em que caçadores experientes perdem-se na floresta, e voltam para casa depois de horas, com o corpo e as roupas rasgados por espinhos, com marcas de açoite, tomados de medo – o *assombro*. Cães de caça sofrem a mesma experiência – mesmo os mais corajosos voltam da mata ganindo, marcados por surra, tomados de pavor. Há clareiras naturais na floresta que são inexplicáveis. Todos esses eventos, que são situações de medo, de susto, e de respeito, são evidências da presença de *Caipora*.³¹ Os *eventos-panema* que enviam a encontros

²⁹ Nessa ontologia subjacente não há separação entre domínios da natureza e da humanidade. Sobre o assunto no contexto do alto Juruá, ver a Introdução à *Enciclopédia da Floresta* (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002). Agradeço aqui em particular a Osmildo Kuntanawa por sua inteligente argumentação contra a distinção ontológica entre pedras e animais; e ao senhor Lico pela argumentação contra a oposição ontológica entre pessoas e primatas e outros mamíferos.

³⁰ Textura refere-se à granulação de uma foto, à trama de um tecido, à conectividade entre elementos.

³¹ Viveiros de Castro compara o *susto* evocado por “essas histórias de índio, tão comuns na experiência do etnógrafo”, ao “aperto que você passa quando é parado pela polícia, e “ela” pede seus documentos” (Viveiros de Castro e Sztutman, 2008, p.234).

pragmáticos com *Caipora* articulam-se entre si formando uma trama que a experiência diária confirma, embora estejam além de qualquer experiência imediata particular.

Não se assustem quando chamo essa conexão entre a experiência e o mundo da ontologia de encontro pragmático. Esses encontros em trilhas onde há armadilhas, com uso de flechas ou de espingardas, em florestas com particularidades topográficas e florísticas, têm valor de experimentos laboratoriais.³² Um instrumento crucial é aqui o corpo preparado, e o preparo pode incluir a ingestão de tabaco, de kambô, dietas, ayahuasca.³³ Esses procedimentos são meios para acessar entidades-conceitos, e dão uma pista para o que é *Caipora* e para a discussão que farei agora sobre *modelos de extração sustentável*.

O modelo da extração sustentável ou “extração ótima”, que dá a “taxa máxima de extração sustentável”, é descrito em manuais de economia ecológica (Dasgupta e Heal, 1979) e de manejo de fauna (Redford e Robinson, 1991). O *modelo* supõe uma população (a biomassa) e dois parâmetros básicos, a saber, uma taxa de nascimentos e uma taxa de mortes, que resultam numa taxa líquida de crescimento da população. No modelo está contida a regra que diz que a taxa de crescimento da população varia em função do tamanho da própria população (a taxa cresce lentamente, depois rapidamente, para estabilizar-se quando a população atinge o teto dado pela capacidade de suporte). A partir dessa representação, o modelo dá a “taxa ótima de extração”, igual à taxa máxima de crescimento líquido da população que ocorreria na ausência da extração. A ideia é que a essa taxa, a população está crescendo à taxa máxima sem nunca chegar ao clímax que seria a “capacidade de suporte”; essa taxa é a que gera a *extração ótima*. Esse modelo prevê o que acontece em um *pesqueiro* do tipo pesque-pague ou em *um vidro com moscas*, e uma razão para isso é que nessas situações o “modelo” poder ignorar fatores como a migração e a emigração, bem como a competição ou cooperação entre espécies e detalhes da estrutura da população.³⁴ Técnicos, cientistas e conservacionistas tendem a tomar o *modelo* como pressuposto de um ente realmente existente (população-biomassa, reprodução). O método para *determinar* a população efetiva é medir o número de encontros com animais da espécie em questão em *transeptos* na floresta. A regra de *encontro*

³² Ou seja: de encontro com entes, mediado por coisas. *Coisa, treco, negócio* ou *instrumento* corresponde aqui a *Zeug*, com que Heidegger traduz o grego *prágmata* (as coisas; as ações). O ponto é que *coisas-Zeug-pragmata* não são definidas como conceitos, mas devem ser tomadas no sentido *imediato* de instrumento-meio que intervém no acesso (*Umgang*) ao mundo da vida (Heidegger, 2001).

³³ Que chamei de “operadores perspectivizantes” (Almeida, 2002, p.15), numa canibalização pragmática do conceito de ‘perspectivismo’ de Viveiros de Castro e Sztutman (2008).

³⁴ Uma cooperativa de produtores de leite pediu ajuda técnica à universidade, que em resposta mandou ao campo uma equipe de professores liderados por um físico teórico. Depois de duas semanas de trabalho intenso, a equipe reuniu-se e produziu um relatório enviado à cooperativa leiteira que começava assim: “*Considere uma vaca esférica...*”. Modelos são “vacas esféricas” das quais detalhes inúteis são retirados (Harte 1988: xiii; p. 198-204). Na prática, o método da “vaca esférica” significa também: eliminar todo *aspecto do mundo que é desconhecido ou sobre o qual não há informação*.

derivada dessa ontologia é *extrair à taxa ótima* de indivíduos extraídos por quilômetro de quadrado por ano.³⁵

Qual é a regra de encontro no caso da ontologia-*Caipora*? À primeira vista é similar à regra da extração sustentável porque parte da etiqueta obrigatória para evitar *panema* consiste na abstenção: não caçar em certos dias (para caboclos esses dias incluem dias santos, e durante a semana de trabalho também a quinta-feira), evitar certas espécies, não abusar a quantidade de animais caçados. Mas há outro aspecto da ação de *Caipora*: ele/ela é responsável pelos animais da mata que, além de intermediar o acesso a eles (gosta de tabaco e de coisinhas para brincar), *cuida* de animais feridos e toma conta deles em certos lugares da mata, e promove sua reprodução. Como indicou Carla Dias, *Caipora* cura a caça da bala dos caçadores, cuida e garante a reprodução dos animais, a quantidade e diversidade da fauna (Dias, 2004; também Postigo, 2003). É ela quem, depois de chamar os animais para lugares especiais da mata, conta quantos animais têm de cada qualidade, como se fizesse uma espécie de contabilidade administrativa da fauna, conforme seu Lico, um seringueiro-caçador que era também fiscal-colaborador da Reserva Extrativista. *Caipora cria* bichos da mata e os oferece para caçadores (cf. Descola, 2005). *Caipora* precisa de *território para fazer isso*. Esses territórios são *refúgios da caça*.³⁶

Uma implicação dessa ontologia-*Caipora* é que a reprodução de animais não é controlada pelas ações de caçadores. O insulto afeta o *acesso* de caçadores ao estoque de animais da mata, mas esse estoque é de fato controlado por *Caipora*. Contudo, é preciso que *Caipora* tenha seu território e seus dias. Basta então que *Caipora* seja respeitado em seus refúgios, e que caçadores negociem com ela o acesso à caça, para que caçadores sejam *felizes* (Carneiro da Cunha e Almeida, 2002). Claramente a ontologia-*Caipora* e a ontologia da “extração sustentável” não coincidem.

No território de antigos seringais habitados por descendentes de migrantes nordestinos e de *caboclos* autóctones, estabeleceu-se em 1990 uma Reserva Extrativista com o status de unidade de conservação. Eis a questão: a atividade de caça é “sustentável?” Desenvolveu-se na década de 1990 um experimento em que moradores registraram, em diários, atividades de caçada, anotando assim seus próprios encontros com animais da floresta na situação de caçadas.³⁷ Durante o período de 1990

³⁵ “Populações ...respondem direta ou indiretamente à pressão de caça de formas variáveis dependendo do histórico de caça e da produtividade primária de um determinado sítio florestal, assim como das taxas vitais de cada espécie”. Esse não é o único modelo, mais é o exemplo mais comum, particularmente até a década de 1990 (Robinson e Redford, 1991). Eu mesmo usei esse modelo para analisar respostas incluídas em um censo realizado na recém-criada Reserva Extrativista do Alto Juruá (Almeida, 1993). Sobre o modelo de fonte-e-sumidouro, de que falarei adiante, veja-se Naranjo e Bodmer (2007).

³⁶ Philippe Descola apresenta uma síntese dessa função de *maîtres des animaux* (Descola, 2005, p.501 ss).

³⁷ O método de diários de caçada foi sugerido por Richard Bodmer em comunicação pessoal por volta de 1992. Resultados de uma análise dos dados sob modelos da “extração sustentável” e da “fonte e sumidouro” encontram-se em Ramos (2005). Sobre o projeto de pesquisa, ver ainda Postigo (2003 e 2010). A ideia geral do experimento era comparar visões de moradores com visões científicas com base em um mesmo conjunto de “encontros pragmáticos”.

a 2002, no qual se insere o quinquênio 1997-2003 abrangido pelos diários, houve eventos históricos importantes: a formulação e implementação de um Plano de Utilização elaborado por residentes (1990) que proibia toda *caçada com cachorro* (Almeida e Pantoja, 2004). Além disso, ocorreu uma significativa concentração da população na margem dos rios, com abandono de numerosas *colocações* nos interflúvios e nas cabeceiras mais distantes. Minha própria experiência de campo por volta de 1983, quando a atividade de extração da borracha passava por um pico subsidiado pelo governo federal, indicava para o alto rio Tejo: abundância de *pacas*, esforço crescente para obter *veados*, encontros *raros* com porcos-do-mato (queixadas e caititus), e virtual inexistência de encontros com *antas*. Esse quadro era compatível com a percepção local do *Riozinho* (o afluente do alto Tejo com maior densidade de seringueiros) como “rio da fome”. Mais ou menos uma década depois, já em plena crise da borracha, os primeiros dados registrados, quando interpretados à luz dos *modelos produtivistas de extração máxima sustentável*, indicavam taxas *acima* das taxas sustentáveis para as *pacas* e para *veados*. Registravam também encontros frequentes com queixadas e caititus – onças voltaram a povoar o Riozinho na década de 2000 –, e recuperação de encontros com *veados*.

Do ponto de vista dos caçadores, o aumento dos encontros com *veados* ao longo da década, assim como o retorno de outros grupos de caça, resultava da proibição da *caçada com cachorro*. Para Francisco Melo (“Chico Ginu”), outro fator essencial era a continuidade dos “refúgios de caça” que *augmentaram* no período em consequência do deslocamento dos interflúvios para as margens de rios. As “taxas de extração sustentável” não correspondiam nem à experiência cotidiana dos seringueiros na mata, nem aos dados pragmáticos dos diários. Enquanto os diários mostravam a *permanência* de taxas de extração ao longo do período estudado, essas taxas eram, nos casos de *pacas*, *veados* e de *antas*, indicadas como *insustentáveis*.

Uma resposta foi sugerida por *outro modelo* que começou a ganhar popularidade na década de 1990: o modelo “fonte-sumidouro”. Em vez de usar como parâmetro a *taxa de animais retirados*, nesse modelo o ponto crucial é a *proporção de território* deixada fora da ação dos caçadores. O efeito pragmático dessa regra corresponde à segunda regra-Caipora: *respeitar os lugares onde Caipora cuida dos bichos da mata*. Essa era a regra defendida por Chico Ginu já enquanto presidente da Reserva

Extrativista do Alto Juruá.³⁸ Quando os dados da caça são interpretados conforme a ideia de “refúgios”, ganha também a relevância de distinguir animais “moradores” (veados) de animais “viajantes” como queixadas. A moral da história é que há também relatividade ontológica na interpretação de encontros pragmáticos com a caça. Ontologias-*Caipora* podem ser comparadas sob o ponto de vista pragmático com ontologias científicas e com seus *modelos*. Nesse exemplo, mostrou-se que *modelos* de população que são analogias de um pescador estão longe de fornecer guias de ação para o mundo real, enquanto *modelos* de “fonte e sumidouro”, embora incompatíveis ontologicamente com mundos de *Caipora*, são pragmaticamente compatíveis com ele. As ontologias científicas e as ontologias-*caipora* são vastamente diferentes nas entidades que pressupõem; mas elas podem ser confrontadas pragmaticamente. Contudo, esse confronto é amiúde proibido pelo poder associado às ontologias científicas, e por administradores e estudantes para quem *modelos* são tomados com entidades naturais cuja “existência” é referendada por bibliotecas.

Há um manual publicados pelo ICMBio preconizando a “produção controlada de animais silvestres” (“controlled wildlife production modules”, leia-se criação “semiextensiva” de capivaras) e “manejo extensivo” de porcos do mato (*Tayassu pecari*). Trocando em miúdos: caçada comercial, prevendo-se treinamento técnico de antigos seringueiros em técnicas de “produção e manejo de vida silvestre”, incluindo “transporte de animal vivo, processamento de carcaça e de carne, e comercialização de produtos e de subprodutos de vida selvagem”.³⁹ Na linguagem da economia política, trata-se de subordinar a vida silvestre ao mercado. Nesse caso, é tanto uma subordinação formal, porque o animal é batizado como semidomesticado para poder ser caçado e vendido enquanto mercadoria, como real, porque animais como a paca e a capivara são então aprisionados e estocados para venda sob a suposição de que são “domésticos”.

Na nossa linguagem, trata-se de um ato de guerra ontológica, que destrói redes-de-vizinhança e coloca no lugar delas redes-de-mercado. O regime de caça comercial que introduz é incompatível

³⁸ De um projeto de pesquisa colaborativa que não chegou a se concretizar, extraio o seguinte trecho: “Os modelos lineares tradicionais usados para estimar taxas de abate de caça sustentáveis (Robinson e Redford, 1991 e 1994) tendem a subestimar a capacidade de suporte de caça em algumas reservas indígenas, onde populações de animais de caça preferidos se mantêm apesar de taxas de exploração supostamente “não-sustentáveis” (...) Essas evidências sugerem a interferência da chamada dinâmica fonte-sumidouro (...) Um conceito semelhante faz parte da cosmologia e dos sistemas tradicionais de manejo de povos tradicionais e não-tradicionais, que em muitos casos reconhecem áreas sagradas ou protegidas por tabus onde reside um “Mestre de Animais,” “Dono da Caça,” ou “*Caipora*/Curupira” que protege os animais de caça, além de punir os seres humanos por transgressões (Reichel-Dolmatoff, 1976; Shepard Jr., 1999; Carneiro da Cunha & Almeida, 2002)”. Em Glenn Sheppard: “Manejo de Caça Participativo em Três Áreas Protegidas na Amazônia com Populações Tradicionais”. Projeto de pesquisa para bolsa de pesquisador-visitante na Universidade Estadual de Campinas, 2007.

³⁹ Lindbergh (2013); cf. ICMBio (2007a e 2007b). Ver também Dias e Almeida (2004).

com a ontologia-*Caipora* porque as redes de vizinhança são incompatíveis com o sistema de mercado. Não há lugar para *Caipora* nem como evitar “insulto” quando a meta é processar a carcaça e transformar o corpo animal em subprodutos para mercados urbanos. Como saber quem e como será consumida a carne da cidade? Aqui, “tudo se passa” como se de um lado *Caipora* passasse a ter uma existência precária porque ociosa, e depois passasse ao estatuto de fantasma dispensável.

Multiplicidades ontológicas

Mencionamos inicialmente um modelo de “população animal em equilíbrio” sob o pressuposto de que a natureza se *reproduz* deixando um resíduo de “extração sustentável” que pode ser maximizado pela humanidade – um modelo de mais-valia ofertada pela natureza. Depois, indicamos o modelo “*sink-and-source*” em que a estabilidade da população natural na presença de uma *extração* humana é relacionada à continuidade de fronteiras territoriais entre humanos e não-humanos. Traçamos uma ponte pragmática entre esse segundo modelo e a ontologia-*Caipora* que preconiza o respeito ao território do dono das caças como condição para a provisão continuada da caça. Finalmente, introduzimos o modelo assentado na ontologia econômica mercantil em que tudo precisa tornar-se mercadoria para ter o direito de existir.

Há uma realidade independente que está sendo vista por diferentes observadores, conforme suas respectivas visões de mundo? A resposta provisória que estamos dando a essa pergunta é não. Há sim diferentes realidades em competição, junto com ontologias que nesse caso são antagônicas.

No exemplo do experimento dos diários de caçada, indicamos que seria possível um diálogo entre a ontologia-*Caipora* e as ontologias de “fonte e sumidouro” apoiados em “encontros pragmáticos” com valor de verdade parcial para ambas as ontologias. Mas quando o confronto é entre o “manejo de caça” para venda de “carcaças” no mercado e as ontologias-*Caipora*, então a situação é de exclusão mútua: aqui, a ontologia-mercantil só pode afirmar-se como verdadeira destruindo a metafísica de animais-que-são-pessoas.

A ontologia-*caipora* tem a interessante propriedade de ser compatível com a ontologia de fonte-sumidouro (ou torneira-e-ralo). Mas no caso da ontologia mercantilista, o pressuposto é que todo ente é conversível em dinheiro – o dinheiro-valor é a textura que interliga todo e qualquer objeto. A textura-*panema* é uma maneira negativa de teorizar a interdependência de participantes de uma rede de circulação; mas ela não é compatível com a textura-dinheiro.⁴⁰ A ontologia- dinheiro

⁴⁰ A textura-*panema* distingue-se da textura-troca que é tipificada pelo modelo da “dádiva”. A regra da *vizinhança* recebe aqui um sombreamento particular: a dádiva à *vizinha* implica a possibilidade de que a vizinha torne o doador incapaz de obter novas dádivas – não se trata aqui da obrigação de retribuir, mas do poder latente que tem o outro de destruir o doador. Isso concorda melhor com a atmosfera de desconfiança que cerca certas situações de vizinhança do que a formulação de Marcel Mauss (cf. Villela, 2001).

invade a ontologia-*panema* e a destrói: é essa sua vocação. Não há diferença ontológica, mas destruição de uma ontologia por outra.

Na ontologia-*caipora*, *Caipora* negocia com humanos-predadores e permite a estes o acesso, embora limitado, e não-mercantil, a animais-presa. Em modernas ontologias humano-animalistas, poderíamos dizer que o Estado de direito ocupa potencialmente o lugar de *Caipora*, quando o Estado regula o acesso predatório de humanos a não-humanos como fonte de comida e de trabalho não-remunerado. Mas em versões anarquistas de ontologias humano-animalistas, todo e qualquer parasitismo canibalístico entre espécies é recusado, e nesse caso Estado e *Caipora* entram em conflito. A luta política pelos direitos animais é a continuação da disputa ontológica por outros meios.⁴¹ Nos conflitos ontológicos há coalizões e há alianças possíveis. Não nos enganemos: não se trata de conflitos culturais, e sim de guerras ontológicas, porque o que está em jogo é a *existência de entes* no sentido pragmático. É questão de vida e de morte para *Caipora*, para antas e macacos, para *gente-de-verdade* e para pedras e rios.

Proliferação ontológica e limpezas étnicas

Trata-se da disputa política pela existência de entes sociais. Ontologias dizem respeito ao que existe, e ontologias sociais referem-se a que entes sociais são reconhecidos como existentes. Existem apenas indivíduos (“tal melanésio de tal ou qual ilha”) ou existem também *coletivos* como classes, etnias e nações?⁴²

Ian Hacking enfatizou o caráter histórico da constituição de objetos e distinguiu, entre os objetos, aqueles que chamou de objetos *interacionais*, que não existem sem uma interação (Hacking, 2002). Quilombolas são entes interacionais cuja *existência* está ligada a uma história de reconhecimento. Mas essa história, como afirmou celeberramente Hegel, começa com a existência “para um outro”. Na história de *quilombolas* esse curso histórico é familiar: o reconhecimento pelo *outro* pode significar uma ação do Ministério Público, de organizações políticas, de instituições do Estado. Para alguns críticos, esses entes seriam por isso mesmo “identidades de balcão”. Essa crítica equivale a *negar a existência* de quilombolas. Esses críticos ou são nominalistas radicais – para eles só *existem* indivíduos-cidadãos –, ou apegam-se a ontologias a-históricas em que só *existem* aqueles coletivos fixados desde sempre.

⁴¹ Entre antropólogos, uma raríssima representante da posição política que extrai as consequências práticas de ontologias humano-animalistas é Nádia Farage (2013). Eis uma lição desse programa prático-ontológico: não há *animais* e *humanos*, mas há processos de *animalização* e processos de *humanização* que atravessam a taxonomia biológica.

⁴² Também aqui há uma analogia útil com a metafísica matemática. Eis o problema: existem apenas os números individuais como 1, 2, 3 e os que podem ser construídos dessa maneira no tempo humano, ou existem ainda *conjuntos* como {1}, {2,3} e o *conjunto vazio*, sem falar do conjunto {1, 2, 3, ...} de *todos* os números? E a proliferação ontológica está longe de acabar aqui.

Uma estudante guatemalteca, mulher e indígena, assistia a uma palestra em que o palestrante tratava da *construção* de identidades como parte do processo de construção de estados nacionais. Fiz um comentário inapropriado: “– Isso quer dizer que você é uma construção social e não uma índia Maia?”. O comentário foi inapropriado porque embora a intenção fosse trazer à luz as implicações dos textos que estudávamos na sala de aula, a implicação era profunda: a perda da existência. Limpeza ontológica parece ser a conclusão do projeto epistemológico que primeiro afirma a “construção social” de coisas (o que Vico já dizia) para depois dizer que o que é construído não existe *realmente*. A isso se chama de “desconstrução” ou “dessencialização”.

Mas a história não para aí. É verdade que, nesses casos, primeiro a autoconsciência vem de fora e é, por assim dizer, expropriada; mas, como diz o mesmo Hegel, a história da autoconsciência começa pelo reconhecimento de si mesmo em um outro, mas é também a luta para suprimir ou negar esse existir-no-outro. O vir-a-ser de seres como quilombolas ou indígenas é, pois, uma luta pela existência que tem a forma de uma pelo reconhecimento. A luta pelo reconhecimento tem como foco o reconhecimento/produção da *existência*. Não é uma questão de semântica ou de ressemantização, e sim de história da constituição real de entes sociais. É claro que na história ontológica real, a luta pode ocorrer em grau maior ou menor, ou pode não se completar. A existência de seres como nações, povos indígenas e quilombos não tem um resultado determinado de antemão. Isso é ilustrado pela complexa história de genocídio e de recuperação da autonomia ontológica de povos.

A história ontológica é assunto complicado por um fato que já foi indicado anteriormente: ontologias não se esgotam em índices pragmáticos. E uma outra forma de indicar esse ponto é que além de objetos interacionais no sentido de Hacking há objetos definidos *intensionalmente*. Objetos coletivos que são definidos pela mera *extensão* são os que podem ser simplesmente apontados com o dedo.⁴³ Vemos uma terra e vemos pessoas, mas não vemos *quilombo*, nem *Caiporas*. Esses entes, contudo, lutam pelo *reconhecimento* ao mesmo tempo em que se constituem enquanto entes. O Estado registra indivíduos *extensionalmente* como listas de sujeitos-cidadãos *para* o Estado. Mas como é que vemos o Estado? Enquanto o encontro com o Estado descrito por Viveiros de Castro (Viveiros de Castro e Sztutman, 2008) consiste em uma pergunta pelo nome – e aqui a *falta* de nome registrado na lista do Estado equivale à *privação* de cidadania –, para Althusser (1985[1970]) o encontro com o Estado consiste no ato pelo qual a professora *chama um nome* – e aqui a resposta de alguém que diz “presente” significa que aquele indivíduo é agora um *sujeito*.

⁴³ Um coletivo definido em *extensão* consiste numa lista de coisas que pertencem a uma categoria; já uma definição *conceitual* (em *intensio*) é dada por conceitos. Definições em *intensio* projetam uma multiplicidade sem exigir previamente que cada indivíduo que dela participa se apresente para contagem – ela vai além de qualquer balcão. A “teoria dos objetos” de Brentano (2008) a Meinong (1999) é uma ontologia ampliada que visa assegurar um lugar para objetos como *centauros* e outros entes *invisíveis* em contraste com as ontologias reducionistas.

Caipora e Estado são entes mediados por encontros pragmáticos que deixam um resíduo ontológico. Há escaramuças na luta pelo reconhecimento entre *Caiporas* e caçadores nos seus encontros pragmáticos cotidianos com “o que anda pela floresta”, marcados pelo sucesso e pela alegria e emoção, mas também pelo assombro, pela desorientação no fundo da mata, pelo enrasco. Nós também vivemos constantemente situações de reconhecimento mútuo marcadas pela emoção e pelo assombro. Pois se trata do aparecimento de entes em situações de incerteza e de perigo.

Uma antropologia relativamente recente tem se orientado pela limpeza de entes, desconstruindo o que chama de “identidades nacionais”, “comunidades imaginadas” e “tradições inventadas”, em favor de uma figura universal de cidadãos individualizados – esquecendo que aqui apenas se substitui uma multiplicidade de metafísicas sociais por uma metafísica universal de Estado.

Como sugeriu Otávio Velho (2001), esse nominalismo antropológico vê a afirmação de diferenças reconhecidas pelo Estado como disruptiva: para esse nominalismo, há apenas idealmente a nação – todos os indivíduos iguais perante a lei – ou *cada indivíduo* em particular. Entes intermediários, como *negros, quilombolas, homossexuais* – seriam entes redundantes. Afirmou-se, como tarefa da antropologia cultural, o ataque a “essencialismos”. Tudo se passa, nessa antropologia armada com a navalha de Occam, como se toda proliferação ontológica tivesse que ser raspada, junto com suas “essencializações”. Esse programa volta-se, assim, contra um movimento negro que “essencializa” a “raça negra”, um movimento homossexual que “essencializa” a opção “sexual”, e assim por diante. Mas não se vê uma investida anti-ontológica similar contra a “essencialização” do *indivíduo livre*. O problema parece estar apenas na “essencialização” de diferenças que ameaçam ou a unidade da nação, ou que ameaçam fraturar os indivíduos em suas relações um com os outros. Será que nossa Antropologia deve ter como meta a faxina ontológica?

Talvez eu esteja exagerando aqui. Mas não é exagero dizer que, tanto na direita como na esquerda, tem sido difundida a noção de que “identidades quilombolas”, para tomar esse exemplo como referência, são de algum modo espúrias. É contra essa ontologia universal e minimalista que argumento aqui em favor de multiplicação de ontologias.

Voltemos ao ponto de vista que estou afirmando nesse texto: a existência e não-existência de entes é campo de luta e de poder, e não apenas uma questão de epistemologia ou modos de conhecer. Ora, no caso de entes coletivos e sociais, agrega-se a este campo a possibilidade da autorreflexão em si e no outro. Isso complica muito o quadro do que existe. Não apenas entes lutam pelo reconhecimento enquanto existentes, mas sua existência se dá como processo, na interação de uns com outros. Existir deixa aqui de ser um *pressuposto* dado *para um coletivo*, mas passa a ter o

caráter de *resultado* de uma interação problemática. A diferença entre *caiporas* e macaxeiras, de um lado, e quilombolas, de outro, não é a existência ou não existência de conflitos pela existência, mas o fato de que, no caso de quilombolas, a existência é consciente de si mesma através da interação com outras autoconsciências.

A *florestania* é uma ideia proposta por Antônio Alves (2004) e consiste na extensão real de cidadania a animais, árvores e águas, bem como a espíritos e outros entes que habitam a mata. Essa noção leva à consequência lógica de estender a condição de sujeito jurídico a todas essas entidades, atribuindo-se a elas tutores e representantes legais quando for o caso (cf. Farage, 2011 e 2013). Este é um horizonte de pluralismo na esfera ontológica, e no outro extremo, de pluralismo jurídico-econômico. É resultado de lutas pelo reconhecimento em que estão em jogo redes de pessoas-animais-*Caipora*, redes de mulheres-mandiocas-saberes coletivos e redes Estado-antropólogos-quilombolas. Há uma conexão entre o domínio da economia ontológica (produção) e ontologia política (conhecimento). Essas expressões não são mais sinônimas, mas contêm uma nuance: a primeira trata de conflitos de produção e distribuição de entes, e a segunda trata do confronto político entre mundos possíveis – além do mundo das mercadorias e do Estado Nacional.

Há mais do que isso. A economia política inclui como capítulo sombrio o processo pelo qual *natureza e povos diferentes são destruídos* – entes materiais e imateriais, corpos e filosofias – como parte do processo por meio do qual são constituídos *pressupostos* para o universo das coisas produzidas como mercadorias. A destruição é a primeira regra da economia ontológica industrial, e terra arrasada é a continuação da política de dominação econômica pelo meio da guerra ontológica. A variedade biológica é substituída pela bioindústria, e a variedade de humanos é substituída pela modernidade universal – leia-se, pela generalização do valor-dinheiro como medida de todos os entes.

Essa ontologia do valor, contudo, não é onipotente. Redes aleatórias e expansivas – redes recônditas que vão da floresta a seus aliados urbanos, filamentos que ligam não-humanos a humanos, mensagens orais e fluxos digitais – estão contestando a pretensão moderna de uma ontologia não só dominante como universal, e isso com os próprios recursos tecno-pragmáticos que resultaram da expansão dessa ontologia. E isso aponta talvez para um regime de latente anarquismo ontológico, e onde não cessam de surgir novos entes materiais e imateriais, visíveis e invisíveis, humanos e não-humanos. O encontro com essa proliferação de entes é a tarefa em questão.

Bibliografia

- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Guerras Culturais e Relativismo Cultural. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 41, p. 5-14, 1999.
- _____. A ayahuasca e seus usos, In: Beatriz LABATE e Wladimir S. ARAÚJO (orgs.), *O Uso Ritual da Ayahuasca*, São Paulo, Fapesp e Mercado de Letras. 2002, p. 13-17.
- _____. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. *Campos. Revista de Antropologia Social*. Curitiba, n. 3, p. 9-30, 2003.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de & PANTOJA, Mariana. Justiça Local nas Reservas Extrativistas. *Raízes*, Campina Grande, v. 23, nos. 1-2, p. 27-41, 2004.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1985 [1970]. 127 p.
- ALVES, Antônio. *Artigos em Geral – Arqueologia do Recente (Livro Três)*. Rio Branco: Valcir, 2004.
- BOHANNAN, Paul & CURTIN, Philip. *Africa and Africans*. Illinois: Waveland Press, 1995. 432 p.
- BRENTANO, Franz. *Psychologie du point de vue empirique*. Paris: Vrin, 2008. 495 p.
- CABALZAR, Aloisio (org.). *O Manejo do Mundo*. São Paulo: Instituto Socioambiental/FOIRN, 2010. 239 p.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e ALMEIDA, Mauro Barbosa de (orgs.). *Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Cia. das Letras. 2002. 735 p.
- CHEVALIER, Jacques M. *Civilization and the Stolen Gift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Peru*. Toronto: University of Toronto Press, 1982. xvii +467 p.
- DA COSTA, Newton. *Lógica Indutiva e Probabilidade*. São Paulo: Edusp e Hucitec, 1993. 89 p.
- _____. *Ensaio sobre os Fundamentos da Lógica*. São Paulo: Hucitec, 1994. 254 p.
- _____. *O Conhecimento Científico*. São Paulo: FAPESP e Discurso Editorial, 1997. 278 p.
- DA COSTA, Newton C. A. & FRENCH, Stephen. *Science and Partial Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2003. 272 p.
- DA MATTA, Roberto. "Panema". In: *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: Vozes. 1973, p. 63-92.
- DASGUPTA, Partha & HEAL Geoffrey M. *Economic Theory and Exhaustible Resources*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 516 p.
- DEDEKIND, Richard. *Essays on the theory of numbers*. Mineola: Dover, 1963 [1888]. 115 p.
- DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard, 2005. 623 p.
- DIAS, Carla de Jesus. *Na floresta onde vivem brabos e mansos. Economia simbólica de acesso à natureza praticada na Reserva Extrativista do Alto Juruá – Acre*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social - Universidade Estadual de Campinas, 2004.
- DIAS, Carla de Jesus; ALMEIDA, Mauro W. B. A floresta como mercado: caça e conflitos na Reserva Extrativista do Alto Juruá – Acre. *Boletim Rede Amazônica*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 9-27, 2004.
- DUHEM, Pierre. *La théorie physique. Son objet, sa structure*. Paris : Vrin, 2007 [1906]. 480 p.
- FARAGE, Nádia. De ratos e outros homens: resistência biopolítica no Brasil moderno. In: *Manuela Carneiro da Cunha: o lugar da cultura e o papel da antropologia*. São Paulo: Azougue. 2011, p. 279-309.
- FARAGE, Nádia. *No collar-no-master*. <http://openanthcoop.net/press/2013/11/11/no-collar-no-master/>
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, baixo Amazonas*. São Paulo: Editora Nacional, 1976. 202 p.
- GIANNOTTI, José A. *Origens da Dialética do Trabalho*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966. 265 p.
- _____. *Trabalho e Reflexão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. 379 p.
- GREGORY, Chris. *Gifts and Commodities*. Londres: Academic Press, 1982. 250 p.
- HACKING, Ian. *Historical Ontology*. Cambridge: Harvard University Press, 2002. 288 p. (Ontologia Histórica. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009. 306 p.).
- HARTE, John. *Consider a spherical cow: a course in environmental problems solving*. Herndon: University Science Books, 1988. 283 p.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 2001. 445 p.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1888. 709 p.
- ICMBio. Plano de Manejo da Reserva Extrativista Cazumbá. Brasília, 2007a.

- ICMBio. Plano de Manejo da Reserva Extrativista de Cazumbá. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade, 2007b. http://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/imgs-unidades-coservacao/resex_cazumba-iracema.pdf
- KRAUSE, Décio. Newton da Costa e a Filosofia da Quase-Verdade. *Principia*, Florianópolis, v. 13, n.2, p. 105-28, 2003.
- KUHN, Thomas. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962. 264 p.
- LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, n. 14, p. 173-194, 2000.
- LIMA, Deborah & PERALTA, Nelissa. O Desenvolvimento da Sustentabilidade e a Conjugação Socioambiental nas Reservas Mamirauá e Amanã. *Sociedade e Ambiente*, 2013 (no prelo).
- LINCOLEO, José Quidel. La ideia de "Dios" y "Diablo" en el discurso ritual mapuche. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, 2012.
- LINDBERGH, S. M. Manual de Manejo de Fauna Silvestre. Série A Reserva Extrativista que Conquistamos, vol. 5. Brasília, IBAMA. 2013. 112 p.
- LUKACS, G. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010 [1984]. 416 p.
- MARTINI, André Luiz. *Filhos do homem. A introdução da Piscicultura entre Populações Indígenas no Povoado de Iauaretê – Rio Uaupés*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, 2008.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Werke*, vol. 23. Berlin: Dietz Verlag, 1962. 802 p. (*O Capital*, vol.1. São Paulo: Nova Cultural, 1985. 301 p.).
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1990. 271 p.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp. 1974 [1923], 183-314.
- MEINONG, A. *Théorie de L'objet et Présentation Personnelle*. Paris, Vrin, 1999. 192p.
- MEYERSON, Émile. *De l'explication dans les sciences*. Paris: Payot, 1921. 243 p.
- _____. *Du Cheminement de la Pensée*. Paris : Vrin, 2011 [1931]. 160 p.
- MUNN, Nancy. 1986. *The fame of Gawa: a symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Cambridge: Cambridge University Press. 331 p.
- NARANJO, Eduardo J. & BODMER, Richard. Source-sink systems and conservation of hunted ungulates in the Lacandon Forest, Mexico. *Biological Conservation*, Boston, v. 138, n. 3-4, p. 412-420, 2007.
- NASH, June. *We eat the mines and the mines eat us*. New York: Columbia University Press, 1979. 363 p.
- PEIRCE, C. S. *Collected Papers, II. Elements of Logic*. Cambridge: Harvard University Press, 1932. 535 p.
- _____. *Collected Papers, V. Pragmatism and Pragmaticism*. Cambridge: Harvard University Press, 1934. 944 p.
- POSTIGO, Augusto. *Penduraram as letras na parede da sala: oralidade e escrita entre seringueiros da floresta amazônica*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, 2003.
- _____. *A terra vista do alto: usos e percepções acerca do espaço entre os moradores ro rio Bagé, Acre*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, 2010.
- QUINE, Willard Van Orman. *From a logical point of view: logico-philosophical views*. Cambridge: Harvard University Press, 1953 [1948]. 184 p.
- _____. *Word and Object (Studies in Communication)*. Cambridge: The MIT Press, 1960. 309 p.
- _____. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969. 165 p.
- RAMOS, Rossano M. *Estratégia de caça e uso de fauna na Reserva Extrativista do Alto Juruá-AC*. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo - Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental (PROCAM), 2005.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Cosmology as ecological analysis: A view from the rain forest. *Man*, Londres, n. 11, v. 3, p. 307-318, 1976.
- ROBINSON, John G. & REDFORD, Kent H. (Orgs.). *Neotropical Wildlife Use and Conservation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991. 451 p.
- _____. Measuring the sustainability of hunting in tropical forests. *Oryx*, Cambridge, v. 28, p. 249-256, 1994.

- SAHLINS, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1981. 96 p.
- _____. *What kinship is – and is not*. Chicago: University of Chicago Press, 2013. 120 p.
- SHEPARD, Glenm H. Jr. Shamanism and diversity: A Matsigenka perspective. In: POSEY, D. A. [ed.], *Cultural and Spiritual Values of Biodiversity*. Londres: United Nations Environmental Programme & Intermediate Technology Publications, 1999. p. 93-95.
- SRAFFA, Piero. *Production of Commodities by means of Commodities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960. 112 p.
- TARSKI, Alfred. "Verdade e demonstração". *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, série 3, 1(1), p. 91-123, 1991.
- VELHO, Otávio. De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 2, p. 133-140, 2001.
- VICO, Giambattista. A antiquíssima sabedoria dos itálicos e Polêmicas. In: *Metafísica e Metodo*. Milão, 2008 (1710).
- _____. *La scienza nuova*. Milão: Rizzoli Libri, 1977 (1730). 663 p. (A ciência nova. Tradução de Vilma de Katinsky. São Paulo: Hucitec, 2010. 422 p.).
- VILLELA, Jorge Luiz Mattar. A dívida e a diferença. Reflexões a respeito da reciprocidade. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 44, n. 1, p. 185-220, 2001.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & Renato SZTUTMAN. *Encontros com Eduardo Viveiros de Castro*. São Paulo: Beco do Azougue Editorial, 2008. 261 p.
- WEINER, Annette. *Inalienable possessions. The paradox of keeping while giving*. Berkeley: The University of California Press, 1992. 232 p.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *As Investigações Filosóficas*. Petrópolis, Editora Vozes, 2012. 350 p.

Recebido em 4 de Maio de 2013
Aprovado em 5 de Novembro de 2013



Amiy: os Xikrin, os Marimbondos e os Outros

Paride Bollettin

Doutor em Antropologia, Università degli Studi di Siena, Itália
Pós-Doutorando em Antropologia, Universidade de São Paulo
Pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios, CEstA/USP

Introdução: os marimbondos, os outros e seus movimentos

Em um célebre texto, Deleuze e Guattari propõem um exemplo fascinante para descrever a ideia de rizoma e aliança entre elementos heterogêneos. Descrevendo a capacidade de “desterritorialização” e “reterritorialização” do rizoma, o qual não pode ser cortado em pedaços elimináveis, já que estes voltarão e se organizar, eles descrevem a atividade de recíproca influência entre vespa e orquídea. Estes dois, o inseto e a flor, através de um contínuo movimento de perda de relevância da própria posição, adquirem a própria especificidade exatamente a partir de um movimento de recíproca aproximação e distanciamento:

A orquídea se desterritorializa, formando uma imagem, um decalque de vespa; mas a vespa se reterritorializa sobre esta imagem. A vespa se desterritorializa, no entanto, tornando-se ela mesma uma peça no aparelho de reprodução da orquídea; mas ela reterritorializa a orquídea, transportando o pólen. A vespa e a orquídea fazem rizoma em sua heterogeneidade. (Deleuze; Guattari, 2000, p. 18)

Podemos encontrar claramente, na reflexão dos dois filósofos, a proposta de observar a forma pela qual produzem-se movimentos de interface entre elementos só aparentemente pertencentes a domínios diferentes. O problema é evitar a reificação de pensar em uma influência de um sobre o outro enquanto termos separados: a planta influencia o inseto e o inseto a planta. A proposta deles segue para um caminho mais instigante, ou seja,

[...] não mais imitação, mas captura de código, mais-valia de código, aumento de valência, verdadeiro devir, devir-vespa da orquídea, devir-orquídea da vespa, cada um destes devires assegurando a desterritorialização de um dos termos e a

reterritorialização do outro, os dois devires se encadeando e se revezando segundo uma circulação de intensidades que empurra a desterritorialização cada vez mais longe. (Deleuze; Guattari, 2000, p. 19)

A partir dessa sugestão, faz-se necessário observar os movimentos de devir-algo que empurram os diferentes elementos acionados no desenrolar de um acontecimento como influências que cada ator tem sobre o outro em movimentos circulares de retroação. Isso implica na impossibilidade de nos determos sobre uma específica variável, sem levar em conta como ela conecta-se com as outras que ela aciona e que a acionam. Seguindo nessa direção, podemos lembrar subitamente aquela “dança de partes interagentes” da qual falava Gregory Bateson (2008, p. 27), um autor importante no Pantheon dos dois filósofos citados acima. Mas o que isso significa na descrição de um caso etnográfico específico? Significa, a meu ver, buscar as diferentes linhas que conectam os vetores envolvidos no desenvolvimento do conjunto e observar o conjunto como possuindo propriedades adaptativas, que fazem dele um sistema complexo.

A etnologia das Terras Baixas sul americanas, nas últimas décadas, através dos trabalhos de Descola (1986; 2005), Viveiros e Castro (1996; 2009) e Santos-Granero (2009), só para citar alguns dentre vários outros possíveis nomes, evidenciou a convivência de múltiplos agentes na experiência da cotidianidade dos povos ameríndios. Frente a essa proliferação, faz-se importante levar a sério tais agências e acompanhar as trajetórias seguidas pelos diferentes vetores. Ao longo desse texto, portanto, iremos acompanhar essas múltiplas conexões, as quais agem em um processo de recíproca ressonância, ou seja, a oscilação ou o movimento de uma, influencia a oscilação da outra. Na descrição que segue, porei em evidência como estes produzem o movimento dos outros: músicas, falas formais, marimbondos, plantas e pessoas, mas também pinturas corporais e animais. Dessa forma, quero evidenciar a possibilidade de observar o conjunto, composto por estes elementos em contínuo movimento, como um sistema que constantemente dinamiza movimentos de adaptação, os quais permitem trazer à vista uma multiplicidade de relações que abrangem diferentes âmbitos da cotidianidade Xikrin.

Tirar maribondo entre os Jê

Em muitas oportunidades, os Xikrin me contaram cheios de ênfase e orgulho das expedições de tirar maribondo. Assim, por exemplo, Kanoi, um dos anciões de Mrötidjam, contando-me de quando era jovem, explicou: “Quando cresci aprendi muita coisa com meu pai e chegou minha mulher. Eu tirei muito maribondo, subi na castanheira para tirar castanha, aprendi a derrubar castanha, aprendi a tirar a casa do maribondo para o casamento”.

Nas palavras de Kanoi, podemos reconhecer como essa prática está diretamente associada com a possibilidade de realizar “casamento”, pelo menos em tempos passados.¹ Discursos como este eram frequentemente pronunciados pelos anciões ao contar-me a própria trajetória. Mas, o que é significativo, é que o tirar marimbondo não é associado somente a essa prática, mas sim, como dizem os Xikrin, é realizado muitas vezes ao longo da vida de um indivíduo: “tirei muito marimbondo”. Essa prática parece ser focada numa constante produção de sujeitos, motor de um constante “devir”, mais do que marcar uma passagem de um status para outro diferente. Enquanto na primeira oportunidade na qual o menino a realiza, ela é a porta de acesso a possibilidade de casar, nas experiências sucessivas, ela reproduz a condição do ator, confirmando-a.²

A literatura etnográfica sobre os Jê relata de várias formas a experiência de tirar marimbondo, lendo-a como uma metáfora que remeteria especificadamente as relações de guerra e conflito. Por exemplo, Melatti afirma que tratar-se-ia de um tema comum aos Jê, e que estaríamos diante de uma metáfora particularmente dolorosa que significaria a expedição guerreira (Melatti, 1978, p. 79). A mesma ideia foi endossada também especificadamente entre os estudiosos dos Kayapó. Assim, por exemplo, Vidal (1977), a partir da sua pesquisa entre os Xikrin do Cateté, afirma que, tratando de uma parte importante do ritual de iniciação masculina: “O ataque a um ninho de marimbondo simboliza o ataque a uma aldeia inimiga. Aliás, os marimbondos e os índios inimigos são classificados sob uma mesma denominação: mēkurê-djuoy, o que os índios traduzem por “inimigos” (Vidal, 1977, p. 126).

Essa ideia de uma ligação direta, que Vidal chama de “simbolização”, entre marimbondo e as atividades guerreiras, surge também de alguns relatos que os Xikrin me fizeram em diferentes oportunidades. Assim, o mesmo Kanoi, ao longo de uma narrativa sobre os conflitos envolvendo os Xikrin e os Gorotire, me contou: “[...] ganhou a guerra e a comunidade ficou alegre, só a festa, colocava

¹ Em várias oportunidades ouvi os mais idosos reclamarem com os jovens que eles não cumprem todas as obrigações previstas antes de juntar-se com as parceiras. Está questão mereceria mais espaço do que temos aqui, mas acho importante apontar pelo fato que na “ética” xikrin, o tirar marimbondo vem a ser um momento importante dessas obrigações.

² A partir dessa constatação parece um pouco ambígua a posição de Dreyfus, quando afirma que: “esta frequente cerimônia não é parte de um ritual de iniciação, no sentido estrito da palavra” (Dreyfus, 1963, p. 95), pois se “no sentido estrito” observa-se o ritual de passagem como momento único, perde-se a possibilidade de ver o movimento de constatação de produção de pessoas que caracteriza a experiência xikrin. Se, pelo contrário, pensamos no “ritual de iniciação” como um momento que tem que ser reproduzido várias vezes, podemos observar o fluxo de elementos e condições que, por exemplo, encontra uma exemplificação também na circulação do *kukradja* (cfr. Lea, 2012) .

angré ('ovo de azulona'),³ tirar maribondo toda festa. Até hoje nós estamos tirando maribondo, eu e meu amigo vamos fazer a última de tirar maribondo lá no rio Saicó,⁴ lá vamos tirar o marimbondo”.

O interesse constante nessa prática é evidenciado claramente por Cohn (2000), a qual enfatiza como essa atividade ocupa o centro das atenções entre os jovens e relata uma dessas expedições:

Em uma expedição de oito dias que acompanhei, o primeiro acampamento foi formado ao lado de uma clareira onde havia um imenso ninho de marimbondo. Quebrar um ninho de marimbondo é uma das atividades do ritual de iniciação, que é apenas masculina e da qual os homens começam a participar quando rapazes, e podem voltar a fazê-lo sempre. Esse é um tema que sempre excita os meninos, e é bastante comum vê-los comentando sobre um ninho de maribondo descoberto nos arredores da aldeia e planejando excursões para quebrá-lo. Nesse caso, o marimbondo foi motivo de planos e conversas animadas entre os meninos por dias, até que alguns homens resolveram derrubá-lo (era muito alto e grande para os meninos derrubarem eles mesmos, mas, principalmente, eles não estavam em idade de fazê-lo). O fato de não terem sido eles a derrubar o ninho de marimbondo não os desanimou: cada um pegou um pedaço do ninho como um troféu, e todos foram pintados, no rosto e no antebraço, com pedaços carbonizados do ninho pelos mais velhos, para ficarem valentes. (Cohn, 2000, p. 71)

Tal ênfase na derrubada do ninho dos maribondos já tinha sido apontada por Posey entre os Kayapó, ao descrever uma “constante busca para as próximas mais potentes e agressivas vespas (*amuh-djâken: Polistes testacolor*)” (Posey, 2002b, p. 90). Mas, este autor propõe uma outra interpretação nos seus estudos sobre a etnoentomologia Kayapó. A partir da análise de uma classificação dos insetos baseada na morfologia, de forma ovada à alongada, e com certo ar de animismo pré-descoliano, ele os conecta com uma específica forma de conhecer o mundo. Após apresentar os processos de dissecar e seccionar abelhas, maribondos e outros insetos que realizou juntamente com os Kayapó, dedica uma longa parte do artigo a abordar os mitos relacionados aos insetos. Nessa discussão, ele afirma a importância destas narrativas para a transmissão de conhecimentos sobre o ecossistema. Formigas, cupins e maribondos seriam frutos de observações cuidadosas e os seus comportamentos são refletidos em histórias que criam ligações (de parentesco, amizade ou conflito) entre os mesmos e os humanos. Neste panorama os maribondos, pelo seu comportamento, assumiriam ao papel de modelo da própria sociedade Kayapó. Os Kayapó, assim, executariam uma associação entre o ninho e o universo, cuja divisão lateral representaria o nível superior onde ancestralmente viviam os homens, o nível do meio onde eles vivem hoje e o nível de

³ A parte interna da casca do ovo desse pássaro (*Tinamus tao*, sp.) é aplicada no rosto dos homenageados nos rituais de nomeação. O acento sobre as práticas de ornamentação corporal na metáforização dos rituais representa um importante aspecto da percepção e narração dos mesmos, trazendo a luz o processo de produção corporal dos participantes. Voltarei mais adiante sobre a questão das pinturas.

⁴ Nome de um componente de uma equipe de televisão japonesa que foi visitar os Xikrin em 2011 e com o qual foram bater timbó nesse rio.

baixo, o lugar onde vivem os outros (Posey, 2002b). Mas, ele debruça o assunto mostrando como, se alguns insetos que apresentam uma atitude agressiva podem contribuir à formação da identidade Kayapó, ao mesmo tempo eles utilizam outros insetos como forma de controlar as doenças das roças. Alguns desses formigueiros, mais interessante ainda, seriam definidos como “formigas fedorentas – *mrum kudjà*” e utilizados como remédios em caso de gripe (Posey, 2002a, p. 9).⁵

O que podemos, temporariamente, ler a partir desse resumido panorama de observações, entre as várias outras obras que poderíamos ter escolhido,⁶ são dois aspectos complementares, enfatizados a partir de diferentes atenções. Por um lado, alguns autores enfatizam a “socialização” decorrente do ato de tirar marimbondo, ou seja, conectando-o diretamente com as práticas guerreiras, põem o acento sobre o processo de formação de pessoas desencadeado por essas ações.⁷ Por outro lado, numa perspectiva que parece correr no sentido diametralmente oposto, observam-se os marimbondos como “fundadores” dessa forma de “estar socialmente”. Obviamente, seria possível e certamente valioso, aprofundar as bases epistemológicas dos diferentes autores citados, pois elas divergem tanto como pressupostos quanto como objetivos e resultados. Mas, para a finalidade desse trabalho, acho que pode ser mais interessante tentar conectar tais visões, juntamente com os outros elementos do sistema, já que elas fazem parte deste de forma plena. Isso porque, se assumirmos que todos os agentes são parte integrante do sistema, também as descrições e discursos dos antropólogos devem ser assuntados como parte do mesmo. Vamos nos deter agora em apresentar como os Xikrin realizaram o tirar marimbondo em dezembro de 2012 para, em seguida, observar os diferentes movimentos presentes.

Amiy tá, “todos tiram marimbondo”

Em dezembro de 2012, alguns dias depois da minha chegada à aldeia Mrötídjám, vários anciões vieram me contar que os jovens que perderam o jogo de futebol (acontecido alguns dias antes) contra os Xikrin do Cateté eram “muito fracos” (“*rerekre*”⁸) e que teriam que “tirar marimbondo para se fortalecer”. Nos dias seguintes, assim, vários deles me levaram pelas matas ao redor da aldeia para buscar um ninho que pudesse ser útil para esse fim, sendo que, toda vez que encontrávamos um

⁵ Esta conexão entre marimbondo e formigas surgiu também em uma conversa com Bekamati, o Presidente da Associação Indígena Bebô Xikrin, que representa as diferentes aldeias xikrin da área, o qual me contou que “tucandeira [*Paraponera spp.*] vira marimbondo”. Essa informação foi negada por outros informantes, os quais, porém, evidenciaram como “a tucandeira quando cresce bota asas”. Não me deterei nesse aspecto, pois abriria um parêntese excessivamente amplo.

⁶ Uma interessante e densa descrição do tirar marimbondo é apresentada também por Ewart (2000, p. 46-69) entre os Panará.

⁷ Sobre a função social da guerra entre os Kayapós e os Xikrin, ver: Verswijver (1992) e Cohn (2005).

⁸ Optei, nesse trabalho, por utilizar a transcrição das palavras em língua mebengokré que é utilizada pelos membros da comunidade de Mrötídjám, salvo nos casos em que se trate de citações de outros autores que utilizam uma transcrição diferente.

desses, eles comentavam as qualidades ou fraquezas do tipo específico de maribondo, diferenciando os insetos pela cor, tamanho, bravura, venenosidade, etc.⁹ Quando, finalmente, encontramos um ninho que reputaram adequado, explicaram-me que era do tamanho certo (cerca de um metro de altura), e que os marimbondos eram “bravos” (“àkre”). Eles decidiram, assim, começar a organização do evento e, quando voltamos para a aldeia, reunidos na casa dos Guerreiros (“Ngàb”) no centro da praça, começaram a cantar algumas músicas, acompanhadas por exortações endereçadas aos jovens para que fossem corajosos e não tivessem medo de tirar o maribondo.

O dia anterior à realização da expedição *strictu sensu*, os amigos formais (“krabdywj”) dos pais e dos expedicionários,¹⁰ que no dia seguinte enfrentariam a assustadora experiência, começaram a limpar o terreno abaixo da árvore, derrubando os arbustos e roçando o terreno. Enquanto isso, os avós (“ngêt”) entraram no mato e depois de um tempo voltaram carregando alguns paus muito compridos para realizar a escada, que levaria até o alto onde se encontrava o ninho. Quando começou a entardecer, o chão estava já bem limpo, com os encarregados que me explicavam que era para os meninos não caírem quando tivessem descido da árvore.

À noite nos juntamos na usual reunião no Ngàb, na qual todos os presentes entoaram várias músicas específicas e os anciões proferiram alguns discursos formais sobre o tirar maribondo (“amiy ta ben dire”).¹¹ Convêm apresentar sobre um destes discursos, pronunciado por Karangré, um dos anciões da aldeia Mrōtidjam e reconhecido como um sábio das músicas e do *ben*:

⁹ Outros comentários referiam-se a possibilidade que alguns desses ninhos já pudessem ter “dono”, no sentido de que alguém os teria visto anteriormente e os teria reservado como “próprios”. Por exemplo, alguns dias depois dos acontecimentos que estou narrando, um dos membros da “expedição”, Bepmrôre, gênero de Tedjore, um dos *benadjure*, “chefes”, da aldeia, me levou para mostrar-me outro ninho que tinha encontrado nas suas andanças pelo mato, enfatizando o fato de ter sido ele o primeiro a encontrá-lo. Essa ênfase pode ser devida ao orgulho de poder chamar os outros na sucessiva oportunidade de tirar maribondo, como demonstra o fato que este mesmo rapaz foi o primeiro a informar-me de outra expedição que foi realizada sucessivamente a minha saída da aldeia. Esta “propriedade” dos ninhos foi apontada também por Cohn (2000, p. 71).

¹⁰ Os Xikrin herdaram os *krabdywj* dos pais, assim, nesse caso, os amigos formais dos pais e dos filhos coincidem (cfr. Vidal, 1977, p. 56; Lea, 1995). É interessante apontar uma diferença entre Xikrin e Krahó nesse ponto, pois se entre os Xikrin, os *krabdywj* colaboram na efetivação da possibilidade de realização do ato de tirar maribondo, entre os Krahó, eles também tiram maribondo: “Por ocasião do ritual de iniciação *Pempkahok*, quando há quebra cerimonial de um ninho de marimbondos [...], os amigos formais dos homens designados para a façanha e sua parentela devem ajudar a matar os marimbondos e submeter-se, portanto, às suas picadas” (Carneiro da Cunha, 1978, p. 79). Isso pode ser um marcador daquela operação de “afastamento” do amigo formal da esfera da consanguinidade da qual fala Lea: “os Mebengokre, em vez de reclassificar o forasteiro como um parente [...] empregam a amizade formal para apagar os traços distantes da cognação” (Lea, 1995, p. 339).

¹¹ *Ben dire* são falas utilizadas para marcar momentos tópicos na cotidianidade xikrin, por exemplo, ao longo das diferentes fases de realização de um *metoro* (“ritual”, ou “festa como os Xikrin traduzem o termo em português), a pescaria com timbó, as reuniões políticas ou, nesse caso, o tirar maribondo. A importância dessas falas ressalta claramente da associação semântica entre o *ben* e o termos para chefe *benadjure*, “donos do *ben*” (Verswijver, 1992, p. 68), mesmo que possam ser proferidos para qualquer um que conheça as modalidades e não somente pelos chefes.

Quando era jovem, aprendi a bater timbó e aprendi a dançar com o pessoal velho para festa. Eu já tenho meus filhos, meus irmãos, meus compadres, é isso que eu falo para vocês, para vocês respeitarem a cultura, que aprendi quando era jovem, mas hoje estou velho. Eu já tenho minha filha, filho, já tenho bisnetos, que posso contar uma historia para eles se querem me ouvir. Hoje estou velho e posso contar para vocês, para vocês saberem quem eu sou. Antigamente os avós morreram de alguma doença, que eu era jovem ainda e não podia fazer nada porque não sabia os remédios. Hoje tenho meu filho, que é um caçula que já está crescendo; ele já é jovem e deve me escutar para alguma coisa que posso ajudar, tem que me escutar para aprender. Quando eu era *menoronyre* ["jovem não casado"] comecei a tirar maribondo. Um de vocês tem que tirar maribondo surrão para sentir a dor, para saber o que é a dor. Eu sou baixinho mas não tenho medo de nada. O pessoal com o qual eu nasci junto morreram todos e eu fiquei sozinho e não tem como fazer contato [conversar] com nenhum [deles]. Eu não posso brigar com ninguém nem os outros podem brigar comigo porque eu respeito os outros. Se uma mulher traz a comida para nos temos que comer juntos, não pode ficar zangado. Isso que é bom. Tedjore, Ôkra [pessoas que morreram a muito tempo] não brigavam com nos, eles andavam muito com a gente. A gente estava andando até quando o pessoal, os *meprintire*, se casaram. Eu não queria casar, só depois de ser grande ("*àbàtoi*"). Eu me casei e quero que alguém de vocês tire o maribondo para ser primeiro, vai ser o primeiro e todos vão tirar. Quando eu era jovem comecei a tirar maribondo, até ficar velho. A gente já sabia a dor que a gente sente quando tira, por isso vocês tem que tirar como a gente tirava. Tem que dividir o pessoal, os velhos pra cá e os novos pra lá, para ver quem tira o maribondo. É assim que a gente faz, divide um do outro para tirar maribondo.

Veremos, mais adiante, como essa fala exemplificativa do clímax do momento e da ênfase colocada na palavra como mobilizadora de agências, conecta-se de forma densa com as práticas, e vamos, agora, continuar a descrição do desenrolar dos eventos. Quando a reunião estava chegando ao fim, com as pessoas que começavam a retirar-se para as próprias habitações, Bepkro, considerado o *wayanga* ("pajé") da aldeia, e Kanoi, chamaram-me de lado dizendo-me: "vamos terminar a escada". Eu os acompanhei e fomos, assim, até a abertura no mato que abrimos de tarde abaixo da árvore onde encontrava-se o ninho dos maribondos. Logo que chegamos lá, levei uma bronca porque não tinha desligado a lanterna: "os maribondos estão dormindo, não podemos acordá-los", me explicaram. Eu desliguei a lanterna e eles subiram pela escada, que tem uma distância entre um metro e meio e um metro e setenta entre os vários degraus e, com movimentos lentos e silenciosos, amarraram com estiras de palha o último degrau, próximo do ninho dos maribondos. Uma vez que desceram, Bepkro mostrou-me algumas folhas que começou a esfregar no tronco da árvore, dizendo-me que era "remédio do maribondo" ("*amiy kanne*"), assim "fica mais bravo".

Pouco depois nos retiramos e, no dia seguinte, nos juntamos novamente, bem cedo, no *Ngab*, onde os homens estavam ornados com braçais de plumas e coroas de palha e pintados com urucum e carvão (sem usar jenipapo). De lá, os velhos começaram a chamar em voz alta os jovens, gritando para eles para "não serem fracos", "não terem medo" e outras frases de incentivo, rindo frente a demora deles chegarem. Aos poucos, estes começaram a aparecer, com o corpo pintado somente do

vermelho do urucum, em manchas diferenciadas para cada um: uns com as formas de mãos apoiadas na superfície da pele, outros com o corante espalhado mais cuidadosamente a cobrir toda a superfície do corpo e dos braços e em várias outras variantes. Quando todos chegaram, o que demorou boa parte da manhã, os velhos reproduziram nos rostos deles as linhas pretas do carvão. Em seguida, o coletivo dirigiu-se cantando na direção do ninho, parando para cantar umas músicas a cada duas dezenas de metros.

As mulheres observavam de longe os filhos e os netos, segurando cobertores e ramos com muitas folhas nas mãos. As moças observavam os irmãos, ou talvez os outros valentes rapazes. Quando chegamos abaixo da escada, começaram os choros rituais das mulheres,¹² gritados em voz alta, enfatizando a participação emotiva e física dessas:

[...] Maribondo Kaikritire [nome de um maribondo pequeno preto]
 Os meus antigos tiraram [o maribondo] sobre eles
 O ferrão ferrou já quem foi lá
 Eles os pés [de quem foi ferrado] já estão correndo
 Se eu fosse parecido [com uma] mulher
 O ferrão ferrou quem foi lá
 Eu os pés [meus] já estão correndo [...]

Os choros ficavam cada vez mais agudos, enquanto os homens realizaram uma última dança, antes de organizar a fileira dos meninos. Estes, em seguida, começaram a subir a escada um por vez,¹ subindo os degraus o mais rápido que podiam e, quando chegavam no último e mais alto degrau, golpeavam com a mão aberta o ninho dos maribondos, até que este fosse completamente destruído. Os gritos dos *ingêt* ("avós e tios") os incentivavam para ir "com calma", "devagar" e, toda vez que um deles batia no ninho, explodiam gritos de júbilo. Depois, desciam escorregando nos degraus, seguidos pelos maribondos até o chão. Quando apoiavam finalmente os pés no chão, eram logo socorridos pelos *ingêt*, os quais os esfregavam com cobertores para retirar os maribondos enfiados na pele, antes de entregá-los para às mães ou às irmãs, as quais os levavam para casa entre choros e gritos.

Antes que todos tivessem tido a oportunidade de realizar a subida, um menino conseguiu derrubar totalmente o ninho, gerando grande alegria entre os presentes que lançaram-se em gritos: "Hei! Hei! Hei!", misturados à constante melodia do choro. Os velhos, então, juntaram-se, depois de terem comentado os cobertores cheios de maribondos, e voltaram para a aldeia entoando uma última

¹² Estes choros não são exclusivamente das mulheres, mas são proferidos também pelos homens, como declara Nhokrin, a mulher mais velha do Mrôtidjam, explicando-me as letras do choro que transcrevo: "é assim que o pessoal velho chora. Os *memyre* [homens] também choram. [...] Até os homens que são avôs que choram esse choro também", e como pude assistir em seguida.

¹³ Posey relata que a subida ao ninho de maribondo entre os Kayapó é realizada de dois em dois: "os guerreiros, dois a dois, ascendem à plataforma para bater com a mão aberta o grande ninho" (2002b, p. 90).

dança. Uma vez no *Ngàb*, sentaram todos juntos num chão de folhas de palmeira previamente colocado e lá ficaram conversando animadamente sobre o êxito da expedição. Enquanto isso, os meninos tinham-se retirado nas próprias casas, onde cada um estava sendo cuidado pelas mulheres da família, sofrendo as dores das picadas.

Amiy e rizomas

Dessa descrição, surgem vários aspectos interessantes que nos permitem começar a traçar um “rizoma”, segundo evocado acima. Um primeiro nível de relações que emerge claramente é constituído pela série *ingêt-marimbondo-iniciando*. Essa segue na direção de uma agência do *ingêt* sobre o marimbondo, através da edificação da escada, mas principalmente da aplicação do “remédio do marimbondo”. Ela continua na agência do marimbondo sobre o iniciando, com as ferroadas, as quais, se quisermos retomar as sugestões acima, podem ser observadas como constituindo ou reafirmando a “sociedade”. Enfim, fecha-se de forma circular na agência do iniciando sobre o *ingêt*, a qual aparece um pouco mais difícil de ser evidenciada, mas que emerge claramente nas palavras de Nhokrin, ao explicar-me a empatia dos presentes para com os expedicionários: “A pessoa que vai tirar maribondo faz a festa primeiro para tirar o surrão do maribondo, não é ninho pequeno não, é daquele grande mesmo. Aí as pessoas choram, o filho, o irmão, tiram maribondo e as pessoas choram vendo os parentes tirar maribondo. Tem gente que bate na cabeça só para sangrar [por causa que o filho ou o irmão tiraram maribondo]. Todo mundo tira maribondo. As pessoas que tiram maribondo chamam a vó, a mãe [por causa da dor].”

Esta descrição de Nhokrin, nos leva claramente a um plano especialmente relevante no desenvolvimento dos acontecimentos: a participação dos *inghêt*, mas também das mães e das irmãs, não se esgota na organização prática do momento, por exemplo, com a abertura da clareira abaixo da árvore ou com os cuidados posteriores, mas envolve uma dimensão de consubstancialidade entre iniciandos e *inghêt*. As pessoas choram e “batem a cabeça para sangrar”,¹⁴ criando assim um único movimento de produção de agentes, os quais partilham da experiência da dor.

Podemos, porém, também inverter o círculo e teríamos, assim que os *ingêt* agem sobre os iniciandos, o que remete diretamente à circulação de *kukradjà*, como forma de produzir pessoas específicas (Lea, 2012). Em seguida, teríamos a relação dos iniciandos sobre os marimbondos, que

¹⁴ O sangue em excesso causa moleza e fraqueza segundo os Xikrin, os quais realizam várias praticas de escarificação com o objetivo de “fortalecer” o corpo. Aquela a qual mais vezes participei é de arranhar as pernas dos jovens com dentes de piranha ou traira (“*krwot djwa*”) para “faze-lo mais fortes”, “faze-los correr mais rápido”, etc. Nesse caso não observei uma tal pratica imediatamente antes do tirar maribondo, mas Dreyfus propões que seja realizada para evitar que o excesso de sangue seja prejudicial para a rapidez dos participantes (Dreyfus, 1963, p.95). É interessante traçar um paralelo com a limpeza da área abaixo da arvore realizada no dia anterior da expedição que relato, pois naquele caso a ênfase era em que “os meninos não caíssem”.

toma forma no ato prático de destruição do ninho e na morte dos insetos. Enfim, os marimbondos que agem sobre os *ingêt* e, por isso, temos que retomar as palavras do choro que Nhokrin nos ensinou: “O ferrão ferrou quem foi lá / Eles os pés [de quem foi ferrado] já estão correndo [...] O ferrão ferrou quem foi lá / Eu os pés [meus] já estão correndo”, que revelam como a ação dos marimbondos não afeta somente “quem foi ferrado” mas os que choram, *ingêt* e mulheres, ampliando o raio de ação dos insetos.

Podemos agora pensar nessas relações como biunívocas, ou seja, elas funcionam numa direção e na direção contrária, determinando que todos os participantes nas redes sejam, ao mesmo tempo, “sujeitos” e “objetos”, para usar termos obsoletos. Deriva disso, a necessidade de abolir essa distinção, na direção de uma inclusão, a mais ampla e flexível possível. Afinal, se não tem uma “cabine de regia” (Remotti, 2007) nesse tipo de sistema, uma consequência é que a forma do mesmo não seja controlada por nenhum dos participantes, ou seja, nenhum tem estatuto superior ou prioritário. Mas outra característica que emerge, é que as relações se dão entre todos os elementos do conjunto, ou seja, se quisermos retomar os já citados Deleuze e Guattari, segundo os quais “qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo” (Deleuze; Guattari, 2000, p. 15), podemos observar o conjunto na sua forma rizomática. Neste sentido, o conjunto de momentos e participantes que compõem o tirar marimbondo não é nada mais do que um “mapa” lançado sobre um conjunto de relações entre múltiplos atores. Para retomar a citação inicial desse texto:

A orquídea não reproduz o decalque da vespa, ela compõe um mapa com a vespa no seio de um rizoma. [...] O mapa não reproduz um inconsciente fechado sobre ele mesmo, ele o constrói. Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consistência. (Deleuze; Guattari, 2000, p. 22)

Mas, vamos nos deter sobre o que isso implica. A “evolução” do conjunto, no sentido de sua organização, não procede de forma aleatória, ou seja, respeitam-se padrões por parte de todos os atores envolvidos. Seria um *non senso*, por exemplo, subir a árvore até o ninho passando pelo tronco ao invés de passar pela escada ou, ainda, tirar sem antes passar o remédio, como comentaram os Xikrin da aldeia de Mrötidjam sobre uma expedição realizada no Bacajá: “marimbondo não era bravo não, o pessoal lá que não passou remédio”. Trata-se, porém, de observar como funcionam as “alianças” envolvidas para a realização destes padrões. Alianças que, claramente, tomam forma entre elementos heterogêneos. Os *ingêt* são diferentes dos marimbondos e dos inciandos, os marimbondos dos *ingêt* e dos inciandos e os inciandos dos *ingêt* e dos marimbondos.

Como coloca claramente Stengers (2005), a partir do exemplo da vespa e da orquídea:

Cada uma das partes vai realmente manter a sua própria versão do acordo, assim como no famoso exemplo dado por Deleuze de uma “noce contre nature” (acoplamento não natural) da vespa e da orquídea, não temos nenhuma unidade vespa-orquídea. Vespas e orquídeas dão-se muitos outros significados a partir da relação que foi produzida entre eles. (Stengers, 2005, p. 194)

Traduzindo essa reflexão para o caso que estamos observando aqui, podemos reconhecer como todos os atores envolvidos no final do “encontro” terão outro “significado”. Os iniciados serão agora iniciados, os *ingêt* serão agora avôs e tios de meninos iniciados, os marimbondos serão desalojados. Portanto, se “cada parte vai manter a sua própria visão”, ao mesmo tempo temos uma recíproca ressignificação das visões, as quais produzem os padrões através dos quais se dá o *amiy tá*, o tirar marimbondo. Dito de outra forma, por exemplo, os iniciados, a partir da relação “que foi produzida” entre eles, os marimbondos e os *ingêt*, “dão-se muitos outros significados”, ou seja, eles podem agora iniciados, casar.¹⁵

Podemos, portanto, observar o conjunto formado pelos diferentes participantes como um motor, que desloca constantemente a posição de cada um deles em função da manutenção de uma ordem entre as partes. Ordem que não se apresenta como fixa, mas sim depende da interação com o “ambiente” na qual o conjunto se insere. A motivação para a realização do tirar marimbondo que descrevemos, após a derrota num jogo de futebol por parte dos Xikrin do Cateté, demonstra claramente essa ressonância entre os participantes, o conjunto deles e o ambiente, na determinação do sistema como um todo. Se a motivação lembra, sem dúvidas, às cisões e conflitos entre grupos Kayapó, frequentes tanto nas narrativas dos Xikrin como nas narrativas antropológicas de um modo geral, ela demonstra claramente como estamos no meio de um redemoinho de operações de um contínuo deslocamento dos termos, a partir, exatamente, da interação com o ambiente. Nessa direção, podemos também pensar nas múltiplas interações a partir da noção de “sistema adaptativo complexo”, o qual seria “um sistema aberto formado de numerosos elementos que interagem entre si de forma não linear e que constituem uma entidade única, organizada e dinâmica, capaz de se evoluir e adaptar ao ambiente.” (Gandolfi, 1999, p. 19)

Vimos como o sistema descrito responde as várias dessas características: aberto, numerosos elementos, interação dinâmica, constituição de uma entidade única, organizada e dinâmica, que se evolui e adapta. Mas é preciso, para nos aproximarmos do final desse texto, evidenciar um outro aspecto: como podemos pensar este sistema na sua interface com o ambiente no qual insere-se?

¹⁵ A partir desse deslocamento, podemos pensar que, também as meninas que observam o tirar marimbondo, estão dando-se outros significados, tornando-se meninas que podem casar a partir da nova condição dos meninos.

Abrindo o sistema

Se, até aqui, nós observamos os agentes mais “evidentes”, não prioritários ou importantes, do processo do tirar marimbondo, exemplificando na série *ingêt-marimbondos-iniciandos* as dinâmicas de relação biunívocas, vamos, agora, ampliar esse campo. Começamos inserindo no jogo o *amiy kanne*, “remédio do marimbondo” e observando as possíveis ressonâncias derivadas do uso deste para tornar os insetos “mais bravos”. Essa proposta, como vimos sugerida pelos próprios Xikrin, os quais não cindem o marimbondo do remédio dele, remete a uma abertura do sistema para um outro termo: os vegetais, os quais permitem observar um deslocamento na direção de uma multiplicação das conexões do sistema. Na explicação de Bepkro: “o *amiy kanne* é um remédio [uma planta] que passa na árvore onde está o maribondo e o veneno chega encima e o maribondo fica bravo mais ainda e ‘desce mesmo’ e depois de um dia vai tirar [marimbondo]”. Nesse sentido, a aplicação do remédio visa a amplificação do resultado, na direção de uma efetivação das potencialidades intrínsecas às relações. Para obter os resultados é necessário “sentir dor”, como disse Karangré no *ben dire* da noite anterior à expedição: “A gente já sabia a dor que a gente sente quando tira, por isso vocês tem que tirar como a gente tirava”. O que emerge como determinante do sucesso, da possibilidade de “dar-se outro significado” da ação é, exatamente, essa experimentação da dor, da qual os Xikrin são orgulhosos ao contar sobre as próprias experiências desse tipo.

Vou propor um outro exemplo para esclarecer um pouco mais essa ideia. Bepkro, que como vimos acima é o *wayanga* da aldeia de Mrõtídjám, certa vez me chamou para me levar junto com ele para coletar uma planta que ele definiu como “remédio do cachorro” (“*rop kanne*”). Quando lhe perguntei para que servia esse remédio, ele me explicou que, quando uma mãe bate numa criança, o cachorro da família (não necessariamente nuclear, obviamente, tendo em vista que somente os velhos têm cachorros), ou um dos, fica bravo e começa a latir. Para a criança parar de chorar, é necessário acalmar o cachorro com um remédio específico, aplicado no corpo do animal para que não fique bravo demais.¹⁶ Segundo Tedjore, um dos *benadjure* de Mrõtídjám, essa relação cachorro/criança se dá também em outra direção, pois: “quando a mulher está grávida não pode bater no cachorro, nenhum dos parentes, se não a criança quando nascer vai chorar muito”, nesse caso, também é necessário aplicar um remédio no cachorro para “amansá-lo”. Podemos abstrair disso tudo que, nesses dois exemplos, da relação entre plantas e marimbondos e entre plantas e cachorros, existem formas opostas de utilizar as plantas. De um lado, no caso do maribondo, temos um efeito de potencializador do sistema, no segundo caso, o do cachorro, temos um efeito neutralizador do

¹⁶ Segundo Giannini as plantas possuíam uma substância que os Xikrin chamam de *udju*. Seria assim o *udju* que conferiria a elas poderes curativos (Giannini, 1991, p.169).

sistema,¹⁷ em ambos os casos, porém, o aspecto importante é que determinam-se relações que produzem as partes interagentes.

Se as plantas são claramente parte do *amiy tá*, e numa posição de primeiro plano, estender o sistema afora dos seus limites, com a inserção do cachorro, nos fornece a possibilidade de inseri-lo em um contexto mais amplo, produzindo, assim, mais uma relação que nos permite enxergar a dinamicidade do mesmo. Vamos nos deter, portanto, sobre estas outras relações,¹⁸ começando com uma explicação sobre a educação desse animal para ser um bom caçador, que me foi ensinada pelo mesmo Tedjore:

Antigamente eu não tinha cachorros, hoje em dia tenho cachorros; os novos não tem cachorro, só os velhos que levam os cachorros e os novos tem que ir e se encontrar a caça eles tem que correr também para matar a caça. Só os velhos que gostam, que sabem remédio, pega urucum só e passa na garganta. Pega maribondo, e abelha também, e tira a casca de um pau e mistura para fazer o remédio para o cachorro, e depois passa no cachorro, faz o remédio e o cachorro tem que começar a correr atrás das caças. O branco fala pro cachorro “pega pega”, Mebengokré fala “hein, hein”, porque o dono fala pro cachorro “pega” e o cachorro vai atrás. É assim que nos ensina para o nosso cachorro, aí que eles seguem o dono, por aí que eles ficam, pode ver para todo canto.

Um elemento que salta aos olhos de imediato é que, encontramos a determinação das relações entre marimbondo e cachorro, através do remédio feito de marimbondo e a casca de um pau; entre os *ingêt* e os animais já que são “só os velhos que gostam” de cachorros; entre jovens (que podemos ler como iniciandos) e cachorros, através de uma relação negativa, pois “os novos não têm”. Mais uma vez, encontramos o sistema na forma de interação entre as diferentes partes do qual é composto, as quais produzem-se reciprocamente.

Um parêntese que pode exemplificar mais claramente essas conexões é oferecido pelas pinturas corporais que encontramos. A importância das pinturas corporais certamente não constitui

¹⁷ Essa oscilação entre a potencialização ou neutralização do ato de tensão que determina o movimento do sistema lembra de perto a ideia de cismogênese batesoniana, a qual refere-se a sequências de interações cumulativas. Essas sequências podem seguir duas direções diferentes: a cismogênese simétrica, na qual as ações dos atores são reciprocamente estimulantes, e a cismogênese complementar, onde as ações são diferentes, mas reciprocamente adequadas (cfr. Bateson, 2006).

¹⁸ Outros autores já observaram o processo de “socialização” dos cachorros entre os Kayapó. Por exemplo, Lux Vidal (1977, p. 177, nota 122) relata como eles eram enterrados ornados de plumas quando mortos, e chorados como se fossem “humanizados”. Vanessa Lea (2012, p. 340), por sua vez, insere-os de uma forma mais geral numa análise dos animais de estimação, xerimbabos, os quais entrariam na lista das prerrogativas (que ela define como *nekretch*) de certos conjuntos familiares. Isabelle Giannini (1991, p. 97) nos diz que, uma vez trazidos para dentro do espaço socializado da aldeia, esses animais teriam a própria agressividade neutralizada, passagem necessária para a socialização. Clarice Cohn (2005, p. 92, nota 44), acrescenta mais um elemento: eles não seriam presas de caça, mas companheiros de caça, e que portanto nos frequentes ataques contra assentamentos dos brancos, eles não eram caçados, mas prendidos. Uma interessante análise da relação com os animais de criação em outro contexto etnográfico é de Vander Velden (2012).

uma novidade para os kayapólogos e os outros etnólogos das Terras Baixas e já Vidal (2007) já tinha enfatizado como a:

[...] pintura corporal entre os Kayapó [exprime] de maneira muito formal e sintética, na verdade sob uma forma estritamente gramatical, a compreensão que estes índios possuem de sua cosmologia e estrutura social, das manifestações biológicas e das relações com a natureza, ou melhor, dos princípios subjacentes a esses diferentes domínios. Mais ainda, revelam a cada um as múltiplas facetas de sua pessoa em contraposição a todos os outros indivíduos, no tempo e no espaço: um recurso para a construção da identidade e da alteridade. (Vidal, 2007, p. 143-144)

Assim, faz-se importante refletir um momento sobre como eram pintados os iniciandos no *amiy tá*. Como dissemos, ao falar do momento no qual eles encontram-se no Ngàb, antes de tirar o marimbondo, eles apresentavam uma pintura realizada somente com o vermelho do urucum no corpo e no rosto, além de, também, três linhas paralelas traçadas com o preto do carvão, sem aplicar jenipapo, na testa e três em cada bochecha. A específica importância da cor vermelha foi enfatizada por Vidal (2007), a qual afirma, conectando o uso do urucum com a narrativa de origem das pinturas corporais, que o vermelho seria uma conexão com o sangue e, portanto, remeteria ao estado físico e de saúde da pessoa. Podemos, assim, facilmente observar como a produção do corpo dos expedicionários, através da aplicação do vermelho do urucum, remete ao risco do ato que eles aprestam-se a executar, não tanto pela dor que este ato provoca, já que isso, como vimos, pode ser o objetivo do movimento, mas pelo perigo intrínseco ao contato do “outro”,¹⁹ principalmente quando este contato se dá de forma aguda e maciça, como nesse contexto.

Significativo desse ponto é o fato de que a mesma pintura é utilizada também quando os Xikrin executam uma pescaria com timbó: todos os que entrarão na água para bater e mergulhar os feixes de cipó terão o corpo pintado de urucum e com as faixas pretas de carvão no rosto. Uma diferença é que, no caso do marimbondo, as pinturas de urucum são realizadas em casa, pelas mulheres das famílias dos jovens, enquanto no caso do timbó, tais pinturas são realizadas um com o outro, pelos homens no *Ngáb*. Uma diferença significativa, se levarmos em conta a importância da produção de consubstancialidade envolvida no processo. Porém, não é nisso que quero deter-me aqui, nem na ênfase do risco ligado ao contato com a alteridade, mas quero mostrar como esse tema pode nos oferecer mais elos de conexões.

Os ensinamentos sobre o processo de educação dos cachorros que nos ofereceu Tedjore enfatizam, exatamente, a importância de “pegar urucum só e passar na garganta” do animal e podemos ler essa prática, como a potencialização da sua capacidade venatória. Mas, ao mesmo

¹⁹ Tema este extremamente aprofundado na etnologia das Terras Baixas. Pelo caso dos Xikrin do Bacajá remeto a Cohn (2005).

tempo, se deslocarmos o olhar na direção da busca de elementos que interagem entre eles a formar sistemas dinâmicos, finalidade deste trabalho, podemos reconhecer no urucum mais um dos participantes do jogo, no sentido de que ele entra em ressonância, ou seja, tem o próprio significado determinado a partir da interação com os outros elementos e, ao mesmo tempo, os determina, com múltiplos agentes que já conhecemos: humanos, cachorros e obviamente plantas. Para este último caso, seria suficiente pensar na sobreposição de jenipapo e do urucum de muitas pinturas. Porém, poderíamos ver esse corante também como novo um elo que se abre para nos mergulhar-nos nas águas e enfrentarmos um outro sistema, dessa vez expandido aos peixes. Além disso, poderíamos procurar expandir o sistema que delineamos a partir do mapeamento de outras conexões: com narrativas, falas formais, parentescos, etc. Mas, para chegar à conclusão desse texto, quero me deter um momento sobre algumas características dos sistemas que delineamos e por em evidência algumas características destes.

Alguma conclusão?

Como vimos até aqui, podemos enxergar as práticas do *amiy tá* como um conjunto de relações entre os diferentes participantes envolvidos e como relações que se expandem a partir de um movimento rizomático, ou seja, que procedem em múltiplas direções contemporaneamente. Os marimbondos, assim, nos levam no topo das árvores, mas também aos pés das mesmas, com as atividades venatórias na floresta, os *ingêt* nos apresentam narrativas e discursos formais, mas também práticas de criação de redes entre plantas e insetos, e assim por diante. Porém, emerge uma outra característica como especialmente significativa desses sistemas, o fato de que eles mantêm uma constante capacidade de estar em equilíbrio entre uma ordem estática por um lado, seguindo padrões fixos, assim as pinturas reproduzem os mesmos desenhos, os remédios levam os mesmos componentes, etc. e, uma aleatoriedade caótica do outro, assim os iniciandos nunca serão os mesmos, os ninhos de marimbondos não estão no mesmo lugar, etc. Como lidar com essa dinâmica, sem que isso nos leve a um discurso de meras “continuidades” e “descontinuidades”?

Um sistema pode ser descrito utilizando uma definição clássica, como “um conjunto de elementos em interação” (Bertalanffy, 1968, p. 64) e, esta é como vimos, certamente, uma característica das práticas relacionadas ao *amiy tà*, ou seja, nelas estão presentes conjuntos de elementos em constante interação. Mas, outra característica dos sistemas complexos, é a imprevisibilidade do comportamento futuro, assim, nunca teremos como dizer de antemão quem serão os próximos expedicionários, ou qual será o próximo ninho de maribondo que será “tirado”.

Porém, podemos reconhecer nesse conjunto que descrevemos, algumas características que dão ao *amiy tà* características que remetem a um princípio de “evolução”, no sentido observado acima, de

interação e produção de novos significados. Essas perturbações podem derivar, como temos visto, por exemplo, no nível da razão ao redor da qual coagulam-se os elementos: o jogo de futebol que funcionou como detonador dos acontecimentos remete a uma influência do ambiente sobre o sistema. O sistema, produzindo entropia negativa, ou seja, uma ordem através de um fluxo de relações e participantes, podendo ser definido como energia e matéria, adapta-se a uma nova situação (assim como a estrutura “anterior” era o resultado da adaptação a outro ambiente) mantendo padrões específicos, dados das relações de produção dos elementos do sistema (Maturana; Varela, 1980).

Mas precisamos, ainda, caracterizar esse ambiente e, para fazer isso, quero retomar a proposta de Luhmann (2001), o qual observa esta interação entre ambiente e sistema a partir das atribuições de senso, inserindo no jogo o observador. Recusando uma explicação funcionalista que descreve os movimentos das partes em termos essencialmente causais, ele os considera na ótica de um equilíbrio homeostático entre o sistema e as influências do ambiente. Como corolário, teremos assim que o ambiente define-se como o conjunto das possibilidades operativas de um sistema, em consequência, por causa da maior complexidade do primeiro, este último deve ter a capacidade de representar parte da complexidade ambiental.²⁰ Nesse sentido, a mesma observação é em si uma operação: o observador pode mapear um conjunto enquanto sistema, já que reconhece (ou atribui) a relacionalidade de uma série de relações, mas o mesmo gesto de observar faz com que ele possa, em qualquer momento, se reconhecer também parte dessa rede de relações, o que abre por sua vez o sistema a novas relações. O incremento da complexidade do sistema faz com que diminuía a distância entre complexidade ambiental e complexidade sistêmica, com a consequência de que o sistema poderá representar mais estados possíveis e terá uma melhor resposta às influências do ambiente.

Consequência disso é que para poder mapear as múltiplas conexões num sistema, sem que este seja reduzido a um contraste com o seu ambiente, é útil desemaranhar as múltiplas linhas que se entrecruzam em cada elo de ressonância dos elementos que o compõem. Mapear os movimentos do *amiy tà*, portanto, significa acompanhar os deslocamentos, espaciais e semânticos, temporais e de sentido, dos múltiplos participantes, sejam estes *ingêt*, marimbondo ou iniciandos, mas também remédios e cachorros, pinturas corporais e discursos formais ou choros, nas suas múltiplas recíprocas relações. Afinal, como nos ensinaram os Xikrin, sem passar o *amiy kanne* o *amiy tá* não é eficaz, ou seja, somente na interação entre os componentes é que o sistema adquire a sua efetividade.

²⁰ Uma proposta similar tinha já sido desenvolvida por Ashby (1970), a partir do diálogo com as Teorias dos Jogos, na sugestão da “variedade necessária”, ou seja, que um sistema pode controlar ou modelar (no sentido de dar forma) a algo na medida na qual tenha suficiente variedade interna para representa-lo.

Bibliografia

- ASHBY, R. *Introdução à cibernética*. Trad. de Gita Guinsburgo, São Paulo, Perspectiva, 1970 [1956]. 345p.
- BAMBERG, Joan. *Environment and cultural classification: a study of northern Kayapó*. Tese (doutorado) – Harvard University, 1967.
- BATESON, Gregory. *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. Tradução de Magda Lopes, São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2006 [1936]. 358 p.
- BATESON, Gregory. *Mente e Natura. Un'unità necessaria*. Tradução de Giuseppe Longo, Milano: Adelphi, 2008 [1979]. 312 p.
- BERTALANFFY, Ludwig von. *Perspective on General Systems Theory*. New York: Braziller, 1968. 173 p.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os Mortos e os Outros. Uma Análise do Sistema Funerário e a Noção de Pessoa entre os Índios Krahó*. São Paulo: Hucitec, 1978. 152 p.
- COHN, Clarice. *A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2000.
- _____. *Relações de diferença no Brasil Central*. Tese (doutorado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2005.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia, vol. 1*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2000 [1980]. 94 p.
- DESCOLA, Philippe. *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éd. De la Maison des Sciences de l'Homme, 1986. 450 p.
- _____. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005. 640 p.
- DREYFUS, Simone, *Les Kayapo du Nord — État de Para-Brésil — Contribution à l'Étude des Indiens Gé*. Paris: Mouton & Co., 1963. 213 p.
- EWART, Elizabeth, *Living with Each Other: Selves and Alters amongst the Panará of Central Brazil*. Tese (Doutorado) – Department of Anthropology, London School of Economics and Political Science, London University, 2000.
- FISHER, William. *Dualism and its discontents: social process and village fissioning among the Xikrin-Kayapó of central Brazil*. Tese (doutorado) – Cornell University, 1991.
- GANDOLFI Alberto. *Formicai, imperi e cervelli. Introduzione alla scienza della complessità*. Torino: Bollati Boringhieri, 1999. 300 p.
- GIANNINI Isabelle. *A Ave Resgatada: "A impossibilidade da leveza do Ser"*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 1991.
- LEA, Vanessa. Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança mebengokre (Jê). In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (ed.). *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p. 321-359.
- _____. *Riquezas Invisíveis de Pessoas Partíveis*. São Paulo: Edusp, 2012. 496 p.
- LUHMANN, N. *Sistemi sociali. Lineamenti di una teoria generale*. Bologna: Il Mulino, 2001 [1984]. 771 p.
- MATURANA, Humberto; VARELA Francesco. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: D. Reidel, 1980. 141 p.
- POSEY, Darrell. The science of the Mëbêngôkre. In: . _____, (Kristina Plenderleith Ed.). *Kayapó ethnoecology and culture*. London and New York: Routledge, 2002a. p. 03-13
- _____. Wasp, warriors, and fearless men: ethnoentomology of the Kayapó Indians of Central Brazil. In: _____, (Kristina Plenderleith Ed.). *Kayapó ethnoecology and culture*. London and New York: Routledge, 2002b. p. 82-92.
- REMOTTI, Francesco. Perché gli antropologi non possono fare a meno della complessità?. Em: Borutti S. (a cura di). *Modelli per le scienze umane: antropologia, scienze cognitive, sistemi complessi*. Torino: Trauben, 2007. p. 37-69.
- SANTOS-GRANERO, Fernando (ed.). *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press, 2009. 288 p.
- STENGER, Isabelle. Introductory Notes on an Ecology of Practices. *Cultural Studies Review*. v.11, n. 1, p. 183– 196, 2005.

- VANDER VELDEN, Felipe. *Inquietas Comanhias: Sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo, Alameida, 2012. 358 p.
- VERSWIJVER, Gustaaf. *The club-fighters of the Amazon: warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil*. Gent: Rijksuniversiteit Gent, 1992. 378 p.
- VIDAL, Lux. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1977. 268 p.
- _____. A Pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. Em: _____. (Org.), *Grafismo Indígena. Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo: Edusp, 2007 [1992], p. 143-190.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, vol.2, n.2, p. 115-144, 1996.
- _____. *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009. 203 p.

Recebido em 8 de Novembro de 2013
Aprovado em 15 de Dezembro de 2013



Migrações históricas e cosmologia Guarani

Juracilda Veiga¹

Doutora em Ciências Sociais/Etnologia, UNICAMP

Pós-Doutorado em Demografia, Núcleo de Estudos de População, NEPO/UNICAMP

O espaço geográfico onde hoje está o Estado de São Paulo foi habitado por dezenas de povos indígenas cujas populações foram sendo dizimadas pelo avanço das frentes econômicas. Atualmente no Estado vivem cerca de 3.600 indígenas Guarani das etnias Nhandeva (ou tupi-guarani) e Mbyá.² Essa população têm tido um crescimento de cerca de 4,5% ao ano e também recebido nos últimos 20 anos migrantes guarani de outros estados do sul, rumo ao litoral. Em 1980, eram 10 as aldeias Guarani no Estado de São Paulo. Atualmente, são pelo menos 45 aldeias (ver mapa adiante). O fenômeno da migração guarani tem sido estudado por etnólogos consagrados e o objetivo do presente artigo é fazer uma retrospectiva das migrações guarani no Estado de São Paulo cujo registro alcança o começo do século XIX.

As histórias das aldeias mais antigas de São Paulo foram narradas pelos etnólogos Curt Nimuendajú e Egon Schaden, principalmente. Não parece haver, nas aldeias atuais, pessoas vivas cuja memória pudesse alcançar um tempo tão recuado no tempo. É através desses etnógrafos que nós, e os próprios indígenas, podemos recuperar as migrações empreendidas pelos Guarani a partir do século 19 e início do século 20, em direção ao litoral de São Paulo. Graças aos registros etnográficos e aos relatos orais, recolhidos com as pessoas mais velhas das comunidades de Nimuendajú (antigo Araribá) e Barão de Antonina (antigo Aldeamento de Itaporanga), podemos traçar o caminho percorrido por alguns grupos Guarani oriundos da (atualmente) fronteira entre Mato Grosso do Sul e Paraguai, a partir do século 19, e estabelecer a conexão entre esses migrantes e os atuais ocupantes das aldeias "históricas" no Estado: além das já mencionadas, também Itariri e Bananal (atualmente

¹ Esse artigo é parte da pesquisa realizada para o Pós-doc em Demografia junto ao NEPO/Unicamp. A autora agradece os comentários e sugestões do parecerista anônimo.

² Vivem também em São Paulo as etnias Kaingang, Terena, Krenak (no interior do Estado) e Pankararu com um número expressivo de pessoas além de diversos grupos de outras etnias que estão na cidade de São Paulo.

com o desmembramento de Piaçaguera e Djakoaty, Itaoca, Renascer), bem como as aldeias aparentadas de Laranjinha e Pinhalzinho, no Norte do Paraná. Para as aldeias Mbyá estabelecidas principalmente a partir de meados do século passado, a memória oral das comunidades têm os fatos ainda bastante presentes. Para algumas aldeias Mbyá um pouco mais antigas, a história se reconstrói pelos registros do já mencionado Egon Schaden (em suas pesquisas nas áreas do Paraná e Santa Catarina) e pelo trabalho de Ladeira & Azanha (1988), que igualmente registram parte importante da memória oral Mbyá.

A respeito das que denominamos “aldeias históricas”, Nimuendajú reconstrói seu movimento migratório a partir do início do século XIX, partindo da região do Iguatemi:

A principios del siglo XIX se inició entre las tribus Guaraní de aquella zona un movimiento religioso que en la actualidad todavía no está totalmente extinguido. [...] Algunos paié, inspirados por visiones y sueños, se constituyeron en profetas de la próxima destrucción de la tierra; juntaron prosélitos en mayor o menor cantidad; marcharon entre cantos y danzas religiosas, en busca de la “Tierra sin Mal”; unos afirmaban, según la tradición, que ésta debía **quedar en el centro de la tierra**, pero la mayoría ubicaba hacia naciente, **allende el mar**. Sólo así pensaban escapar de la perdición inminente. (Nimuendajú, 1978, p. 31, grifos meus)

Em demanda ao litoral, em busca de *Yvy marã e'ý* (*Terra sem mal*) além do oceano, os grupos que partiram da região (atualmente) fronteiriça entre o Mato Grosso do Sul e Paraguai atravessaram o Rio Paraná próximo à foz do Ivaí, caminharam pelo centro-norte do Paraná, entraram no Estado de São Paulo na altura dos afluentes do Alto Paranapanema, e daí seguiram ao litoral centro-sul paulista. Outros grupos, incluindo muitos Mbyá, que partiram da região Sudeste do Paraguai, ou entraram no Brasil pelo Paraná, ou atravessaram o Rio Paraná entrando em Misiones, na Argentina, para daí alcançar o Oeste Catarinense ou o Noroeste do Rio Grande do Sul. De lá, suas migrações seguiram em direção ao litoral em diferentes direções: em direção à Lagoa dos Patos e litoral gaúcho, ao litoral centro-norte catarinense, à Baía de Paranaguá no litoral do Paraná ou, ainda, para a Serra do Mar em São Paulo e, dali, ao litoral.³

No caso das comunidades de São Paulo, todas buscaram chegar ao mar, mesmo aquelas que depois recuaram, e hoje estão no interior. “Os primeiros que abandonaram suas moradas e se foram para o nascente (...) foram os vizinhos ao Sul dos Apapokuva, a horda Tañyguá.” (Nimuendajú, [1914] 1978, p. 31). Atrás deles seguiram os Oguaíva e, finalmente, os Apapocúva.

Na sequência colocamos o foco em três situações que revelam realizações distintas do que parece constituir um único componente cultural comum a distintas parcialidades Guaraní: a prática

³ Há quem mencione migrações ou, pelo menos, uma orientação de assentamentos orientados para a aldeia do centro da terra, *yvymombiré*, o que talvez explicaria a não-mobilidade dos Kayowá em busca do litoral.

que já foi designada “*oguatá*” (caminhar): (i) as migrações mais antigas registradas, que estabelecem as aldeias acima referidas como “históricas” (particularmente Araribá e, nessa aldeia, a família Marcolino, uma e outra relacionadas diretamente à figura de Curt Nimuendajú, o primeiro importante etnógrafo e historiador desses grupos); (ii) a história da família de Juraci, uma importante líder de uma espécie de re-migração, ou volta dos Guarani às terras do antigo Aldeamento do Rio Verde; (iii) uma situação mais recente, de migrações Mbyá que chegaram ao litoral de São Paulo apenas nos últimos vinte anos, e muito embora permita historiar trajetórias particulares de grupos ou famílias, revelam a constituição de uma rede de relações inter-aldeias que se estende por vários estados.

1. Oguatá: o “caminhar” Guarani

1.1. Os Apapocúva e a Aldeia do Araribá

Nimuendajú identificou o principal contingente de população Guarani no Araribá (oeste paulista, próximo a Bauru) como gente da migração Apapocúva, embora registre que esse aldeamento acabou funcionando como “um asilo dos numerosos restos dispersos dos índios Guarani” que haviam migrado para São Paulo (Nimuendajú [1914] 1978, p. 37). Mas com respeito às denominações que ele próprio emprega, alertou: “Do mesmo modo que os *Apapokúva*, os *Taňyguá* e *Oguauíva* nunca se designam, a si mesmos, enquanto tribo, como *Avá*, mas sempre *nhande-va*, *oré-va*” (op.cit, p.40), sendo que “cada grupo reivindica para si mesmo o nome de toda a nação” e “do mesmo modo, cada um afirma falar o verdadeiro e correto Guarani e designa aos demais grupos, por leves que sejam as diferenças, com apelidos”. Sendo assim, conclui Nimuendajú, “os membros de um grupo só empregam seu próprio apelido quando querem contrapor-se a outro grupo e é difícil que revelem, a um estranho, o seu apelido, ainda que revelem facilmente os apelidos dos demais grupos”, donde que “também *Apapokúva* (homens do arco comprido) é um apelido nesse sentido.” (Nimuendajú, 1978, p. 30)

Em suas “*Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendajú*”, inseridas na edição peruana da obra *Los mitos de creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guarani*, de Nimuendajú, o antropólogo Egon Schaden afirma seu parentesco espiritual com o etnógrafo teuto-brasileiro, por terem sido ambos iniciados por dois irmãos, guias espirituais Guarani (*nhanderu*), respectivamente: José Francisco Honório Avacaujú, que ensinou a Nimuendajú, e Manoel Marcolino Honório Poydjú, que ensinou a Egon Schaden.

O parentesco espiritual que une a todos os indigenistas assume para mim um sentido peculiar, por haver sido ambos – Nimuendajú e eu – recebidos não somente, com todos

os ritos, como irmãos da tribo no mesmo grupo de Apapocuva ou Nhandeva-Guarani, senão até na mesma família. O pai adotivo de Nimuendajú, Avákaudjú, era irmão de Poydjú, a quem eu devo o tratamento de txerúangá, que corresponde ao da pessoa que toma o lugar do pai na cerimônia batismal do Nimongaraí. Como em Guarani irmão e sobrinho são sinônimos, Nimuendajú era Txerykey, ou seja, meu irmão maior. E como tal, eu o considero no campo dos estudos etnológicos e, em particular, na investigação da cultura Guarani contemporânea. (Schaden, 1978, p. 10 – tradução minha)



Fotografia 10: Casa de Reza e "cocho" de cedro, fotografados por Nimuendajú no Araribá. Acervo do Museu do Índio, Rio de Janeiro.

Na Aldeia Nimuendajú (Terra Indígena Araribá) vive ainda uma nora de Manoel Marcolino Poydjú, Dona Adelaide Rocha, uma das mais velhas e, hoje em dia, uma das principais responsáveis pela memória viva da comunidade (foto 1). Ela foi casada com Leocádio Marcolino Awapiridju Honório, filho de Manoel Marcolino Honório. Ela conta, por exemplo, o que ouviu de sua sogra, Dona Maria Luciana da Silva (nascida na aldeia Bananal, litoral de SP), sobre o desaparecimento de quase toda sua família no Araribá, por ocasião da gripe espanhola (1918), poucos anos depois de serem aí fixados por Curt Nimuendajú.

Dona Adelaide era filha de Sebastião Penedo da Rocha e Maria Laura. O pai dela veio de Mato Grosso (do Sul) como cozinheiro do Encarregado do SPI, de nome Prado, e a mãe se dizia mestiça de “Xavante”.



Fotografia 1: Adelaide Rocha, viúva de Leocádio Marcolino, filho de Manoel Marcolino Poydju (Foto: Wilmar D'Angelis 2012)

O antropólogo Egon Schaden, que visitou Araribá pela primeira vez em fevereiro de 1947, relata que a população era de “78 Guarani, além dos mestiços” ele registra também:

O Capitão de Araribá é Manequinho ou Poydjú, nomeado a vários decênios; mas o chefe religioso, ñanderu Bastião⁴ (agora falecido), embora fosse quase um estranho, pois viera do Posto de Dourados, era quem de fato cuidava dos interesses dos seus companheiros. (Schaden, [1954] 1974, p. 101).

Nos arquivos do SPI, no Museu do Índio, pudemos localizar importantes registros iconográficos do SPI sobre a antiga Povoação Indígena de Araribá, da qual a Aldeia Nimuendajú é a continuidade. ⁵Entre eles, uma fotografia da família do “capitão José”, que podemos identificar como sendo o Capitão José Francisco Honório, Avacaujú, irmão de Manoel Marcolino Poydjú (fotos 2, 3 e 4). A foto

⁴ Conforme Dona Adelaide, trata-se de Sebastião Cuiabano Nunes, cujos descendentes ainda vivem na Aldeia Nimuendaju.

⁵ A Povoação Indígena Araribá, posteriormente Posto Indígena Araribá, fora criada para a fixação dos Guarani. Posteriormente, a política do SPI trouxe, do Mato Grosso do Sul, famílias indígenas Terena. Na segunda metade do século XX, vários conflitos se deram entre os originários donos da terra e as famílias Terena, o que foi ‘solucionado’ pela Funai, nos anos 80, dividindo o Araribá em dois “Postos”: Nimuendajú, para os Guarani, e Kopenoti, para os Terena.

onde está escrito “*família do Cap. José*”, consta na publicação de Nimuendajú (1978, p. 135), onde ele nomeia as pessoas: *Yoguyroquý, el chamán de los Apapokúva, su mujer Nimoá, sus hijos Guyrapejú e o renascido Avajoguyroá, además su hija política Mangayyjú.*

Se o Capitão José é o mesmo Capitão José Francisco Honório, Avacaujú, irmão de Manoel Marcolino Poydjú, Yoguyroquý é o seu outro nome, e teria sido este mesmo o tutor espiritual de Nimuendajú.



Fotografia 2: Grupo de índios Guaranís – Família do Cap. José. Acervo do Museu do Índio, Rio de Janeiro.



Fotografia 3: Casa do Manoel Marcolino Poydjú - Capitão Manequinha. Acervo do Museu do Índio, Rio de Janeiro.



Fotografia 4: Manoel Marcolino Poydjú. Acervo do Museu do Índio, Rio de Janeiro.

Olhando as genealogias desses Nhandeva, verificamos um grande número de casamentos, na geração dos pais e avós, entre filhos de dois irmãos ou de duas irmãs. Não nos foi possível verificar se esse tipo de casamento se configura em um padrão preferencial entre os Guarani. No entanto, é possível verificar a falta de parceiros matrimoniais na própria aldeia. Atualmente (2012) há, na aldeia Nimuendajú e nas de Itaporanga e Barão de Antonina, um grande número de casamentos nas gerações mais jovens, abaixo de 40 anos, com pessoas “de fora” (brancos, negros) e indígenas de outras etnias. Em Araribá há uma aldeia mais recente que recebeu a denominação de “Tereguá”, da junção de Terena e Guarani, prova dessa necessidade de se buscar casamentos fora. A aldeia Tereguá é formada por aqueles que se misturaram. Esses casamentos não são aprovados pelos integrantes mais velhos da comunidade Guarani, ou os mais tradicionais, que esperam e desejam um casamento apenas entre membros da própria etnia. Mas concretamente os jovens têm poucas opções de casamento dentro do círculo fechado das aldeias Nhandeva do interior. A solução são os elementos de fora da etnia: não índios, ou de outra etnia como os Terena,⁶ com quem convivem desde a década de 1920.

⁶ Em que pese o fato do SPI ter trazido os Terena para São Paulo, para a terra dos Guarani, provocando com isso a miscigenação e constantes rixas entre as etnias, houve um motivo histórico: o Estado de São Paulo doara aquela terra ao SPI para assentamento de índios, com uma cláusula inscrita no documento de transferência da terra, pela qual, caso os índios deixassem de ocupá-la, a mesma retornaria ao Estado de São Paulo. Com as grandes epidemias que sofreram os Guarani (a gripe espanhola e a febre amarela) e conseqüentemente uma grande depopulação, parece que a transferência dos Terena foi vista, pelo SPI, como uma solução para a ocupação e garantia do espaço.

1.1.a. Família Honório: do Iguatemi (séc. 19) ao Araribá (séc. 21)

Através da construção da genealogia da família de Manoel Marcolino Poydjú (ver Anexo), partindo dos relatos de Nimuendajú, estabelecemos em torno do ano 1800 a data referente às primeiras informações sobre a família, ainda no Iguatemi (MS):

O bisavô de Avacauju era Capitão no Iguatemi.⁷ Certa vez pôs-se a caminho com a sua gente a fim de trabalhar para os paraguaios. Depois que os Guarani foram rio-abaixo, vieram os Avavaí e assaltaram a aldeia. Mataram o ancião e o filho mais velho do capitão, atearam fogo nas cabanas e levaram prisioneiras as duas mulheres e a criança. Entrementes, o capitão dos Guarani regressou à aldeia e viu o que tinha acontecido. Disse então aos seus guerreiros: “É melhor seguirmos imediatamente os Avavaí; talvez os alcancemos ainda”. Na tarde do terceiro dia chegaram à proximidade de um rio e perceberam que estavam em frente a aldeia dos Avavaí. Alguns estavam no rio, ocupados com um pari, outros faziam covos, e o chefe, sentado na margem, estava trançando um cesto. (Nimuendajú, [1908] 1954, p. 13)



Fotografia 5: Claudemir Marcolino Honório que tentou reconstruir o caminho feito pelos ancestrais (Foto: Juracilda Veiga, 2009)

Ainda segundo Nimuendaju, entre 1835 e 1850:

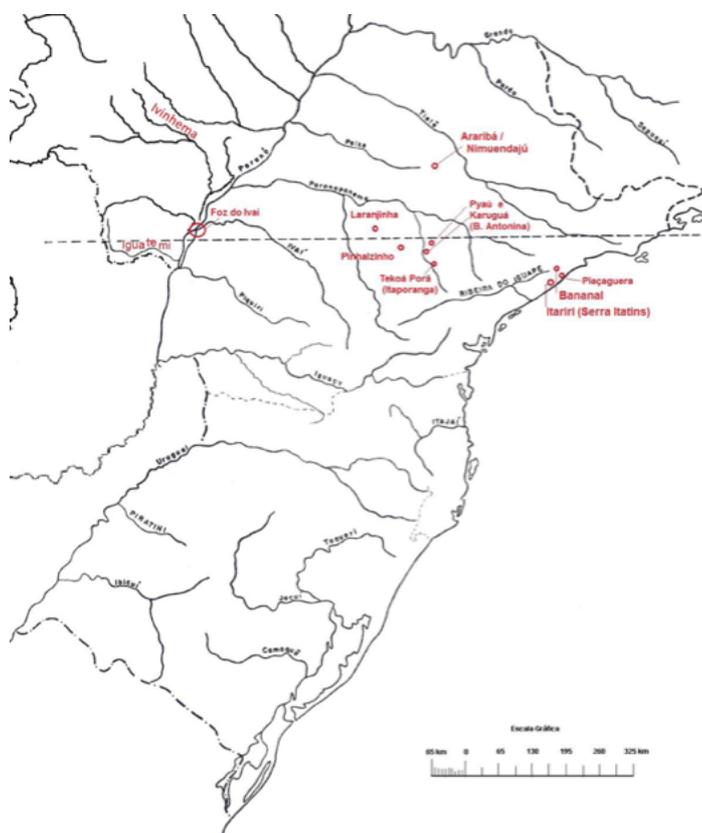
Os Guarani puseram-se em marcha para conhecer a grande água no leste. Iam com eles poderosos médicos-feiticeiros. Chegando lá, estes deviam jogar com todos os recursos, para talvez conseguirem que se pudesse caminhar sobre a grande água, para chegar à terra que não se morre. Quando chegaram ao Rio Paraná, muitos pensaram que já fosse a grande água. Na ocasião as águas do Paraná estavam revoltas como as vezes acontece. Todavia os médicos-feiticeiros acalmaram as águas, construiu-se uma grande canoa e os guarani passaram sem acidente para o outro lado, uma leva após a outra. Na margem oposta encontraram alguns Guaianá, cuja tribo naquela época já chegara até Paranapitanga e Pescaria. Contaram aos Guarani que na região havia uma ave com canto singular e que na terra cresciam arvores com agulhas em lugar de folhas.[araucária]. Aí os Guarani acreditaram que de fato já tinham chegado à terra em que ninguém morre e com mil provações seguiram adiante e em procura de mel. (Nimuendaju, 1954, p. 15)

Segundo a descrição de Nimuendajú, esses seriam os Tañyguá. Eles subiram pela margem direita do Paraná, atravessando as terras dos Apapokúva e dos Oguauíva, até atingirem a foz do Ivaí, pouco abaixo da qual fizeram a travessia para a margem Leste. Seguiram, então, pela margem esquerda (Sul) do Ivaí, até as proximidades da extinta Vila Rica del Espírito Santo, onde atravessaram o

⁷ Em *Los mitos de creación...* Nimuendajú informa o nome do “afamado guerreiro”: Papaý.

rio para seguir em direção ao Tibagi, sempre na direção Leste. Cruzaram, na sequência, os rios das Cinzas e Itararé, até atingirem as proximidades da cidade de Itapetininga. Dali dirigiram-se à Serra dos Itatins, “con el fin de hacer los preparativos para cruzar el mar en viaje milagroso hacia la tierra donde nadie muere” (Nimuendajú, 1978, p. 32).

Foram esses os indígenas atacados, no município de Iguape, na década de 1830, como registrou Nimuendajú ([1914] 1978, p. 32-33). Foi também a eles que se demarcou, na mesma década, uma légua quadrada de terras nos Rios do Peixe e Itariri (cf. também Young, 1903, p. 255-256).



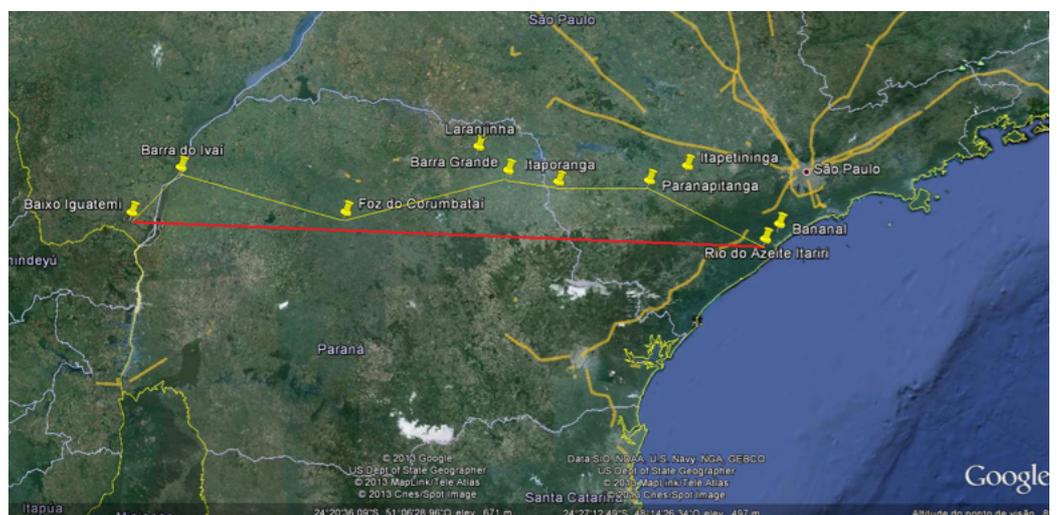
Mapa 11: Referência das aldeias atuais citadas, com relação ao Iguatemi, de onde partiram os Nhandeva.

Sobre os Oguauíva, que seguiram para Leste “pouco tempo depois” e seguindo os passos dos Tañyguá, Nimuendajú registrou que detiveram-se na altura da estrada de tropas de São Paulo ao Rio Grande do Sul, na região de Itapetininga. Ali entraram em contato, em 1843, com o proprietário da Fazenda Pirituba, João da Silva Machado (o Barão de Antonina), e disso resultou a iniciativa de criar-se o Aldeamento São João Batista do Rio Verde, na confluência desse rio com o Itararé, para o qual foi enviado, como missionário, o capuchinho Frei Pacífico de Montefalco. Em 1860, uma parte desses Oguauíva continuou sua jornada, e apareceu nas cercanias dos Tañyguá, próximos ao litoral, permanecendo, então, na costa, criando a aldeia denominada Bananal, nas nascentes do Rio Preto (Cf.

Nimuendajú, 1978, p. 34). Ainda uma pequena fração dos Oguaiúva situou-se em outros pontos do litoral: *“sobre la nueva línea férrea, junto a Mongaguá y al lado de los Tañyguá, em Itariry”* (op.cit., p. 35). Atualmente em Mongaguá situa-se a T.I Itaoca, com duas aldeias: uma dos Mbyá e outra dos Nhandeva ou Tupi e, ainda Aguapeu e Cerro Corá.

Finalmente, segundo Nimuendajú, por volta de 1870 a onda migratória alcançou a gente da família Honório, dos Apapokúva do Iguatemi. Guiados pelos ‘pajés’ Guyrakambí e Nimbiarapoñy, partiram para o Leste. Segundo aquele relato, buscaram chegar ao mar, mas foram barrados pelas autoridades brasileiras. Detiveram-se, então, por algum tempo no Jataí, às margens do Rio Tibagi, região na qual, há mais de uma década, atuavam padres capuchinhos, a soldo do Governo Provincial, no trabalho de catequese dos indígenas. Opuseram-se ao Frei Timótheo de Castelnuovo, e dali mudaram-se para o Rio das Cinzas, mais a Leste (atual T.I. Pinhalzinho, Guapirama PR). Um grupo, liderado por Honório Araguayrá, pai de Avakaujú, dirigiu-se para o Rio Verde (na divisa do Paraná com São Paulo). Ali, na parte norte das terras do Rio Verde, esses Apapokúva viveram, até 1892, na vizinhança dos Oguauíva, sem mesclar-se com eles. Acusados de bruxaria, pelos Oguauíva, o grupo de Araguayrá mudou-se, então, para o sertão de Bauru. Em um dos afluentes do Rio Batalha, o Avari, o filho de Araguayrá, José Francisco Honório Avakaujú, constituiu uma nova aldeia, onde permaneceram até 1906, ano em que mudaram-se para Araribá, em razão da construção da Estrada de Ferro Noroeste. Segundo Nimuendajú (1954, p. 28), operários da estrada buscaram, em várias ocasiões, abusar das mulheres Guarani, o que teria sido um dos motivos fortes para a mudança da aldeia.

Atualmente os descendentes de José Francisco Honório permanecem na Aldeia Nimuendajú, T.I. Araribá.



Fotografia 6: Aldeias estabelecidas e percorridas do Iguatemi (MS) ao litoral paulista (plotagem sobre imagem do Google Earth)

1.1.b. Firmino Pedro da Silva e o Caminho de Peabiru

Outra grande família Nhandewa são os descendentes de Firmino Pedro da Silva, nascido no Brasil, mas cujo pai viera do Paraguai. Firmino teria sido uma personagem importante, em São Paulo, tendo participado, juntamente com o Capitão indígena de nome Emidio e mais 60 Guarani, da Revolução Constitucionalista de 1932. Quem conta essa história é sua neta, Dona Juraci Cândido de Lima, uma das lideranças que migrou, em anos recentes, do Araribá para as antigas terras do Aldeamento de São João Batista do Rio Verde, no município de Barão de Antonina, num esforço de recuperação dos seus antigos lugares. Ali ela e seus filhos fundaram a Aldeia Pyaú.⁸ Segundo dona Juraci, Firmino Pedro andava muito e contava que vieram para o Brasil pelo Caminho de Peabiru: “Os Guarani usavam o caminho de Peabiru, que não é um caminho que existe só na terra, existe no céu também.” (Juraci C. Lima, gravação em 6.11.2012)

Essa informação é surpreendente, por ser transmitida pela tradição oral, como história familiar. O caminho de Peabiru ainda é pouco conhecido, mesmo entre os pesquisadores. Seu traçado foi estudado pelo geólogo Reinhard Maack (1959), que o refere como sendo a mais importante rota transcontinental da América do Sul, do período pré-colombiano, com aproximadamente três mil quilômetros de extensão, atravessando o continente do oceano Pacífico ao oceano Atlântico. A época de sua construção é desconhecida, assim como seus construtores. O nome Peabiru é de origem Guarani, provavelmente composto de *pe* = *caminho* + *aviru*⁹ = *suave, macio*, portanto, “caminho suave ou macio”.

Ao longo de seu percurso, o caminho apresentava aproximadamente 08 (oito) palmos de largura (equivalente a 1,50 metros) e, segundo alguns registros, 0,40 metros (quarenta centímetros) de profundidade. Todo o seu percurso era coberto por uma espécie de gramínea que não permitia que arbustos, ervas daninhas e árvores crescessem em seu leito, evitando também a erosão, já que era intensamente utilizado.

O jesuíta Antonio Ruiz de Montoya assim descreveu o referido Caminho (que os missionários acreditavam ser obra milagrosa de São Tomé, segundo uma conhecida lenda criada a partir de narrativas indígenas re-significadas pelos cristãos):



Fotografia 8: Juraci Cândido de Lima (Foto: Juracilda Veiga, 2012)

⁸ Segundo Juraci, a aldeia Pyaú é uma separação da aldeia Karuguá (a primeira fundada na reocupação das terras do Aldeamento de Rio Verde), na tentativa de fazer uma aldeia mais coesa e com pessoas interessadas em viver apenas segundo a forma de ser Guarani.

⁹ No Guarani Paraguaio, “*haviru*”.

200 léguas desta costa¹⁰ terra adentro, meus companheiros e eu vimos um caminho, que tem oito palmos de largura, sendo que nesse espaço nasce uma erva muito miúda. Cresce, porém, aos dois lados dessa vereda, uma erva que chega à altura de quase meia vara. Esta erva, embora de palha murchada e seca, queimando-se aqueles campos, sempre nasce, (renasce e cresce) do modo que está dito. Corre este caminho por toda aquela terra e, como me asseguraram alguns portugueses, avança sem interrupção desde o Brasil. (Montoya, [1639] 1985, p. 89)

O ramal principal desse Caminho apresentava duas ramificações, uma que partia do litoral de Santa Catarina, e outra do litoral de São Paulo, encontrando-se no primeiro planalto paranaense, de onde seguiam, em sentido oeste, passando pelo Mato Grosso do Sul, Paraguai, Bolívia e, finalmente, o Império Incaico, no Peru (ver mapa na página seguinte). Por esse caminho, guiado pelos Carijós, Alvar Nunez Cabeza de Vaca seguiu do litoral de Santa Catarina (nas proximidades da atual Itajaí) até Asunción, no Paraguai, nos anos de 1541 e 1542. O mesmo trajeto foi feito por outros espanhóis ilustres, como foi o caso da senhora Mencia Calderón de Sanabria, viúva do Adelantado do Paraguay, que em 1551, vindo de Espanha com 50 mulheres que se casariam em Asunción, atravessou a pé o continente, depois de terem sofrido um naufrágio na costa de Santa Catarina:

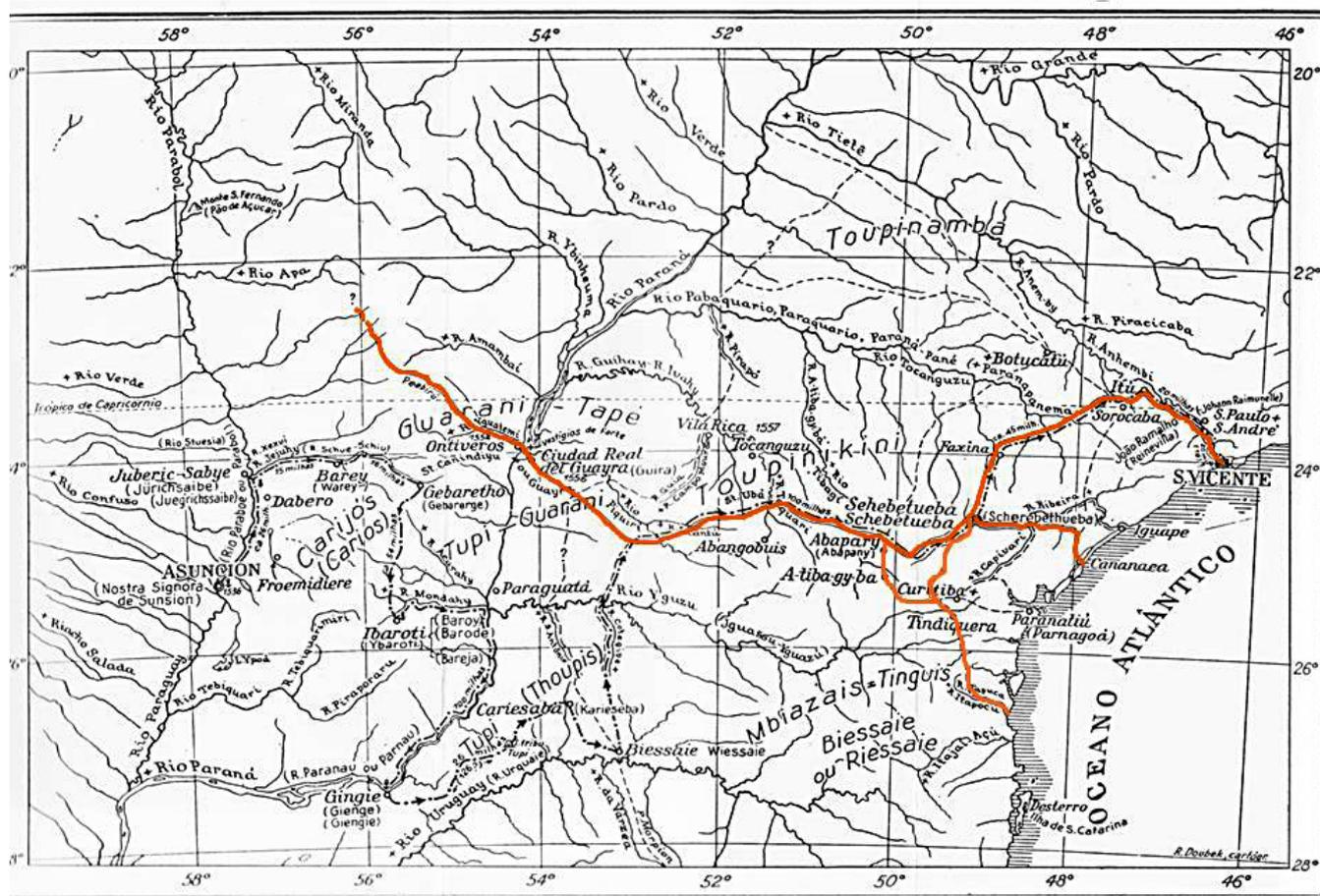
Una parte de la gente y él equipage embarcó en la bergantin con la intención de llegar por água en Asunción, y el resto partió a pie por el Peabiru, partiendo por el rio Itapocu, senda indígena de más trescientas léguas transitada com anterioridade por Alejo Garcia y Alvar Nuñez Cabeza de Vaca. La expedición estaba compuesta por índios porteadores y guias, algunas vacas llevadas pelos portugueses, curas oficiales, soldados y la dotación de mujeres que viajaban amparadas por doña Mencia. (Mencia Calderón de Sanabria - *Wikipedia*, la enciclopedia libre)

Abaixo reproduzimos dois mapas referentes ao Caminho do Peabiru: o mapa reduzido por Ana Paula Colavite, para todo o percurso do Caminho, a partir de pesquisa de Bond & Finco, e o mapa produzido por R. Maack para o trecho brasileiro, a partir do relato de U. Schmidel.



Mapa 1: Esboço do Caminho de Peabiru na América do Sul. Adaptado de BOND & FINCO (2004). Organizado por Ana Paula Colavite

¹⁰ Refere-se à costa brasileira, mais especificamente, São Vicente.



Mapa 2: Peabiru em São Paulo, Paraná e Santa Catarina, segundo Reinhard Maack (1959)

Ulrich Schmidel percorreu parte do mesmo caminho, em sentido inverso, de Nossa Senhora de Assunção (atual Asunción, capital do Paraguai) até São Vicente, em São Paulo, travessia essa, que segundo o próprio Schmidel (2001), teve duração de aproximadamente seis meses (de dezembro de 1552 a junho de 1553). Utilizando-se do relato manuscrito de Ulrich Schmidel, o geólogo, também alemão, Reinhard Maack, desenhou o mapa mais completo do que teria sido o Caminho de Peabiru no território brasileiro, atualmente praticamente destruído pelas cidades e ocupações agrícolas atuais (ver mapa).

A informação de Dona Juraci nos faz supor que as migrações rumo ao Oceano Atlântico seriam anteriores aos primeiros registros do início do século 19, sobretudo empregando o caminho já conhecido pelos Guarani.

A existência desse caminho desconstrói a visão do senso comum, de que cada grupo indígena vivia isolado e só teria tido contato com outras civilizações após a conquista europeia. As relações dos povos das terras baixas da América do Sul com o Império Incaico, sejam elas comerciais e/ou guerreiras, podem ter existido e decaído justamente com a chegada dos colonizadores europeus.

Cadogan, ao recolher narrativas Guarani sobre o pássaro Urutau, viu semelhança entre aquele relato e uma narrativa que pertence ao mundo andino:

Este episodio, que debo a Faustino Barrios, Guajayvi, es casi idéntica a un mito de origen andino recogido por Carlos Abregú Virreira, em "Tres Mitos Indígenas", Buenos Aires, 1950; y reforzaria una hipótesis que lancé, en 1945, en uno de los primeiros números de la revista CULTURA, Asunción, de que el "compuesto"(balada, canto) del Urutau conservado en el folklore guaireño, constituye una reminiscencia de contactos de Inka y Guaraníes. (Cadogan, 1959, p. 78)



Fotografia 9: A cidade de Mongaguá no litoral paulista, vista da aldeia Itaóca (Foto: Juracilda Veiga, 2010)

A trajetória da sua família, segundo Juraci Cândido de Lima, foi a seguinte: sua mãe, Juvelina, nasceu em Itaporanga, no lugar conhecido como "Mata dos Índios", atualmente reivindicada pelos Guarani. Ali Juvelina foi roubada pelo negro Antonio Candido de Lima, aos 14 anos. O avô de Juraci, Firmino Pedro da Silva, antes da Revolução Constitucionalista (1932) teria ido para o Araribá, com a família. Depois da Revolução voltaram ao Rio Verde, mas então as terras de Itaporanga estavam sendo ocupadas por levas de mineiros. Cerca de 300 índios Guarani foram para Pinhalzinho (atualmente no município de Guapirama, norte do Paraná). Lá morreram quase todos de febre amarela. Eram tantas mortes que não conseguiam enterrar os cadáveres, e muitos acabaram sendo jogados numa depressão, próxima a um paredão ao lado do Rio das Cinzas. Firmino, o avô de Juraci, atravessou o Rio Laranjinha a nado, com a mãe de Juraci e uma tia (Juvelina e Clarice, respectivamente) e foram se

estabelecer no chamado “Posto Velho” (atual Terra Indígena Yvyaporã Laranjinha, em reivindicação). Firmino morreu aquela aldeia, onde foi sepultado. Dona Juraci nasceu, então, no Laranjinha e se casou lá com Nicolau Marcolino, com quem teve 3 filhos. Nicolau nasceu no Araribá e era irmão gêmeo de Cândido, ambos filhos do Cacique Poydju. Juraci teve 10 filhos ao todo (7 homens e 3 mulheres). Seu segundo marido foi Adilson Norato, e depois casou-se ainda duas vezes com não-índios.

1.2. Ambaporã e as redes de sociabilidade

Ambaporã é uma das comunidades Mbyá que, depois da década de 80, têm chegado ao Estado de São Paulo em busca de um bom lugar para viver. A população Mbyá tem crescido tanto de forma vegetativa quanto através da migração vinda de outros Estados. São comunidades pequenas, com uma rede ampla de sociabilidade, da qual dependem para sua reprodução física e cultural. Ambaporã está situada no município de Miracatu (SP) e é composta por duas famílias extensas. Tomamos como exemplar o caso da família de Julio (58 anos) e Rosa (51 anos), nascidos na aldeia de Palmeirinha, ou Palmeirinha dos Índios, na Terra Indígena Mangueirinha, município de Chopinzinho, PR.¹¹

Em 1991, migraram para o Estado de São Paulo, indo instalar-se na Aldeia Capoeirão, na T.I. Itariri (município de Itariri), no tempo do Capitão Antonio Branco da Silva. Moraram ali por três anos, mas devido à grande subida para chegar à aldeia, achavam muito difícil levar as compras “*tudo nas costas*” até lá em cima. Em 1994 foram para Itaóca, mas essa terra era compartilhada com um grupo de “*Tupi*”.¹² Como não gostavam de compartilhar seu espaço de reza com os *Tupi*, mudaram novamente de aldeia; passaram por Uruity e, em 2004, abriram a aldeia de Ambaporã. O lugar da aldeia teria sido indicado através do espírito de um *txeramõi* (pajé), que o revelou às crianças. “*Aqui não tem outra etnia de índios, só os Guarani*”, afirmou Julio. Eles vieram em três pessoas, pela beira do rio, para recorrer o lugar e verificaram que tem água boa; viram rastro de anta e se animaram, e em 2004 se mudaram para o lugar.

Eles querem uma aldeia onde todos compareçam à Casa de Reza. “*Não pode falhar: todos os anos têm que fazer o Nimongaraí*”, afirma Julio. Nimongaraí é o ritual guarani de batismo do milho e de nomeação das crianças. Como eles não têm um *nhanderu* na aldeia Ambaporã, convidam um

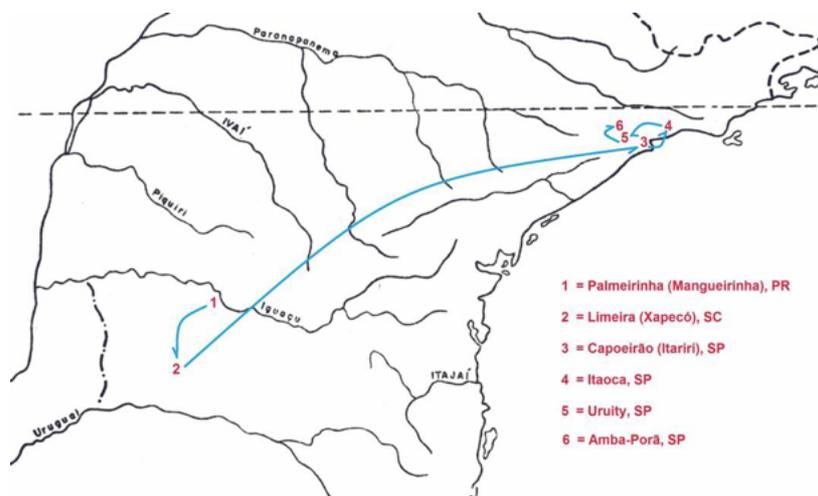
¹¹ Nesta seção, por razões particulares que afetam as comunidades aqui mencionadas, para preservar a identidade das pessoas, (apenas) os nomes das pessoas vivas foram mudados.

¹² Uma parte dos grupos da parcialidade que Egon Schaden designou “*Nandeva*” (também chamados Avá e Avá-Guarani), no Estado de São Paulo, passou a auto-denominar-se *Tupi-Guarani*, afirmando uma remota união das primeiras migrações (no século XIX, ou antes) com remanescentes Tupi do litoral paulista. Talvez tenha sido, também, recurso para marcar sua diferença em relação aos Mbyá (aos quais eles se referem chamando simplesmente de “*Guarani*”), e marcar igualmente sua precedência, no litoral, com respeito àqueles. O fato é que a denominação *Tupi-Guarani*, ou simplesmente *Tupi*, passou a ser empregada também pelos outros Guarani para identifica-los, sobretudo com respeito às aldeias do litoral.

txeramõi (avô/pajé) de outra aldeia para dirigir o Nimongaraí. Citam rezadores de Peguaoty, município de Sete Barras e da aldeia da Barragem (em São Paulo, capital).

Segundo o relato de suas mudanças, quando saem de uma aldeia, normalmente vão para outra onde tenham um parente próximo: ao sair de Palmeirinha, foram para a Limeira, onde já estava o sogro de Julio. O pai de Julio, Sr. Marcelino, nasceu na aldeia Limeira, na T.I. Xaçecó (município de Entre Rios, SC), e mudou-se para Palmeirinha, onde se casou. Lá nasceu Julio. Mais tarde, Marcelino voltou para a Limeira, onde anos depois, Julio foi residir. Em maio de 2012, Jardel, filho de Julio, mudou-se para Capoeirão, contratado como professor naquela comunidade. Justino, outro filho, havia ido para Itaoca em maio de 2011, também contratado como professor; em 2012 já não era mais professor, mas continuou morando naquela aldeia, próximo à família de sua mulher.

Em setembro de 2012, a comunidade de Ambaporã recebeu a família de Clovis, sua mulher Doralina e a filha Gilda, naturais da Aldeia da Limeira (T.I. Xaçecó, SC). Em sua migração essa família passou por Peruíbe, onde mora a mãe de Doralina, de lá foram para Pindoty, de onde, finalmente, mudaram para Ambaporã. A aldeia recebeu também a família de Leonilda, oriunda da Aldeia Guajuvira, na T.I. Guarita (Noroeste do RS). Leonilda é irmã de Filomena, mãe do atual Cacique. Filomena (68 anos), por sua vez, nasceu em Crissiumal, também no Noroeste do Rio Grande do Sul. A parentela é a rede social através da qual eles encontram o apoio necessário para se fixar em outro lugar.



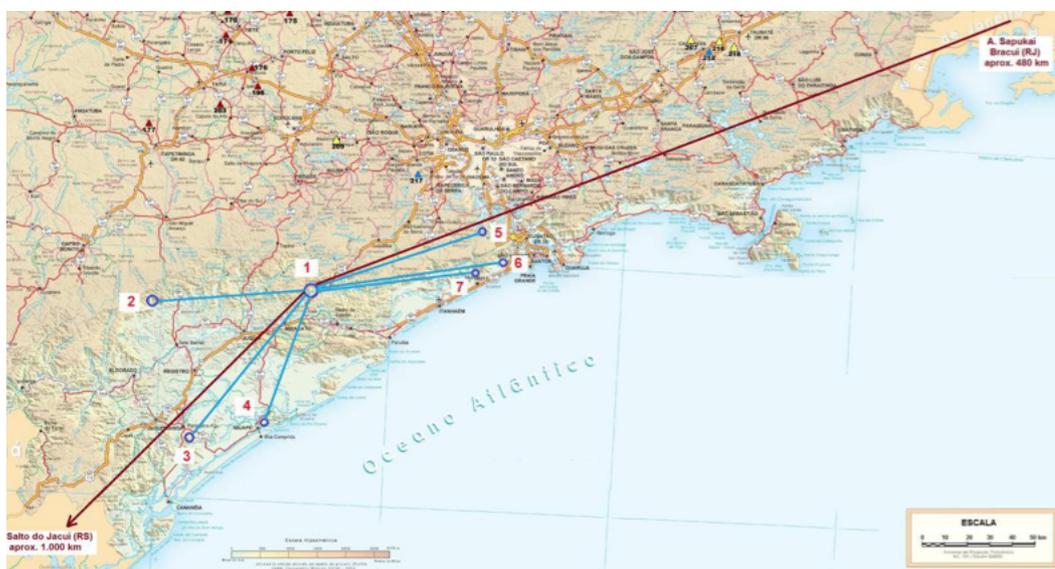
Mapa 3: migração de Julio e Rosa

A família da qual faz parte o Cacique de Ambaporã constitui uma parentela extensa. Eles também migraram do sul, e sua participação na composição da rede de sociabilidade da comunidade de Ambaporã é crucial. No segundo semestre de 2012, o pai do cacique, Sr. Ernesto, mudou-se de Ambaporã para Pacurity, na Ilha do Cardoso (Cananéia, SP). Em 2005, Ernesto estava em Tapy'i, Rio Branquinho (Cananéia, SP). Nelio, um dos filhos de Ernesto, migrou de São Francisco de Assis, aldeia

que fica na região da campanha gaúcha. Outro membro da mesma família, Francisco, também foi de Ambaporã para uma das aldeias de Iguape. A mulher de Ernesto, e mãe do cacique, como foi dito, nasceu em Criciumal. Sobre essa última localidade, Garlet e Assis (1998) registraram:

Os informantes Mbyá declaram a formação de vários núcleos residenciais na região compreendida entre o Rio Comandataí e o Rio Guarita, ambos afluentes do Rio Uruguai. Possivelmente os diversos núcleos dispersos nesta vasta região constituíssem uma referência política, religiosa e econômica, ou melhor, um Teko'a Guasu, pois é feita a referência ao Teko'a Ka'aty como sendo a unidade de referência maior, à qual estavam vinculados outros núcleos menores. Segundo os informantes, dentro do atual município de Criciumal teria existido o Teko'a Ka'aty e que seu estabelecimento ocorreu a partir da segunda metade do século passado [século 20], ou, segundo suas palavras, 'no tempo da guerra do Paraguai'. Toda a região era coberta de exuberantes matas, havia abundantes ofertas de caça pesca e coleta. Os solos favoreciam a implantação de roças, enfim, a região pode ser classificada como ideal, a partir do ponto de vista da cultura dos Mbyá. No início do século XX, o Governo do Estado promoveu a colonização da região chamada Grande Santa Rosa. À época, o Estado, de alguma forma, antecipou-se à voracidade dos colonos, chegando a demarcar o Toldo Santa Rosa (possivelmente este seja o Teko'a Ka'aty dos Mbyá) e discriminando terras para o Toldo Santo Cristo (Gonçalves 1912 e 1917). (Garlet e Assis, 1998, p. 58)

Essas decisões, no entanto, não foram implementadas e “as terras que deveriam ser asseguradas aos Mbyá, foram apossadas pelos colonos.” (Garlet e Assis, 1998, p. 58)¹³



Mapa 4

Conforme ilustra o mapa (n. 4), as redes de sociabilidade estabelecidas pelos Guarani de Ambaporã se estendem desde a aldeia do Salto do Jacuí e Guarita (RS) até Bracuí, (RJ). Em São Paulo,

¹³ Os positivistas, que formaram os primeiros governos republicanos no Rio Grande do Sul, propuseram a demarcação de terras para os grupos indígenas, mas os governos posteriores não tiveram o mesmo interesse. No pós Segunda Guerra, principalmente, o desenvolvimento econômico jogou os agricultores/colonos sobre as terras indígenas, e as comunidades foram pressionadas a migrar das aldeias em terras ainda não demarcadas; nas demarcadas, processos vários também diminuíram o espaço indígena: arrendamentos, grilagem oficial e invasões.

suas relações são com as aldeias de Peguaoty (em Sete Barras, vale do Ribeira), Aldeia Pindoty/ Rio (Pariquera-açu, SP), Aldeia Tekoa Mirim (Praia Grande, SP), Aldeia Toca do Bugio (Iguape, SP), Aldeia Aguapeú (Mongaguá, SP), e Tenondé-Porã Krukutu (São Paulo, SP).

Os Guarani vão adiante, mas deixam sempre alguém nos lugares antigos, e entre esses lugares sempre circulam os parentes que voltam em busca de cônjuges, de sementes e de curas. Enquanto o círculo de perambulação dos Nhandeva permaneceu fechado, o círculo de perambulação dos Mbyá continua amplo e aberto à conquista ou reconquista de novos espaços.

2. Elementos de etnografia Guarani: permanências entre Nhandeva

Não se costuma questionar ou, ao contrário, costuma-se ouvir que os Mbyá são culturalmente “conservadores”, e que seu modo de ver e estar no mundo (que entre si, eles referem por *nhande reko*) mantém-se com vitalidade em suas comunidades.¹⁴ Em contrapartida, os Nhandeva-Guarani costumam sofrer preconceito de serem Guarani “deculturados”, “aculturados” ou outras afirmações do gênero. De fato, os Nhandeva-Guarani são considerados, de maneira geral, muito abertos à relação com os estrangeiros, oferecendo pouca resistência ao casamento com “os de fora”, e tornando-se, com isso, mais vulneráveis aos problemas daí decorrentes. Observamos que esse comportamento de maior abertura às uniões com estrangeiros está ancorado na sua cosmologia. Na concepção Nhandeva, as almas/pessoas são enviadas por Nhandervutsu (“nosso pai grande”), para vir a esse mundo. E uma vez que as almas são enviadas para este mundo por decisão divina, não importa muito quem forneceu o material genético para a criação do corpo físico. O que importa é adesão ao modo de ser guarani. Eles guaranizam as pessoas incorporadas, bem como os territórios que vão ocupando. Tem sido comum a inclusão de mulheres brancas que aprendem a falar a língua e participam dos rituais, tornando-se tão guarani quanto os nascidos na comunidade. Pudemos presenciar entre os Nhandeva de Laranjinha (PR), onde encontramos, em 2004, pelo menos cinco mulheres brancas incorporadas falando a língua e participando dos rituais, e também em Mato Preto (RS), em 2007, onde a mulher do cacique é uma descendente de italianos que se tornou a secretária do marido, falando fluentemente a língua indígena.

Schaden já havia considerado que:

Segundo a doutrina Guaraní, a natureza da alma humana é por si só suficiente para tornar o indivíduo apto não apenas para a vivência religiosa, mas também para levá-lo ao destino que lhe cabe. A noção de alma humana, tal qual a concebe o Guarani – isto é, sua primitiva Psicologia – constitui, sem dúvida alguma, a chave indispensável à compreensão de todo o sistema religioso. (Schaden, 1974, p. 107)

¹⁴ Veiga e D’Angelis colocam sob questão alguns aspectos desse quase ‘senso comum’, em um trabalho intitulado “*Escuela y ‘secularización’ de la juventud mbyá-guarani*”, apresentado ao X Congreso Argentino de Antropología Social (2011).

Os Nhandeva-Guarani sempre consideraram necessária a relação sexual para que a gravidez aconteça, mas essa conexão entre concepção e relações sexuais não é muito clara. As almas são palavras encarnadas, que Nanderuvutsu envia ao mundo quando o pai ou a mãe solicitam, em suas orações, dizendo que se sentem sozinhos. Quando a mulher fica grávida é porque uma nova alma desceu do céu. Quando a criança nasce, o rezador fica em oração (o que inclui jejum e abstinência sexual) para que lhe seja revelado qual o nome da criança, de que parte do céu ela veio. Esse é seu ponto de partida e seu destino final.

As almas vêm dos quatro pontos do céu, que correspondem, aproximadamente, aos nossos pontos cardeais, como nos referiu a “rezadora” Nhandeva da Aldeia Laranjinha (PR):

Dona Almerinda referiu-se a eles como: Nhanderovai (‘nossa cara’), que qualifiquei como ‘norte’ (mas verifiquei, pela posição apontada, que se trata do leste). É nessa direção que fica a abertura da casa de reza e para onde dirigem suas orações. A direção contrária, que ela referiu como ‘sul’, é na verdade o oeste, Nhandekupé, e os dois lados, direita e esquerda, são Nhandeké. O céu (paraíso) está dividido nesses quadrantes, de onde vêm os nomes-almas. Quando as pessoas morrem, seus nomes retornam a essas moradas. (Veiga, 2007, p. 88).

Os Nhandeva guardam, nisso, grande semelhança de entendimento com seus parentes Mbyá. Entre os Mbyá da aldeia da Ilha da Cotinga (Paranaguá, PR), Zélia Bonamigo ouviu que as almas procedem das regiões celestes, ‘comandadas’ por pares de entes celestiais (masculino e feminino): *Karai* e *Kerechu* têm habitação ao Sul, e as “almas que provém dessa região são orientadas a seguir rumo ao nascente, em sentido anti-horário, ou a se dirigir ao centro da terra e depois seguir até o nascente. São pessoas fortes na orientação das rezas, e devem ter capacidade de executar cantos, e aconselhar”. *Verá* (ou *Tupã*) e *Pará*, seres relacionados à água, trovão, raios e chuva, localizam-se no poente, e as “características de suas almas é que precisam estar sempre circulando, já que são os protetores do mundo”; os que recebem almas deles são pessoas que “se deslocam constantemente e passam períodos longos fora da aldeia, com exceção das mulheres desta nominação que não se distanciam da aldeia por muito tempo. Elas têm o dom de ensinar e de comandar as rezas. Os homens também têm reza forte”. *Jekupe* (ou *Jakaira*) e a esposa *Iva* (ou *Ysapy*) habitam do norte do centro do Cosmos, são deuses da primavera e “cuidam da fonte da neblina vivificante (cachimbo e tabaco) que concede as palavras inspiradas ou belas palavras”; os que vêm ao mundo “com almas provenientes desse ser celeste, só podem realizar o percurso em círculos, beirando o oceano”. *Kuaray* (relacionado ao *Sol*) e a esposa *Jachuka* (ou *Ara* = “dia”) também enviam almas, que “devem levar alegria, principalmente nas visitas que farão aos parentes ou através da ajuda que prestam na comunidade, na solução dos problemas que surgem, tanto internamente quanto em relação aos não-índios”; daquelas vindas dessa região, “as almas femininas têm a tarefa de acompanhar pais e irmãos e que

têm a liderança da oração, enquanto as almas masculinas indicam o caminho ao grupo.” (Bonamigo, 2006, p. 106-108)

Guimarães (2004) indica também Nhãde Ru, como ser relacionado com o sol e sua esposa, que são os pais das almas enviadas ao mundo original com destino ao nascente. A reunião da comunidade é tarefa, especialmente das almas femininas, que muitas vezes são mulheres pajés. Na Cotinga, Nhanderu ete aparece como aquele que criou os demais seres guardiões. Os primeiros Mbyas não aparecem como “enviadores” de almas, mas como ancestrais que conseguiram a leveza do corpo. (Bonamigo, 2006, p. 108)

2.1. Almas reencarnadas

Crianças recém-nascidas são vistas e referidas por laços de parentesco a pessoas já falecidas: “minha avó”, “meu pai” e assim por diante.

A “rezadora” Almerinda Ysapy da Silva, do Laranjinha [atualmente vivendo em Nimuendajú], explicando que os ancestrais mortos mandam suas orações para os vivos, e são seus guias espirituais, afirmou:

A reza de uma pessoa que já foi, mais no espiritual deles é vivo, igual nós. A gente fala assim: morreu. Não morreu. O espírito dele é vivo igual nós. Olhe essa criancinha a gente diz, é pequeno. Mas é o corpo dele que é pequeno o espírito dele é igual nós, adulto. (Veiga, 2007, p. 88).

Para esses Guarani, as almas dos parentes mortos nascem novamente, conforme registrou Schaden entre os Nhandeva de Araribá. Segundo seu relato, Poydjú havia perdido dois filhos e estava muito sentido; uma noite sonhou com seu irmão, Avakaujú, que lhe dizia que o seu falecido pai vinha trazendo de volta aqueles dois filhos. Em sonho, abriu a porta para recebê-los e o pai lhe disse: “Entregue para a mulher de você”. No sonho, a mulher não quis pegá-los, alegando não ter leite. Ele chorou e rezou a noite toda por causa desse sonho e, no dia seguinte, ao contar o sonho a sua mulher, a enteada interveio dizendo: “Ah, você sonhou assim? Pois eu crio [os dois] (...) dou um peito para um e outro para outro”.

A enteada de Poydjú teria ficado grávida algum tempo depois, gerando os gêmeos Cândido Rondon e Nicolau Marcolino, que tinham três anos quando Schaden os conheceu (cf. Schaden, 1974, p. 108). Nicolau, um daqueles gêmeos, foi cacique em Laranjinha e requereu a ampliação da área de Yvyporã Laranjinha. Ele foi casado com Juraci Cândido de Oliveira (mencionada acima, atualmente moradora na Aldeia Pyaú, em Barão de Antonina), com quem teve 4 filhos. Juraci, que é também “rezadora” Guarani, acredita que algumas crianças nascidas em Itaporanga e Barão de Antonina, atualmente, são espíritos dos Guarani que lá viveram nas antigas aldeias. Segundo nos contou Juraci, entre outras nasceu uma criança de uma mãe solteira, cuja família ficou envergonhada por não saber

quem era o pai, “e a moça não ter contado nada” para a família. Juraci então teria dito ao pai da moça que ele não se aborresse, porque aquela criança (seu neto) era o próprio pai dele, que estava de volta. Justificava, com isso, que as almas podem retornar, desde que haja uma mãe que as aceite.

Os espíritos dos mortos possuem suas rezas, que levam consigo, e podem transmiti-las aos vivos. Para receber essas orações os rezadores têm que ter espírito forte, o que se revela em um caso contado por Dona Juraci. Antes da migração para retomada das terras do Rio Verde, Dona Juraci morava na Aldeia Nimuendajú (Araribá), onde passou a ajudar no ensino da língua Guarani às crianças na escola. Em nosso encontro, já na Aldeia Pyaú, relatou um problema ocorrido pelo fato de que começaram a ensinar as rezas na escola, sem o devido preparo e acompanhamento. Um dos ancestrais trouxe a sua reza para um dos jovens, e o rapaz ficou doente, não comia, emagrecia a olhos vistos, porque não podia sustentar a reza de seu ancestral. Precisou da intervenção de outros *nhanderu* para retirar dele a reza, e só então ele voltou ao normal.

Dona Juraci esclarece que, quando se reza chamando o poder dos ancestrais, eles se apresentam, e se a pessoa não estiver preparada espiritualmente, não irá suportar o peso dessa responsabilidade, podendo até morrer.

Confirmando que os Nhandeva conservam e transmitem sua compreensão (Guarani) própria do mundo, Dona Juraci contou que na sua aldeia, em Outubro de 2012, sobreveio uma tempestade muito forte, com trovões, raios e ventos.

Esses dias deu um temporal forte que parecia que ia derrubar a casa. Eu pensei que essas casinhas não vai nem parar de pé. Meu filho correu para fora, com medo que a casa caísse, mas tendo gente dentro de casa, a casa não cai não. Aí deu um relâmpago bem forte em mim, que desceu e subiu; eles disseram: ‘mãe, vai explodir’. ‘Fique quieto, menino’ [ela disse]. Eles não sabem o que está acontecendo, se assustam, mas a gente que sabe [não se assusta]. Não precisa rezar, é só pôr o pensamento lá neles; é um povo que está passando aí em cima. Eles costumam dizer que é trovão, raio. A gente que conhece, sabe o que é. Não aconteceu nada, só caiu bastante pedra.

Dona Juraci se referia aos seres celestiais que habitam o cosmo guarani com a frase “é um povo que está passando lá em cima”.

3. Nhandeva x Mbyá: a fragilidade de uma abordagem dicotômica

Como vimos, no século 19 os primeiros grupos Guarani a deixar o Iguatemi (Paraguai/Mato Grosso do Sul) foram os Tañyguá, rumo ao Atlântico, posteriormente os Oguauíva e, finalmente, os Apapocuva. Todos esses subgrupos são atualmente associados aos Nhandeva.

Ao longo do caminho de sua migração foram se encontrando, vez ou outra juntando-se em um mesmo grupo, separando-se outras vezes, conforme as necessidades e os eventos históricos e,

finalmente, reunindo-se os sobreviventes e remanescentes de diversos grupos dizimados por epidemias.¹⁵

As relações de socialidade não são sempre pacíficas entre eles, tanto no passado, quanto no presente. Já na década de 1950, o etnógrafo, León Cadogan, registrou o quanto eram frequentes as uniões entre mulheres Chiripá (Nhandeva) com homens paraguaios, do mesmo modo que eram frequentes os casamentos entre Chiripá e Mbyá, no Alto Paraná paraguaio, entre 1920 e 1930. O mesmo Cadogan informa também o costume dos Chiripá de praticarem roubo de mulheres dos Mbyá, razão pela qual os primeiros referiam-se aos últimos como *nhande rovaja* = “nuestros cuñados.” (cf. Cadogan, 1959, p. 67-8)

No presente etnográfico dos Guarani, em São Paulo, não é raro ouvir um Mbyá recusar a diferença demarcada, por não-índios, entre “Mbyá” e “Nhandeva”. Alguns chegam a afirmar que essas são distinções que os *juruá* (não-índios) é que fazem, e que se consideram todos “Nhandeva”.¹⁶ A recusa parece confluir de três questões, seja em conjunto, seja separadamente: (a) uma questão linguística, dado que *nhandeva* (“*nossa gente*”) é uma expressão da língua que qualquer parcialidade pode empregar e, de fato, os Mbyá igualmente a empregam sem restrições, para referir-se a gente Guarani;¹⁷ aceitar o termo como designativo dos “outros” (os Guarani não-Mbyá) seria, de certo modo, conceder a eles parte do idioma; (b) uma questão de política interna, dado que muitas aldeias (senão todas) registram casamentos inter-grupos “*Nhandeva*”-“*Mbyá*” (ou *Tupi* – *Mbyá*), e o eventual interlocutor que recusa a separação categórica pode ser, ele próprio, um “mestiço” (abusando de um uso coloquial do termo); (c) uma questão de política externa, dado que a proliferação de aldeias no litoral e Vale do Ribeira, no Estado de São Paulo, tem multiplicado as oportunidades de emprego público nas áreas de educação e saúde, e não interessa a nenhum dos grupos (Mbyá ou Nhandeva = Tupi) estabelecer fronteiras rígidas que dificultem a mobilidade para o acesso a esses empregos.

Dessa forma, não mente o Mbyá, quando afirma que são, eles também, *Nhandeva*. No entanto, essa preocupação em não distinguir-se, perante os não-índios, está mais conforme suas estratégias relacionadas às novas configurações das suas aldeias e das suas alianças políticas (inter-Guaranis) no relacionamento com as instituições brasileiras.

A noção de “parente”, entre os Guarani, é formada por círculos concêntricos que se expandem, num gradiente que vai do mais próximo ao mais distante, como o próprio conceito de humanidade,

¹⁵ Nossa síntese, focada na apresentação de alguns casos exemplares (como o da família Honório), não se ocupou de apresentar todos esses fatos de forma detalhada, mas eles se encontram ricamente descritos por Nimuendajú, principalmente nas duas obras aqui mais citadas: 1954 e 1978.

¹⁶ Essa afirmação não está baseada em pesquisa fechada, mas em declarações espontâneas por vários indígenas em contexto de pesquisa de campo.

¹⁷ Nimuendajú (1978, p. 30) já registrou isso, ao escrever: Cuando los Guaraní hablan de sí mismos, en su idioma, como pueblo o grupo, usan la expresión *ñandeva* (cuando el interlocutor también pertenece al grupo) y *oréva* (cuando pertenece a otro grupo). Ambos significam “nuestra gente”...

como observou Descola (1986) para os indígenas Achuar. No caso dos Guarani, os seres humanos melhores são aqueles da própria família; cada grupo tem o seu próprio *nhanderu* e, com isso, sua autonomia. Depois vêm aqueles que são considerados *nhandeva*, os que falam a mesma língua e compartilham os mesmos conceitos. Desse modo, um grupo Guarani apoia o outro; chegando a um lugar estranho, busca-se abrigo junto àqueles que são “parentes”, o que não significa pertencerem à mesma família. Há sempre diferenças e distância entre os da família mais próxima (consanguínea) e aqueles que não são tão próximos, embora parentes.

Na forma de organização dos grupos guarani existiria:

Uma espécie de “sistema concêntrico de cooperação”: a cooperação econômica aconteceria nos círculos mais restritos (família nuclear e extensa), nas esferas intermediárias aconteceria a cooperação política (famílias extensas aliadas) e no círculo mais amplo teríamos a cooperação religiosa/ritual. Isso fica claro na forma como as famílias organizam-se no trabalho das roças, por exemplo. (Pereira, 1999, p. 106)

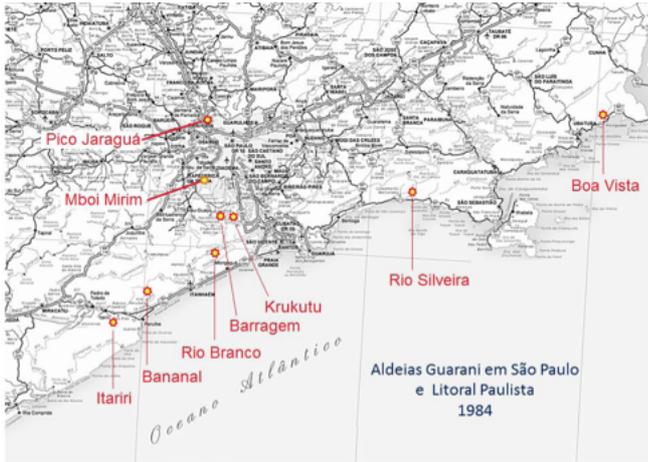
4. Expansão e dispersão atual dos Guarani no Estado de São Paulo

Em meados da década de 1980, registravam-se 4 aldeias na Grande São Paulo (Morro da Saudade ou Barragem, Crucutu, Mboi-Mirim e Jaraguá) e 5 aldeias na faixa litorânea (Itariri, Bananal, Rio Branco, Rio Silveira e Boa Vista), segundo Ladeira (1984, p. 125).¹⁸

Quinze anos depois, na virada do século, registravam-se 16 núcleos Guarani na faixa litorânea paulista (Secretaria de Educação do Estado de São Paulo, 1999), a saber (de Sul para o Norte): Aldeia Caú (Ilha do Cardoso), Rio Branco II e Santa Cruz (Cananéia), Pindó Ty (Pariquera-Açú), Jacupiranga (Jacupiranga), Pakuri Ty e Guapy (Iguape), Capoeirão e Rio do Azeite (Itariri), Biguá, Bananal (Peruíbe), Rio Branco (Itanhaém), Aguapeú e Itaóca (Mongaguá), Ribeirão Silveira (Bertioga), Boa Vista (Ubatuba). (ver mapas 6 e 7).

Menos de 10 anos depois, em 2008 já eram informadas 26 aldeias Guarani entre o Vale do Ribeira e o Litoral paulista (*A Tribuna*. Santos, 20.04.2008, p. A-12).

¹⁸ Na década de 1980, apoiados por algumas instituições não governamentais e pela FUNAI, os Guarani demandaram do governo o reconhecimento de suas terras (ou daquelas onde foram se estabelecendo no século 20). Nessa época eram cerca de 10 aldeias no Estado.



Mapa 6



Mapa 7

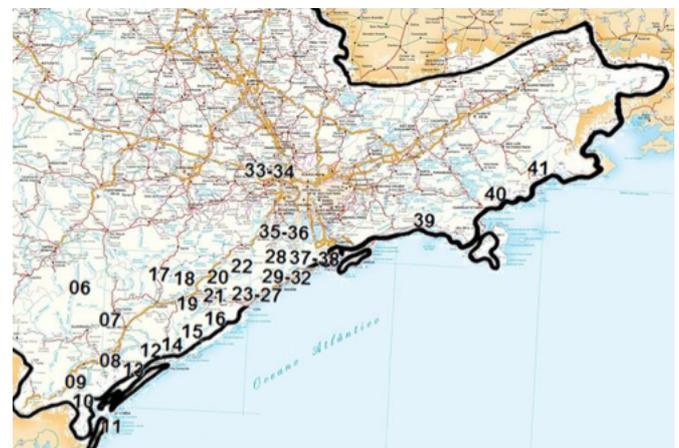
Atualmente (2013) a FUNAI identifica 28 aldeias Guarani em 19 terras indígenas ao longo do Vale do Ribeira e Litoral paulista, além de outras 12 aldeias Guarani fora das Terras Indígenas já reconhecidas, totalizando 40 aldeias. Além dessas, há 5 aldeias Guarani na cidade de São Paulo. Ao todo, são 45 aldeias, com uma população total de 3.593 pessoas dos grupos Nhandeva e Mbyá (ver mapas 8 e 9, e respectiva Tabela).

Muitas das comunidades Guarani no Estado de São Paulo estão já com as terras reservadas ou demarcadas, mas algumas aldeias encontram-se somente ‘assentadas’, ou seja, estão em locais que não são próprios para o estabelecimento de uma aldeia.

Os gráficos 1 e 2 ilustram o crescimento do número de aldeias Guarani no Estado de São Paulo a partir de 1984, e o crescimento da população Guarani (Nhandeva e Mbya) no mesmo período. O gráfico 3 e a tabela 2 apresentam o perfil etário da população atual (com dados de 2007).



Mapa 8



Mapa 9: São Paulo e litoral, Terras e comunidades Guarani. Execução W. D'Angelis, 2013.

Tabela 1: Aldeias e Terras Indígenas Guarani no Estado de São Paulo

	Aldeia	Pop.	Etnia	Terra Indígena / assentamento	Município	Fonte
01.	Nimuendajú	89	Guarani Nhandeva	Araribá	Avaí	Funai 2013
02.	Tereguá	45	Guarani Nhandeva	Araribá (inclui tb 37 Terena)	Avaí	Funai 2013
03.	Pyaú	24	Guarani Nhandeva	Guarani Barão de Antonina	Barão de Antonina	Funai 2013
04.	Karuguá	82	Guarani Nhandeva	Guarani Barão de Antonina	Barão de Antonina	Funai 2013
05.	Tekoá Porã	32	Guarani Nhandeva	Itaporanga	Itaporanga	Funai 2013
06.	Peguaoty	117	Guarani Mbyá	Tekoá Peguaoty	Sete Barras	Funai 2013
07.	Itapu Mirim	20	Guarani Mbyá	Indefinida	Registro	Funai 2013
08.	Pindoty	121	Guarani Mbyá	Tekoá Pindoty	Pariquera-Açu	Funai 2013
09.	Tapy'i	30	Guarani Mbyá	Rio Branquinho	Cananéia	Funai 2013
10.	Takuarity	32	Guarani Mbyá	Antiga Jacaré'i	Cananéia	Funai 2013
11.	Pacurity	16	Guarani Mbyá	Ilha do Cardoso	Cananéia	Funai 2013
12.	Itaoka / Icapara II	7	Guarani Mbyá + Kaiowá (1)	Tekoá Itaoka	Iguape	Funai 2013
13.	Guaviraty / Sabaúma	44	Guarani Mbyá	Tekoá Guaviraty	Iguape	Funai 2013
14.	Itapuã / Icapara I	35	Guarani Mbyá	Tekoá Itapuã	Iguape	Funai 2013
15.	Jejty / Toca do Bugio	14	Guarani Mbyá + Kaiowá (1)	Tekoá Jejty	Iguape	Funai 2013
16.	Paraíso	23	Guarani Mbyá e Tupi	Indefinida	Iguape	Funai 2013
17.	Amba Porã	48	Guarani Mbyá	Tekoá Amba Porã	Miracatu	Funai 2013
18.	Djaikoaty	40	Tupi	Djaikoaty	Miracatu	Funai 2013
19.	Uruity	79	Guarani Mbyá	Tekoá Uruity	Miracatu	Funai 2013
20.	Capoeirão	34	Guarani Nhandeva	Itariri (Serra dos Itatins)	Itariri	Funai 2013
21.	Rio do Azeite	32	Guarani Nhandeva	Itariri (Serra dos Itatins)	Itariri	Funai 2013
22.	Bananal	31	Guarani Nhandeva	Peruíbe	Peruíbe	Funai 2013
23.	Piaçaguera	110	Tupi	Piaçaguera	Peruíbe	Funai 2013
24.	Tanyguá	43	Tupi	Piaçaguera	Peruíbe	Funai 2013
25.	Nhamandu-Mirim	74	Tupi	Piaçaguera	Peruíbe	Funai 2013
26.	Aldeinha	70	Tupi	Bairro	Itanhaém	Funai 2013
27.	Tangará	39	Guarani Mbyá	Indefinida	Itanhaém	Funai 2013
28.	Rio Branco	65	Guarani Mbyá	Rio Branco Itanhaém	Itanhaém	Funai 2013
29.	Itaoca I	40	Tupi	Itaoca	Mongaguá	Funai 2013
30.	Itaoca II	50	Guarani Mbyá	Itaoca	Mongaguá	Funai 2013
31.	Aguapeú	75	Guarani Mbyá	Guarani do Aguapeú	Mongaguá	Funai 2013
32.	Cerro Corá	15	Tupi	Guarani do Aguapeú	Mongaguá	Funai 2013
33.	Tekoá Itu	186	Guarani Mbyá	Jaraguá	São Paulo	Funai 2013
34.	Tekoá Pyaú	76	Guarani Mbyá	Jaraguá	São Paulo	Funai 2013
35.	Barragem / M. da Saudade	867	Guarani Mbyá	Guarani da Barragem	São Paulo	Funai 2013
36.	Krukutu	261	Guarani Mbyá	Krukutu	São Paulo	Funai 2013
37.	Tekoá Mirim	24	Guarani Mbyá	Tekoá Mirim	Praia Grande	Funai 2013
38.	Xixová Japuí / Paranapuã	51	Guarani Mbyá	Indefinida	São Vicente	Funai 2013
39.	Ribeirão Silveira	350	Guarani Nhandeva e Mbyá	Guarani do Ribeirão Silveira	Santos, S. Sebastião	Funai 2013
40.	Wutu Guasu / Renascer	39	Tupi	Indefinida	Ubatuba	Funai 2013
41.	Boa Vista	162	Guarani Mbyá	Boa Vista /Sertão Promirim	Ubatuba	Funai 2013

Guarani em SP - Número de Aldeias

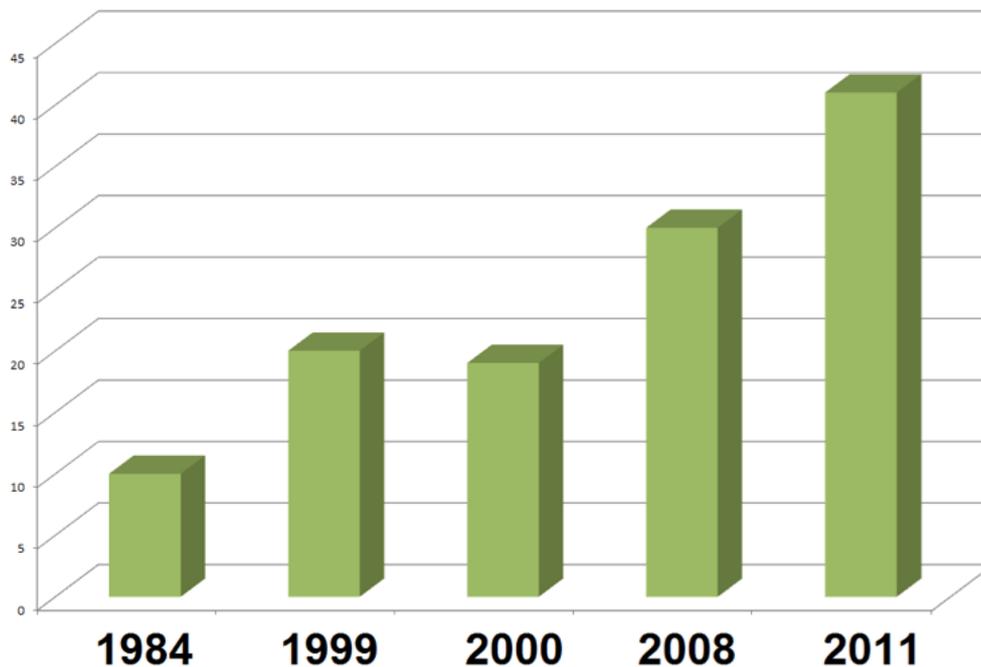


Gráfico 1: Crescimento das aldeias Guarani em São Paulo

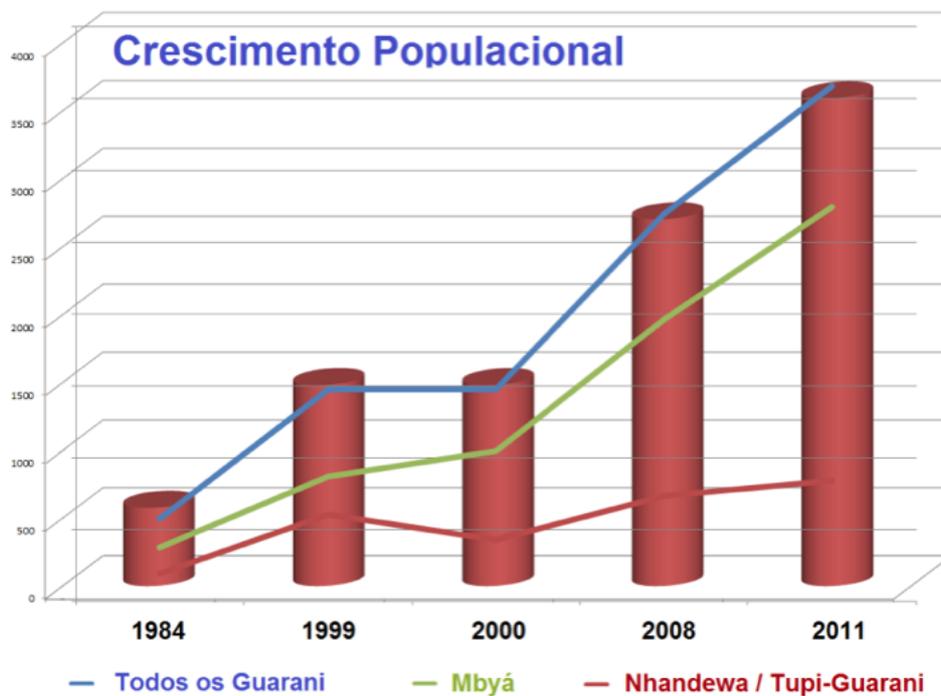


Gráfico 2: Crescimento da população Guarani em São Paulo

4.1. Situação demográfica dos Guarani no Sul e Sudeste do Brasil

	masc	fem	total	% masc	% fem	% total
0 a 4	801	683	1.484	8,08	6,89	14,97
5 a 9	970	894	1.864	9,79	9,02	18,81
10 a 14	736	722	1.458	7,43	7,28	14,71
15 a 19	612	543	1.155	6,17	5,48	11,65
20 a 24	474	416	890	4,78	4,20	8,98
25 a 29	356	359	715	3,59	3,62	7,21
30 a 34	278	241	519	2,80	2,43	5,24
35 a 39	208	205	413	2,10	2,07	4,17
40 a 44	155	150	305	1,56	1,51	3,08
45 a 49	105	119	224	1,06	1,20	2,26
50 a 54	97	87	184	0,98	0,88	1,86
55 a 59	63	71	134	0,64	0,72	1,36
60 a 64	58	73	131	0,59	0,74	1,32
65 e +	236	199	435	2,38	2,01	4,39
total	5.149	4.762	9.911	51,95	48,05	100,00

Tabela 2: Perfil etário população Guarani no Sul e Sudeste (dez. 2007)

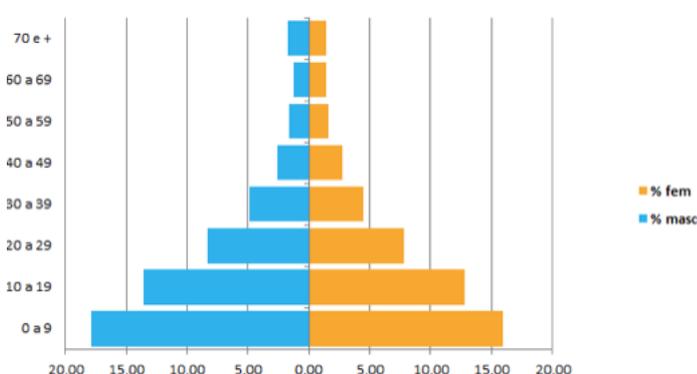


Gráfico 3: Perfil etário população Guarani Sul - Sudeste 2007

A tabela e o gráfico acima foram compilados por Marta Azevedo, em 2009:

O perfil etário dos Guarani no Brasil é extremamente jovem, com mais da metade da população abaixo dos 15 anos. (...) A razão de sexo, que mede a proporção entre homens e mulheres nas diferentes idades, fica maior do que 1 nas idades iniciais, os homens estão em número maior do que as mulheres; na idade jovem, de 15 a 29 anos, as mulheres estão em maior número, podendo revelar ou um sub-registro de rapazes dessa idade – é quando a maioria dos homens está trabalhando bastante tempo nas fazendas ou usinas – ou mesmo uma mortalidade maior masculina nessas idades. Nas idades mais velhas, acima de 60 anos, também as mulheres estão em maior número, significando que os homens têm tido uma mortalidade maior mais cedo. (Corrêa *et al.*, 2009, p. 27)

5. Oguatá: mobilidade espacial Guarani

A questão da mobilidade espacial dos Guarani vem sendo estudada especialmente pelos pesquisadores do NEPO (Núcleo de Estudos Populacionais), da Unicamp. Os primeiros resultados das pesquisas demonstram que essa população segue se deslocando de diferentes maneiras, por diferentes territorialidades e com diferentes motivos. Como já afirmado anteriormente, o que se demonstrou é que os Guarani possuem padrões de assentamentos nas aldeias, que podem ser mais permanentes ou mais transitórios, e que as famílias em geral podem se mudar periodicamente de aldeia para outra aldeia, apoiando-se nas redes sociais estabelecidas através da parentela. O apoio nas redes sociais é comum também aos migrantes não indígenas (Massey e Espinosa, 1997; Massey *et al.*, 1987; Soares, 2002).

Outro motivo frequente que provoca mudanças geográficas são os processos de fissões de grupos locais. Esses processos são provocados, muitas vezes, pelo próprio crescimento populacional

de um grupo, com o consequente deslocamento de uma parte desse grupo para outro local.¹⁹ São frequentes também as visitas de parentes, que podem durar cerca de 2 meses a 2 anos, ou mais, e se inserem numa rede de trocas sociais que vai desde a busca de sementes à procura de cônjuges ou de curas (Assis e Garlet, 2009). Há vários registros da migração dos Mbyá para o Leste, por acreditarem que o mundo perfeito, *yvy marã e'ý*, está além do oceano.²⁰ De fato, não é apenas isso que determina o deslocamento dos Guarani de um lugar para outro, mas a busca de um lugar onde se possa viver segundo a forma própria, o modo próprio de vida (o *teko* Guarani), um lugar de paz e harmonia (Melià, 1991; Montoya, [1628] 1951).

Um lugar onde tenha havido mortes, onde haja falta de condições de se viver em paz, sentem-se obrigados a deixar, e caminhar adiante em busca de um lugar para se viver bem:

Para um povo da floresta, como os Mbyá, os espaços das reduções, compreendidos como antíteses da selva, possivelmente identificados como o domínio de espíritos estranhos e, portanto, perigosos, deveriam ser evitados (cf. SUSNIK, 1984-1985). O mesmo comportamento pode ser visto em relação às aldeias, que eram abandonadas por ocasião das epidemias. Seus habitantes deveriam associar a doença ao espaço, como procedem os Mbyá no presente (cf. GARLET, 1997). Se a doença se manifesta é porque o espaço também se tornou doente, sendo necessário abandoná-lo em substituição a outros, onde pudessem novamente encontrar equilíbrio e segurança. (Garlet & Assis, 2009, p. 17)

Os xamãs poderosos são um fator de aglutinação dos Guarani, que vão a eles em busca de cura, sempre entendida com uma situação de bem estar, físico e mental. Quando um desses xamãs morre, como aconteceu em Palmeirinha, seus adeptos tendem a se dispersar e se reorganizarem sob a direção de outro xamã. Normalmente os deslocamentos são guiados por sonhos xamânicos, nos quais *Nhanderu* mostra a eles o local para onde devem ir. Outras vezes simplesmente se deslocam para outros locais onde vivem seus parentes, indo agregar-se a uma irmã, irmão, pai ou mãe, em busca de um lugar tranquilo.

A relação de parentesco como unidade de consumo (Pissolato, 2007) explica as relações possíveis nas aldeias Mbyá, onde se pode parar e compartilhar casa e comida. Um parente deve, ao outro, hospitalidade, que não é devida a estrangeiros. Por sua parte, o parente tem obrigações de reciprocidade, que não são compartilhadas por aqueles que não são parentes. A aldeia Pyau (Pico do Jaraguá) com seu espaço exíguo, deu abrigo na década de 1980 a outro grupo Mbyá migrante, que se constitui hoje a aldeia Tekoá Itu.

¹⁹ Bartomeu Meliá (comunicação pessoal) afirma que os Guarani se dispersavam por todo o Paraguai ficando a um dia de caminhada de um núcleo residencial a outro, conforme anotaram os primeiros Jesuítas.

²⁰ A guerra do Paraguai, que destruiu os espaços guarani, parece ter dado início a uma nova leva de migrações rumo ao Atlântico em busca do *Yvy marã e'ý*, mas pesquisadores argentinos informam também migrações rumo ao Pacífico.

Segundo Pissolato (2007), a autonomia do indivíduo sempre é respeitada e tem como regra que não se deve fazer ou continuar fazendo o que não se quer, porque o mais importante é estar bem e se sentir em paz. O que se percebe, nos últimos anos, é o deslocamento entre as aldeias parentes, bem como a abertura de novos pontos de passagens, que se tornam terras de parentes e, portanto, legítimos lugares para se viver. Alguns pesquisadores, na década de 1990, criticavam a postura do governo com relação à pouca compreensão do fenômeno guarani de transitar entre aldeias:

Os mbyá são uma ambiguidade para a FUNAI, pois são um grupo de andarilhos que através da sua invisibilidade deslocam-se pelo território brasileiro sem ser percebidos. A busca da "Terra sem Mal" e a noção Mbyá de caminhar, *oguatá porã*, são grosseiramente interpretados pela FUNAI como uma migração, que significa um movimento de sair de um local para outro, abandonando sua região de origem (Guimarães, 1998, p. 28).

De fato, os Guarani não abandonam os lugares que tenham habitado; estes lugares se transformam em referência, ou rota para migrações futuras; sempre uma nova família extensa vem ocupar esse espaço. Poderíamos dizer que os guarani possuem uma ocupação do espaço caracterizada como multilocal; vão adiante sem abandonar seu local de nascimento ou o local onde vivem seus parentes, lugares para os quais sempre estão retornando em busca de novas alianças matrimoniais e políticas.

Ladeira (1989) esclarece os conceitos de terra e território a partir mesmo da mobilidade e dinâmica social dos Guarani Mbyá:

Para eles o espaço necessário à sua sobrevivência cultural é muito bem definido, apesar de incompatível com divisas, cercas, arames, marcos. Compreende, no plano terreno, as aldeias Mbya existentes hoje (inclusive as do interior), as que deixaram de existir, as terras como requisitos necessários para que se possam fundar novos núcleos, alguns pontos antigos, e estratégias de paradas durante viagens e excursões de caça, coleta ou venda de artesanato e vários caminhos de ligação. No plano terreno, esse espaço é seu território. No plano mental é simbólico e compreende ainda uma outra terra, perfeita (*yvyju-mirĩ*, *yvyju-porã*) que pode ser alcançada em vida através de um empenho coletivo ou individual, mas cuja busca parece indicar os limites do território Mbya-Guarani. (Ladeira, 1989, p. 60)

Em síntese, o conceito de *oguatá* – "caminhar, estar em movimento" – é fundante da forma de ser guarani. Desde a sua cosmografia, de onde provém os nomes-almas, cada nome tem uma missão e todos eles supõem movimento: ou está predestinado a apaziguar as outras aldeias, ou a organizar o culto e a casa de reza, ou a viajar para levar alegria aos seus parentes. Não está na índole do Guarani ficar num só lugar; é preciso andar para conhecer, para observar e para aprender.

Bibliografia

- BONAMIGO, Zélia Maria. *A economia dos mbya-guaranis: Trocas entre homens e entre deuses e homens na ilha da Cotinga em Paranaguá-PR*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFPR- Curitiba, 2006.
- CADOGAN, León. Como interpretan los Chiripá (Avá Guarani) la danza ritual. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 7, p. 64-83, 1959.
- CORRÊA, Ana Maria Segall; OLIVEIRA, Bernadete Carvalho de; FERREIRA, Maria Beatriz R.; AZEVEDO, Marta Maria do Amaral. *Guarani: segurança alimentar e nutricional. Estudo dos conceitos, conhecimentos e percepções sobre segurança, insegurança alimentar e fome em quatro grupos de etnia Guarani no Estado de SP - Relatório Técnico Final III*. Campinas, SP: UNICAMP (Faculdade de Ciências Médicas - Departamento de Medicina Preventiva e Social; Faculdade de Educação Física - Núcleo de Estudos de Populações), 2009.
- COLAVITE, Ana Paula & BARROS, Mirian Vizintim. Geoprocessamento aplicado a estudos do Caminho de Peabiru. *Revista da ANPEGE*, n. 5, p. 86 – 105, 2009.
- DESCOLA, Philippe. *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des achuar*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986, 450 p.
- GARLET, Ivori J. & ASSIS, Valéria S. de. Desterritorialização e Reterritorialização: a compreensão do território e da mobilidade mbyá-Guarani através das fontes históricas. *Fronteiras*, Dourados - MS, v. 11, n. 19, p. 15-46, jan./jun. 2009.
- _____. Diagnóstico da população Mbyá-Guarani no Sul do Brasil. São Leopoldo, *Cadernos do COMIN*, São Leopoldo – RS, n. 7, 84 p, 1998.
- GUIMARÃES, Sílvia Maria Ferreira. *“Oguatá Porã”: Experiências de um grupo Guarani-Mbyá no mundo*. TCC – Depto de Antropologia – Universidade de Brasília, 1998.
- GUIMARÃES, Sílvia Maria Ferreira. *Os Guarani Mbyá e a superação da Condição Humana*. Dissertação (mestrado) - Departamento de Antropologia – Universidade de Brasília, Brasília, 2001.
- LADEIRA, Maria Inês. Mbya Tekoa: o nosso lugar. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 3, n. 4, p. 57-61, 1989.
- LADEIRA, Maria Inês; AZANHA, Gilberto. *Os índios da Serra do Mar. A presença Mbyá-Guarani em São Paulo*. São Paulo: CTI, Nova Stella Editorial, 1988, 70 p.
- MAACK, Reinhard. Sobre o Itinerário de Ulrich Schmidel através do Sul do Brasil (1552 – 1553). *Geografia Física*, n. 1, série II. Curitiba: Faculdade de Filosofia Ciências e Letras - UFPR, 1959. 64 p.
- MASSEY, D. S.; ESPINOSA, E.; What's driving Mexico-US migration? A theoretical, empirical, and policy analysis. *American Journal of Sociology*. n. 102, 1997
- MELIÀ, Bartomeu. *El Guarani. Experiência religiosa*. Assunción: CEADUC/CEPAG, 1991, 126p.
- MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz de. Carta Ânua do Pe. Antonio Ruiz, superior da Missão do Guairá, ao Pe. Nicolau Duran, Provincial da Companhia de Jesus. 02.07.1628. *Manuscritos da Coleção de Angelis. I – Jesuítas e Bandeirantes no Guairá (1549-1640)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951, p. 259-298.
- _____. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias de Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Trad. Pe. Arnaldo Bruxel. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1985, 263 p.
- NIMUENDAJÚ, Curt. Apontamentos sobre os índios Guarani. Trad. e notas de Egon Schaden. *Revista do Museu Paulista*. São Paulo. N.S. Vol. VIII, p. 9-57, 1954.
- _____. Sobre a história dos Guarani. *Revista do Museu Paulista*, N.S., vol. VIII:13-31. O documento publicado tem a data: Vila Leopoldina, 2 de Dez. de 1908. São Paulo, 1954.
- _____. *Los mitos de creación y destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apapokuva-Guarani*. Lima: Juergen Riestter G. (Ed.) / Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1978. Originalmente publicado em *Zeitschrift für Ethnologie*. Berlin, n. 46, p. 284-403, 1914.
- PEREIRA, Levi M. *Parentesco e organização social Kaiowá*. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, 1999.
- PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: mobilidade parentesco e xamanismo Mbyá (Guarani)*. São Paulo: Editora Unesp, ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007, 445 p.
- SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. (3ª ed.) São Paulo: E.P.U./ EDUSP, 1974, 200 p.

_____. Notas sobre la vida y la obra de Curt Nimuendajú. In C. Nimuendajú, *Los mitos de creación y destrucción del mundo como fundamentos da religión de los ApapokuvaiGuarani*. Lima (Peru): Centro Amazonico de Antropología y Aplicación Práctica, 1978, p. 7-24.

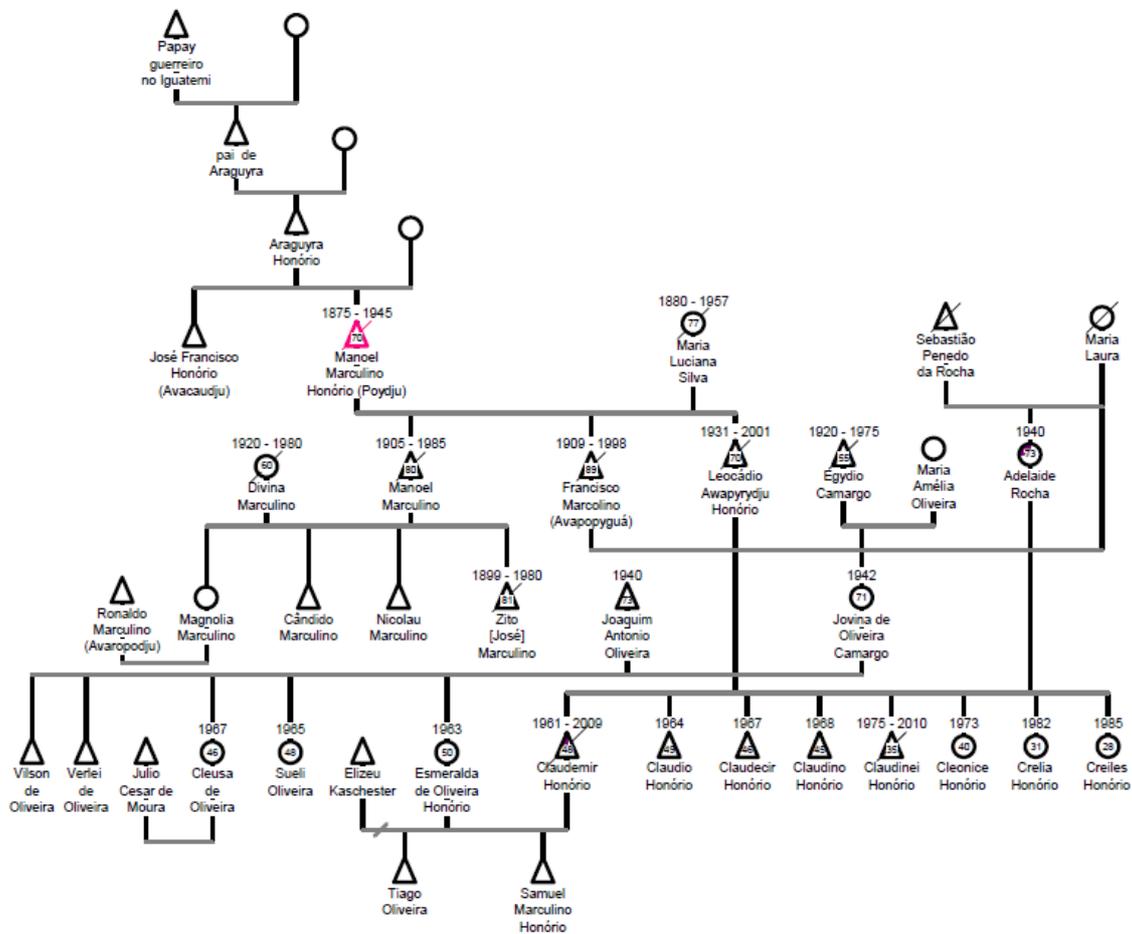
SCHMIDEL, Ulrich. *Viaje al Río de la Plata*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2001.

VEIGA, Juracilda. Cosmologia Guarani: Os Apapokuva do Laranjinha, PR. In Ana Suely A.C. Cabral e Aryon D. Rodrigues (orgs.), *Línguas e Culturas Tupi. Vol. I*. Campinas, SP: Curt Nimuendajú; Brasília: LALI/UNB, p. 85-96, 2007.

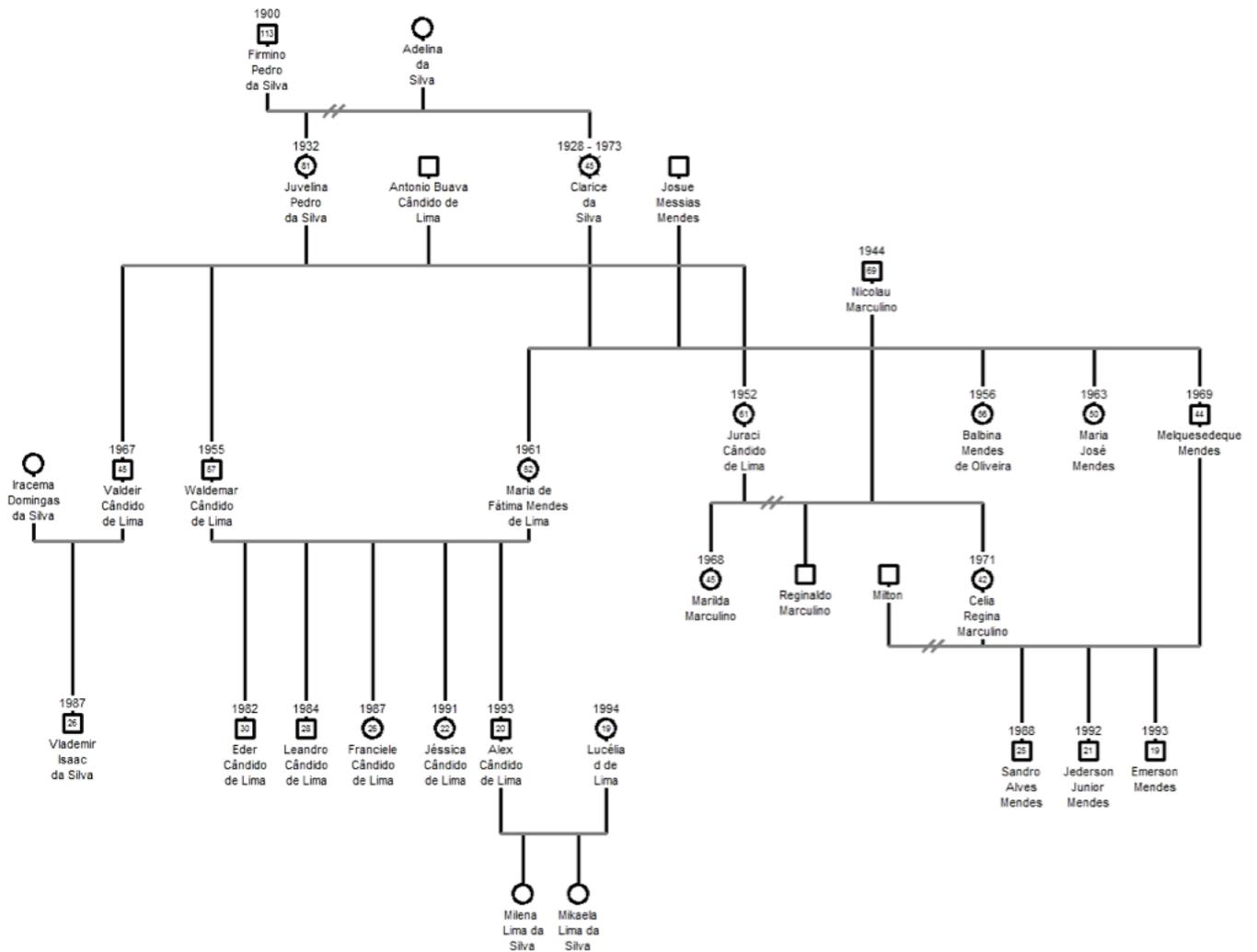
YOUNG, Ernesto G. História de Iguape. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, vol. VIII, p. 222-375, 1903.

Anexos: Genealogias

Família Marcolino Honório



Família Firmino Pedro da Silva



Recebido em 13 de Dezembro de 2013
 Aprovado em 15 de Dezembro de 2013



Menina de 7 anos
© Adriana Fernanda Busso

Considerações sobre política e parentesco entre os Botocudos (Borún) do Século XIX: Uma interpretação da articulação de uma rede social e simbólica

Izabel Missagia de Mattos

Doutora em Ciências Sociais, UNICAMP
Professora adjunta III da UFRRJ
Coordenadora do PPGCS, UFRRJ

Este artigo visa a evidenciar processos relativos à organização política e parentesco entre os Botocudos (*Borún*) por meio de uma revisita às fontes pesquisadas, buscando aprofundar certas discussões desenvolvidas a respeito da diversidade e do xamanismo observados entre os subgrupos históricos. Pretende ainda analisar a recorrência da problemática da vingança, articulando-a à situação histórica relativa ao contato.¹

Para isso serão abordadas relações entre os diversos subgrupos Botocudos na mata atlântica dos vales do Mucuri e do Doce no século XIX, nelas evidenciando o trânsito de mulheres e da “força mágica” *yikégn*,² amplamente documentado nas fontes.

Um permanente e constante processo de diversificação entre os grupos Botocudos pode ser observado no estudo das fontes, não apenas relativamente as significativas variações dialetais registradas na linguagem dos subgrupos como também



Excelentíssima esposa do capitão Crenak
(Legenda original de José V. da Fonseca)
Fonte: Arquivo da família de José V. da Fonseca

¹ Agradeço ao professor Pierre Sanchis que instigou o desenvolvimento da problemática da vingança entre os *Borún* e à Fapesp pelo financiamento concedido. Este trabalho é dedicado à memória de John Manuel Monteiro, que o orientou.

² Nimuendajú considera que a categoria *borún yikégn* pode ser entendida como “forte sobrenaturalmente”. (Nimuendajú, 1986 [1939], p. 90)

em importantes aspectos sociocosmológicos refletidos na organização de seus rituais e, sobretudo, nas estratégias etnopolíticas de estabelecimento de rivalidades e alianças que persistiram durante décadas, incluindo Outros não-indígenas.

A documentação oficial da administração dos Botocudos, por exemplo, permite acompanhar a trajetória específica de determinados subgrupos, como os Aranã e os Pojichá, permitindo observar a dinâmica de processos de produção de alteridades (Missagia de Mattos, 2004).

Se o acionamento de estratégias de diversificação interna parece, de fato, relacionar-se às diferentes épocas e à natureza do “contato” – de estabelecimento ou não de “comércio”, para me valer de uma expressão do indigenismo do século XIX – com a população adventícia, segundo a argumentação adotada a seguir, não pode ser reduzido apenas a fatores exógenos.

Neste artigo busco demonstrar como o constante movimento observado de rearranjos societários de subgrupos Botocudos – parte significativa de sua experiência sócio-política –, pode também ser analisado à luz de certas particularidades e regularidades de sua organização social e de parentesco que os dirigia para a diferenciação interna.

Por outro lado, considerando-se a situação interétnica da fronteira ao longo do século XIX, é possível perceber como esta possibilidade virtual de diversificação interna parece ter conduzido subgrupos Botocudos rivais para novos rearranjos societários. Dizimados por guerra ofensiva³ e frentes colonizadoras, dispostos em relação de proximidade em quartéis e aldeamentos oficiais ou não, alguns subgrupos puderem, em ocasiões específicas a serem aqui examinadas, reconstituir relações de “consanguinidade” e identidade, apesar das relações pré-existentes de rivalidades e vinganças em suas históricas disputas.

Com efeito, cada grupo identificado nas fontes como Botocudo era reportado relativamente a outros, considerados inimigos ou “confederados”, assim como vínculos de parentesco entre líderes de diferentes grupos também chegaram a ser descritos; Jiporok, Mek-mek e Potik por exemplo, seriam irmãos e líderes de “tribos” distintas, identificados nas fontes por trabalharem – juntamente com a “a tribo do capitão Urufu” - na construção da matriz de São José do Porto Alegre, povoado situado na foz do rio Mucuri (Otoni, 2002 [1859], p. 49).

Além disso, a transitividade de mulheres e magia pode ser observada na relação entre os diversos subgrupos Botocudos, podendo ser considerada um dos fundamentos tanto da comunicação entre eles, quanto de suas infundáveis querelas, tão bem documentadas nas fontes pesquisadas.

Os termos “sedução” e “sedição” se apresentam com freqüência nos ofícios e relatórios da administração dos indígenas daquela região da Província de Minas para caracterizar – do ponto de

³ Trata-se de guerra movida pelo Império Português a partir de 1808 nos sertões do rio Doce contra os índios botocudos que “infestam quase toda a baixada daquele rio” (Carta régia de 13 de maio de 1808, reproduzida em Cunha, 1992, p. 57-60). Para um estudo sobre a guerra, ver Spíndola (2011).

vista dos diretores de índios e missionários – as relações entre os povos do Mucuri, servindo também para governar esforços do Estado brasileiro para controlar toda aquela vasta região de matas e gentes “incivilizadas”, em uma estratégia privilegiada para a formação da nacionalidade e consolidação da soberania territorial. Compreender a articulação existente entre as categorias “sedução” e “sedição”, utilizadas pelos administradores, a partir de certas categorias nativas é uma das possibilidades abertas pelo presente estudo.

A investigação de certas regularidades existentes sob as frequentes dissensões observadas entre os grupos Botocudos remete, por exemplo, aos combates ritualizados entre os grupos rivais: cicatrizes das brigas eram exibidas como prova da belicosidade entre os grupos, e, se acontecia a alimentação do desejo de vingança durante os combates, isso não significava que o total extermínio do grupo inimigo fosse almejado. O frade capuchinho siciliano, memorialista e vice-diretor do aldeamento do Itambacuri (1873-1911), Ângelo de Sassoferato, registrou, em seu relato sobre as “selvas” e “selvagens” do Mucuri,⁴ como “as tribos nômade ostentam um como instinto natural de valentia e demonstração de força física: por isso se empenham constantemente em horrorosa guerra...” (Sassoferato, 1915, p. 26).

A análise das formas definidas através das estratégias geopolíticas – que impeliam os combates intertribais –, revela a importância do papel das mulheres na etnopolítica dos Botocudos. O “rpto” de mulheres acontecia quando um dos grupos rivais tornava-se reconhecidamente dominante. A migração para o grupo vencedor não parecia, no entanto, evocar nas mulheres intenção de retorno para o grupo anterior – para a surpresa dos autores dos relatos. Ainda que mediada por violências e vinganças intertribais, há evidências de que as “esposas” seriam, dessa forma, trocadas ritualmente.

Teófilo Otoni, fundador da Companhia do Mucuri (1847-1861) descreveu, em relação aos subgrupos *Giporok* aliados conhecidos como Porohum e Batata que, “quando vêm a Santa Clara, passam o rio para o norte, perseguindo os bakuês, que outras vezes vêm esperar ao sul os seus inimigos”. Em uma ocasião, no ano de 1854, tendo ambos os grupos feito prisioneiros, “as amáveis esposas dos prisioneiros se haviam rendido de coração aos inimigos e recusaram acompanhar os maridos”, quando foram libertados (Otoni, 2002 [1859], p. 86). O mesmo aconteceria na situação reportada sobre os Aranã em 1873, quando se dirigiram em expedição guerreira contra os Naknenuk do Itambacuri para recuperarem as esposas “roubadas”; elas não quiseram retornar. O episódio foi descrito por frei Vicente de Licodia, por ocasião da comemoração dos 50 anos da fundação da missão do Itambacuri:

⁴ Frei Ângelo de Sassoferato, “Synopse da Missão cathechética dos selvicolas do Mucury, norte do Estado de Minas Geraes. Esta Missão foi fundada em 1873, pelos Rev.mos Capuchinhos Seraphim de Gorizia e Ângelo de Sassoferato no centro das matas, distantes 36 quilômetros ao sul da cidade de Theophilo Ottoni (antiga Philadelphia)”. 1915, 69 fls. Gav. C, Pasta IV, *Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro*.

Eis o motivo da guerra.

O Itambacuri, devido às suas riquezas, de água, peixe e caça, era muito freqüentado por diversas tribos, que quase todos os anos vinham passar aí algum tempo.

Antes da chegada aqui do Frei Serafim [missionário fundador do aldeamento do Itambacuri, em 1873] tinham vindo os índios Aranãs e nessa ocasião os índios de Itambacuri tinham furtado duas mulheres aranãs. Os aranãs ficaram furiosos e vieram para vingar-se e chegaram armados, prontos a guerrear.

O Frei Serafim quis impedir a guerra, chamou as duas mulheres e lhes falou que acompanhassem os da sua tribo para assim evitar-se a guerra, mas as duas mulheres não quiseram ouvi-lo talvez com medo de serem mortas.

Os aranãs, porém, vendo que não podiam vencer, porque eram poucos, se retiraram, e prometeram que voltariam em número maior, e melhor armados.⁵

Frei Ângelo de Sassoferrato – que acompanhou uma vasta gama de conflitos regionais ao longo de sua trajetória de quarenta anos na região, naquele período de transição política marcado por disputas de origens diversificadas – descreveu como os grupos Botocudos viviam em “horrorosa guerra por futilíssimos motivos”.

“Futilíssimos motivos” para guerra

Segundo a argumentação a ser aqui desenvolvida, esses “futilíssimos motivos” constituem os fundamentos desta relação de fiel inimizade – para usar a feliz expressão de Carlos Fausto (2001) –, devendo ser examinadas com mais cuidado, uma vez que as próprias relações de inimizade entre os Botocudos constituem a chave simbólica da organização de seu sistema social.

Antes de iniciar o exame de tais fundamentos – o trânsito de mulheres e magia entre os subgrupos Botocudos no interior de um sistema cosmossociológico da inimizade e da guerra –, torna-se necessário contextualizar as informações existentes sobre sua situação histórica por meio da investigação dos etnônimos, cujos significados passaram por alterações semânticas ao longo da colonização da região denominada “Sertões do Leste”, ocorrida na província de Minas Gerais no século XIX, a partir da análise dos atributos étnicos existentes na documentação oficial sobre o contato.

Não obstante compartilharem a língua Botocuda ou *Borún*, atrelada a um mesmo sistema sócio-cosmológico, os povos denominados *Naknenuk* e *Giporok* foram freqüentemente considerados nas fontes enquanto “confederações” distinguíveis por determinadas características sócio-políticas. Subdivididas em “bandos” – segmentos residenciais oriundos de disputas faccionais internas – conhecidos externamente pelo nome de um de seus líderes e compostos por famílias extensas, as duas “confederações” foram reconhecidas de acordo com a lógica colonizadora de sua disponibilidade para o “comércio” – que encontraria ressonância no processo etnopolítico de divisão faccional.

⁵ Vicente de Licodia, Ofm cap. “Itambacuri 1973-1913. 40 anos de vida apostólica.” *A Família*. nº. 34. Teófilo Otoni, 02 de abril de 1913 (ênfases introduzidas).

Dessa forma, a classificação identitária observada nas fontes por meio dos atributos associados aos etnônimos, ainda que pautada por tais critérios etnopolíticos nativos, seria operacionalizada na situação histórica de acordo com a natureza do contato – hostil ou colaborativo – estabelecido entre indígenas e os colonos adventícios.

O etnônimo *Naknenuk* era utilizado pela administração militar dos índios desde as primeiras décadas dos oitocentos, quando os foram identificados segundo o critério de sua disposição geopolítica, uma vez que, habitantes da margem norte do rio Doce (*Naknenuk*), mantinham relações marcadas por hostilidades e vinganças com os demais subgrupos Botocudos situados na margem sul (*Krekmum* ou *Pejaurum*) (Ferraz, 1855, p. 413).

O etnônimo *Giporok* – quase um xingamento, uma ofensa – teria o significado de “mau”, no sentido de “perverso”, sendo aplicado pelos *Naknenuk* aos subgrupos rivais, migrantes recentes de territórios situados a leste, próximos ao litoral, que se mostravam hostis às tentativas de “comércio” praticadas pelos colonos, devido às experiências traumáticas anteriores, contabilizadas na memória de chacinas perpetradas em seu grupo de parentela.

O trânsito da magia – um dos aspectos responsáveis pelas relações entre os subgrupos Botocudos, fossem eles “bravos” ou “mansos” – constituiu ao mesmo tempo uma ferramenta e uma ameaça ao regime da administração catequética oficial. Com efeito, o uso de “estratagemas” pelos colonizadores para o convite ao “diálogo” – ou “comércio” – baseava-se na possibilidade de “sedução” dos indígenas pelo “fascínio” e curiosidade exercidos pelos bens imateriais e simbólicos. A música do realejo, amuletos e a aguardente, além de outros “brindes”, seriam valorizados pelos indígenas “iludidos” nas tentativas de “conversão imediata” – mediadas pelos intérpretes “línguas” – tanto por parte de administradores e missionários quanto pelos moradores interessados em sua mão-de-obra.

Por outro lado, o recrudescimento da influência dos líderes (fossem indígenas ou não) considerados sobrenaturalmente fortes – *yikégn* – na situação de aldeamento era associado à “superstição” e era considerada eficaz a ponto de “fascinar” os grupos, tornando-os “rebeldes” e capazes de cometerem “atentados”, reconvertendo-os à vida “selvagem”.

A importância do papel da liderança na condução de processos políticos responsáveis pela conformação das relações sociais foi um dos fatores etnográficos apontados por Nimuendajú (1946 [1939]) como característica marcante da estrutura sócio-política daqueles povos.

Em sua análise da organização social dos Botocudos, C. Nimuendajú ressaltou o uso da expressão *Yikégn*, que significa “forte sobrenaturalmente”. “Os Botocudos” – disse Nimuendajú – “traduzem *Yikégn* pela palavra portuguesa ‘forte’. Subentende-se ‘forte sobrenaturalmente’, porque a força física, em língua de Botocudos é *nypmro*” (Nimuendajú, 1986 [1939], p. 90).

A noção de “força” presente na liderança dos Botocudos não corresponde à ideia de poder corporal/material, por constituir-se primordialmente de forma “sobrenatural”. Mesmo considerando

sua presença preponderante no universo sócio-cosmológico *borún*, *yikégn* não lhes pertencia exclusivamente; os próprios Botocudos costumavam atribuir poderes xamânicos aos seus inimigos Puri ou Maxakali e, por isso, lhes deflagraram guerras.

No contexto de conquista daqueles sertões, a linguagem bélica serviu ainda para articular a política indígena – baseada, sobretudo, na disputa pela posse da “força mágica” *yikégn* – e a política indigenista – fundamentada na “moralização” dos índios “supersticiosos”, rumo a um projeto de nação “civilizada”.

Escrevia em 1832 o alferes Francisco de Paula Mascarenhas a respeito da “má influência” dos líderes sobre os índios “mansos”, uma vez que parecia previsível que os “mansos” poderiam, subitamente, sob o comando de novas lideranças, “retornar para a mata” e para os costumes “bárbaros”, ainda piorados pela instrução adquirida no contato.

Todavia uma grande parte desta errante nação, a bem dizer, s’acha domesticada, ela freqüente continuamente os nossos Quartéis do Rio doce, e mesmo o arraial de Cuieté, já gosta de vestir-se e até das nossas comidas; mas existe entre a mesma alguns Índios de maior influência, bem como os capitães Quilota Potinao e Paulo que são os causadores de todas as desordens e intrigas que aparece nestes lugares; são os cabeças de todos os roubos, e até os sedutores dalguns mansos meterem-se outra vez no mato, como aconteceu a pouco na Primeira Divisão [refere-se ao caso do Padre Pedro Mota]⁶: apesar destes Índios terem como disse, maior influência que outros, com tudo não deixa de ser bem reconhecida entre eles a maldade dos mesmos; e seria muito interessante o poder-se afastá-los politicamente destes lugares não só para proveito da mesma Nação, como para maior segurança dos Colonos estabelecidos nestas matas (Mascarenhas, 1898, p. 63).

Relatam ainda as fontes que Guido Pokrane – “capitão” Botocudo conhecido pelo forte vínculo com o padrinho, o militar francês Guido Marlière⁷ – frequentemente dirigia expedições guerreiras contra os Puri da porção meridional da bacia do rio Doce para *vingar a morte de seus parentes, atribuída à feitiçaria inimiga* (Ferraz, 1855, p. 415). Segundo o diretor das Divisões Militares do Doce para o jornal *O Abelha*, de Ouro Preto, em 1825, “quando morre um Botocudo principal, sempre um Puri, ainda que bem afastado, tem a culpa: e vai-se sobre ele como em romaria para os matar. Há bem pouco lá foi o Pokrane e outros na ocasião de morte de alguns de seus parentes” (Marlière, 1905 [1825], p. 567).

Pokrane movia também guerra constante contra os grupos *Borún* da margem norte do rio Doce. No mês de julho de 1841 o diretor dos aldeamentos do Espírito Santo relatou ao presidente da

⁶ Padre Pedro da Mota, índio croato, foi educado junto ao Bispo em Mariana na segunda metade do século XVIII. Após anos de severa educação, chegou a receber uma paróquia para catequisar os “selvagens”, porém revoltou-se contra a Igreja, retornando às matas como liderança indígena (ver Aguiar, 2011).

⁷ Comandante das Divisões Militares do Rio Doce, estabelecidas em 1808 com o Decreto de Guerra Ofensiva contra os Botocudos.

Província de Minas a situação de “desagradáveis desinteligências” ocorridas entre os Botocudos por ele administrados, que haviam saído do aldeamento para unirem-se aos do rio São Mateus – tributário do Doce em sua margem esquerda – em guerra contra os Pokrane – situados no rio Manhuaçu, tributário do Doce em sua margem direita.⁸

Uma operação “transitiva” da magia, observável na prática das trocas simbólicas e na comunicação interétnica dos Botocudos, vem lançar luzes em outro fenômeno registrado amplamente na documentação sobre os Botocudos: as “rebeldias” e conflitos ocorridos em situação de aldeamento – entendendo sob este termo o estabelecimento regular de relações de “troca” ou “comércio” entre povos indígenas e administradores, fossem leigos ou missionários.

Ainda que possam ser observadas significativas diferenças entre as estratégias adotadas pelos subgrupos Botocudos, o acionamento dos mesmos princípios virtuais, abrigados sob uma diversidade de atualizações, pode ser verificado em episódios relatados nos Oitocentos, em meio a contextos de intensa contradição com as frentes colonizadoras.

A noção nativa da existência de uma relação de imbricação profunda entre xamanismo e política – revelada pela categoria *yikégn* – apresenta-se nas descrições dos Botocudos no século XIX, de forma ressonante com estudos contemporâneos sobre mudança em povos amazônicos, sejam atuais ou históricos. A observação do movimento das *formas* sob a ação de fluxos de energias sociais, apresentadas no estudo destes povos, tem propiciado a articulação teórica entre temas etnológicos “quentes” como a guerra, o colonialismo, a etnohistória, o xamanismo e a cura, sob um mesmo conjunto semântico (Taussig, 1987 e 1993; Albert, 1992; Gow, 1996; Fausto, 2001).

O estudo da afinidade nas relações no universo ameríndio, por outro lado, vem ganhando, paulatinamente, uma versão mais “expandida” e “cosmológica”, deixando de ser concebida apenas enquanto categoria terminológica relativa a parentesco. A análise de “processos de troca simbólica (guerra, canibalismo, caça, xamanismo, rituais funerários)”, nesse novo enfoque, passa a desempenhar “um papel constitutivo na definição das identidades coletivas” (Viveiros de Castro, 2002, p. 336).

Neste aspecto faz-se necessário notar que a atribuição recorrente nas fontes de antropofagia aos Botocudos resistentes à catequese – apesar da inexistência de observações ou evidências materiais de sua prática, tomada como justificativa das políticas de extermínio pelos portugueses – parece plausível como virtualidade dentro mesmo do próprio universo sócio-cosmológico *Borún*, uma vez que – segundo a versão do *Nakrehé* Raulino colhida por C. Nimuendajú (1946) – entre seus

⁸ Os aldeamentos do rio Doce foram criados na Província do Espírito Santo em janeiro de 1824, de acordo com o regulamento expedido do Rio de Janeiro por João Severiano Maciel da Costa (“Regulamento interino para o aldeamento e civilização dos índios botocudos do Rio Doce, da província do Espírito Santo” (Costa, 1884 [1824], p. 480-483). Em dezembro de 1841 sua extinção seria proposta pelo ministro e secretário de Estado dos negócios do Império e ex-presidente da Província do Espírito Santo, José Joaquim Machado de Oliveira, por entender que “aquele estabelecimento, que ... tinha custado grandes somas ao Estado, em tempo algum tinha preenchido seus fins, e fora unicamente profícuo aos empregados nele” (Oliveira, J. 1885 [1841], p. 224).

diversos afins se encontravam também grupos não-humanos, como os “semi-legendários” *Tombrék*, constituídos apenas por indivíduos do sexo masculino, antropófagos e habitantes das raízes nas imensas gameleiras das florestas do norte do Rio Doce (Nimuendajú, 1946, p. 96).

À luz da compreensão das relações de afinidade expandida para o nível cosmológico, observaremos a seguir a trajetória da dinâmica de (re)composição de alguns subgrupos identificados nas fontes.

Trânsitos e rearranjos identitários na trama histórica

Ao acompanhar a trajetória de cada um dos grupos Borún, processos de diversificação interna ganharam visibilidade, assim como fenômenos de emergência de novos arranjos sociais.

Os índios “mais temidos...vulgarmente chamados os Pojichás”, seriam compostos por dois subgrupos, a saber: Krekmum e Krenhé (Gorizia *apud* Palazzolo, 1973, p. 102). Dos primeiros seriam descendentes os atuais Krenak, frutos de uma dissensão ocorrida ao final dos oitocentos (Almeida, 1978 [1959], p. 80). Os Pojichá e os Krenak teriam, deste modo, tornado-se inimigos viscerais, de forma bastante semelhante ao caso já exposto das reiteradas disputas ocorridas entre os Pokrane da margem sul do rio Doce, Província de Minas, e os Pancas da margem norte, na Província do Espírito Santo, na década de 1840: atacando-se mutuamente, cometendo assassinatos, raptando mulheres e crianças e alimentando um jogo político interno no qual alianças e dissensões seriam constantemente reformuladas.

“Guerras intestinas” ocorridas entre grupos Botocudos do Jequitinhonha, como as existentes entre o povo de Joáima e o de Ariari – dispostos em margens opostas do Jequitinhonha – mereceram registros históricos, uma vez que, estimulado o tráfico das crianças roubadas nos combates –, os subgrupos rivais rapidamente dizimavam-se.

Tais disputas, ainda que compreensíveis dentro de uma perspectiva ritual indígena – como as descritas no início dos oitocentos por Maximiliano de Wied, em que não ocorriam mortes entre os combatentes – tornavam-se, evidentemente, desequilibradas, quando um dos grupos Botocudos em questão conquistava aliados mais poderosos, como os foram os soldados armados das divisões militares. Ou quando – como foi o caso do Jequitinhonha – as demandas externas por crianças indígenas para o tráfico estimulavam os ataques aos grupos rivais, gerando represálias cada vez mais contínuas. Ao desequilibrarem de tal forma as disputas intertribais no Jequitinhonha, os portugueses haviam, “sem dar um tiro” – no dizer de Saint-Hilaire –, tornado-se “senhores de um território que se estende por espaço de, pelo menos, cinqüenta léguas sobre as margens de um rio navegável” (Saint-Hilaire, 1975 [1830], p. 275).

É notável entre os que descreveram os Botocudos, como o inspetor do Serviço de Proteção dos Índios, A. Estigarribia (1934) e o engenheiro C. A. de Almeida (1978 [1959]), o destaque destinado à ascendência feminina nas decisões de estratégias indígenas. O inspetor do SPI pudera observar, comparando os diversos grupos Botocudos, que “as mulheres idosas têm ascendência e dominam a tribo, através dos chefes que só fazem o que elas querem. A mãe de Muin entre os Krenak; Gipokrane entre os Gut-Krak e Benedita entre os mansos do Rio Doce”.



Luta de Botocudos no Rio Grande de Belmonte [Jequitinhonha]
 Fonte: Wied, 1823 (in *Oceanos* 24, 1995, p. 85)

Outra diferença relativa ao comportamento das mulheres foi observada por J. J. von Tschudi e R. Avè-Lallemant no Mucuri, quanto ao uso dos botoques labiais, em uma época em que este parecia uma prerrogativa feminina – o que pode ser verificado também nas fotografias dos Krenak nas margens do Rio Doce, na década de 1910. Também o explorador H. Almeida escreveu, sobre o grupo Botocudo contatado no Jequitinhonha, que “os homens robustos, bem feitos, de semblante alegre”, traziam “as orelhas furadas”, enquanto as mulheres eram “magras” e deformadas pela “grande roda de pau... metida no lábio inferior” (Almeida, 1846, p. 444). O geógrafo W. Knoche, que no ano de 1912 visitou os Gut-Krak, situados em um posto do SPILTIN na porção espírito-santense do Rio Doce, também observou que apenas as mulheres usavam o adorno labial: “el labio inferior de las mujeres da un aspecto muy poco apetitoso à causa del constante maltrato de que se le hace víctima, pues siempre se le ve maltratado y lleno de costras.” (Knoche, 1913, p. 232-233)



Crenaks do Rio Doce (defronte de Resplendor).
Defronte da Cachoeira do M, estação de Resplendor, margem esquerda do Rio Doce.
Manoel Ernesto Pereira (Fotógrafo amador)
 Fonte: Fundo Nelson Coelho de Senna NCS 7 (8) 1364.
 Arquivo Público da Cidade de Belo Horizonte.

Guido Marlière não se deteve na descrição do uso dos ornamentos entre os Botocudos, mas exaltava – talvez impregnado pelos ideais da revolução francesa – o “espírito de independência” dos indígenas, presente mesmo nas mulheres. Uma das esposas do índio Pó-atu, por exemplo, a quem, em virtude de uma cegueira adquirida por ocasião de um surto de oftalmia, o comandante oferecera sustento em sua casa durante toda sua vida, preferiu não se “sujeitar” à oferta do diretor, em troca da liberdade: “ela vem ao meu quartel e volta aos matos ora por terra, ora em canoas ou jangadas, carregando às costas um enorme *tang* e às vezes o filho por cima quando este cansa e outra índia por caridade (e para isto são exemplares) lhe serve de guia. Tal é o teu poder oh amor da independência!” (Marlière, 1905 [1824], p. 533).

Alguns aspectos rituais envolvendo o uso diferenciado dos imatós (ornamentos labiais) parecem relacionados ao agenciamento feminino entre os Krenak. O barão de Tschudi forneceu algumas imagens sobre os Botocudos “selvagens”, enfatizando o uso distintivo dos “botoques” – os ornamentos labiais e auriculares – que os tornavam “horrendos”, ainda que seus “traços faciais”, livres de tais ornamentos, não fossem “nada desagradáveis”. Para os *Borún*, no entanto, o uso do imató parece associado às situações de formalidade social, podendo mesmo ser considerados como legítimos “trajes de gala”. As mulheres, com intenção ofensiva, quando brigavam entre si, arrancavam-se, mutuamente, os imatós, “espalhando-os como troféus pelo campo de batalha”, segundo a descrição de Maximiliano de Wied (Wied-Neuwied, 1940 [1823], p. 262). Segundo o barão de Tschudi,

As placas de madeira chamadas de tábua pelos brasileiros, são feitas da madeira cozida da barriguda ou a árvore do algodão... *Tanto as madeiras para os lábios como também as das orelhas não são via de regra usadas em casa ou nas ocupações habituais. Elas não podem porém faltar por ocasião de festas, guerras, visitas a outras aldeias e tais oportunidades. ...*

Através desta deformação a fisionomia dos botocudos é modificada de tal forma que *eles se contam entre os índios mais feios da América do Sul* apesar dos traços faciais daqueles indivíduos que não tem as orelhas e os lábios deformados não serem nada desagradáveis.

Nem todos os indivíduos da nação dos botocudos se utilizam deste objeto de decoração bárbaro. Uma pequena parte dos mesmos fura os lábios e as orelhas. *Entre as mulheres já é mais comum furar os lábios e entre os homens as orelhas.* (Tschudi, 1971[1866], p. 270-271)

Outra referência encontrada nas fontes relativa à proeminência do papel feminino na condução das estratégias políticas indígenas diz respeito à recusa das mulheres, principalmente as mais velhas, de aldearem-se nos estabelecimentos oficialmente destinados aos índios. Assim, o diretor do aldeamento dos Tocoíós, J. P. F de Moura, atribuiu à recusa das mulheres o não aldeamento do grupo Botocudo que “veio à fala” no ano de 1799: “sem dúvida eles se viriam arrancar na nossa vizinhança” – dizia o diretor –, “se lhes fosse possível reduzir as suas mulheres, que eram muito bravas

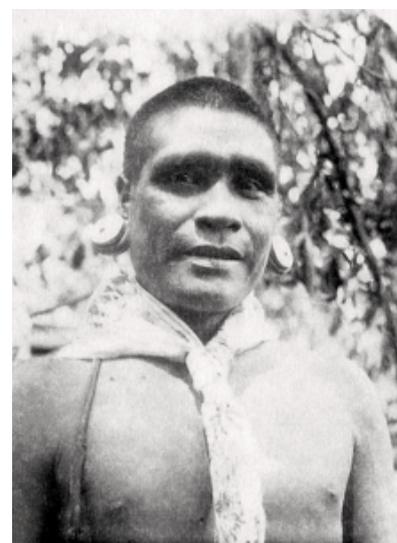
e temiam que os matassem e comessem” (Moura, 1897, p. 31). Frei Jacinto de Palazzolo, por sua vez, apurou, em sua pesquisa, que a causa do não aldeamento dos Pojichá, em uma das últimas tentativas realizadas pelos missionários, no ano de 1909, fora atribuída aos “motins” liderados pelas mulheres velhas “que protestaram não querer ficar no Itambacuri” (Palazzolo, 1973, p. 234). Seriam provavelmente a “célebre Ignácia”, Benedita e Altina, o “anjo da Paz”, retratadas pelo Inspetor do SPILT, Sr. Alberto Portella, então responsável por sua “administração” e aldeamento.

Há que se considerar, ainda, o lugar do gênero feminino na ordem sócio-simbólica, que pode se inferido através do trabalho etnográfico realizado por H. Manizer entre os grupos Botocudos rivais aldeados no rio Doce, Pancas e Krenak.

O etnógrafo russo, com efeito, descreveu como *Maret-Khmankiam*, “o velho” – “alicerce da cosmogonia” dos Botocudos – dirigia seus castigos especificamente contra as mulheres, com seu pênis descomunal. O temor “sobrenatural” provocado pelas virtuais ameaças de castigo parece subjazer à insistência política do filho de Krenak, o “capitão” Muin, em “perseverar em sua diferença” e não aceitar o aldeamento. Toda a insistência do “língua” Cristino para que ele desistisse do uso do imató esbarrava na resistência do “capitão”, por ele justificada pelo extremo temor de adoecimento e outras ameaças de causalidade sobrenatural.

Com relação às práticas matrimoniais dos Botocudos, o etnógrafo H. H. Manizer também ressaltou a importância do “raptos de esposas”, teoricamente caracterizado, segundo o autor, pela recusa de estabelecimento de alianças entre as famílias envolvidas. Entretanto, na situação histórica analisada, não parece absurdo supor que, na prática, essas mulheres “roubadas” permanecessem com seus vínculos no grupo original, passando, inclusive, a atrair sua parentela para o novo grupo. O sororato e a troca de parceiras entre irmãos, registrado nas fontes sobre os Botocudos, parece assim, concorrer para que a estratégia de “adotar” crianças e mulheres “pilhadas” de grupos rivais contribuísse, no decorrer do processo, para fortalecimento do poder político por meio da incorporação do afim como consanguíneo.

O rapto de esposas observado no sistema de parentesco Botocudo poderia, assim, ser analisado à luz de estudos americanistas sobre o parentesco na Amazônia. Com efeito, P. Descola observou a possibilidade de uma relação de homologia entre a prática da adoção das mulheres e dos filhos dos inimigos mortos nas guerras tribais e a da adoção dos filhotes dos animais caçados: “o rapto de crianças é a expressão de uma filosofia da predação, segundo a qual a apropriação junto a outrem de substâncias, identidades e pessoas é condição necessária para a perpetuação do si” (Descola, 1998, p. 35).



Capitão Muin

(Legenda original de José V. da Fonseca, participante da expedição).
Fonte: Arquivo da família de José V. da

Entre os Botocudos do rio Doce, segundo descreveu Manizer, seria “costume que o homem que toma consigo uma menina - órfã ou presa que lhe coube após uma expedição contra uma tribo inimiga - a crie, ou mais justamente a engorde, para fazer dela sua mulher” (Manizer, 1919, p. 260-261). A respeito da maior parte das mulheres jovens dos Krenak, Cristino afirmava que elas provinham do grupo Berén, que fora aniquilado pelos Krenak.

A menina (...) após uma série de uniões (...) pouco sólidas, em uma idade mais avançada se fixará em uma relação mais durável, porém jamais, sem dúvidas, para a vida inteira, pois os homens trocam de mulheres e as mulheres trocam de homens. Dois anos antes, Mouni havia trocado uma de suas esposas com Iniat, seu irmão, a pedido de uma delas, que desejava ter por companhia de casamento sua irmã mais jovem. (...) Uma das mulheres (Kapruk) tem vários filhos de diversos maridos, e alguns desses últimos ainda estão vivos (Manizer, 1919, p. 260-261).

A integração dos filhos dos inimigos raptados na família do homicida de seus pais, segundo análise de P. Descola, os transformaria em consanguíneos, da mesma forma que os animais de estimação, devido à operatividade lógica das categorias de parentesco do tipo dravidiano que constituiriam um “suporte metafórico excelente para qualificar as relações com o exterior”, gerando ainda uma tendência de “manipular as atitudes e as terminologias de parentesco de modo a minimizar os laços de afinidade no seio do grupo local em proveito de uma consangüinidade ideal” (Descola, 1998, p. 36).



O terrível capitão Crenak está assinalado com um + e seus comandados, sendo do lado esquerdo sua cara metade. Não tendo roupas para vestir-lhes uns lenços grandes que cingiram as cadeiras. Em 1909. (Legenda original de José V. da Fonseca).
Fonte: Arquivo da família de José V. da Fonseca

Perante a tendência ameríndia de “afinizar” os consanguíneos próximos e “consanguinizar” os afins distantes, E. Viveiros de Castro sugere que o princípio da afinidade ou “cognação” seja considerado em seu caráter abrangente, “virtual ou “potencial”, pois dentro dele a própria consanguinidade pode ser (re)construída (Viveiros de Castro, 2002, p. 122-127).

Considerações finais

Apesar de certas características linguístico-cosmológicas comuns, os subgrupos Botocudos modificaram-se em sentidos diversificados, no interior de uma “rede” composta por povos indígenas filiados a outras famílias linguísticas, além de grupos mestiços que passaram crescentemente a

integrar a paisagem daquela zona de fronteira durante os oitocentos, onde a disputa por terras, cada vez mais acirrada, alimentava a guerra “fratricida” entre os índios, além de motivar expedições de extermínio.

As formas geopolíticas dos Botocudos das matas do Mucuri e Doce no século XIX se encontram articuladas, portanto, tanto ao xamanismo quanto com a história, considerando, sobretudo, o que diz respeito ao trânsito de magia e de mulheres entre os subgrupos nos quais eram divididos.

A análise sobre o trânsito de mulheres e de magia entre os Botocudos aqui realizada procurou demonstrar a possibilidade da transformação de uma relação sincrônica de hostilidade – representada pelo “raptos” de mulheres e crianças e sua conseqüente vingança – em relações diacrônicas de afinidade e conseqüente consanguinização, na medida em que a observação da trajetória desses grupos permite caracterizá-los no interior de um contínuo processo de recomposições, movido, sobretudo, pela possibilidade de estabelecimento de alianças mesmo entre grupos considerados rivais em situações anteriores.

A chave para a compreensão da proeminência da atuação feminina na etnopolítica dos Botocudos parece residir em sua possibilidade de transitar entre grupos de parentesco, “trocando” de parceiro ou sendo por ele “trocada” – o que a “moral” que pautou o indigenismo imperial na situação oficial de aldeamento sob o Regulamento das Missões de 1845 não podia permitir, assim como as demais práticas matrimoniais consideradas “imorais” e “selvagens”. A resistência para o aldeamento dos Pojichá, atribuída pelos missionários à liderança das mulheres mais velhas – que exerciam maior ascendência sobre seu grupo de parentela – faz sentido ao ser examinada dentro desta chave.

Neste sentido, ao cotejar a observação da influência feminina nos “negócios públicos” dos Botocudos, tal como os relatos sobre a importância das velhas nas crônicas sobre os Tupinambá – em particular no que diz respeito à guerra e ao canibalismo – analisados por E. Viveiro de Castro (2002, p. 257), percebe-se que as resistências das primeiras ao aldeamento missionário parecem atreladas à restrição das possibilidades de trânsito e potência na dinâmica de recomposições dos grupos, enquanto as resistências das segundas vinculam-se à possibilidade obtenção de imortalidade propiciada pelo repasto canibal. Em todo caso, tais influências e resistências femininas à



Os Índios Pojichás na Porta da Igreja de Itambacuri, quando foram entregues à Proteção Federal. (verso da foto) Altina parecia pior que Inácia. Bem estuda vê-se que procura estabelecer a paz, quando alterada por Lúcio, Benedita e Inácia.

1. Capitão Joaquim [Vakmam]; 2 Lúcio Pojichá, filho do Capitão;
3. Benedito Constantino; 4. A Célebre Inácia (Revolucionária);
5. Altina (o anjo da paz)

Fonte: Fundo Nelson Coelho de Senna NCS 7 (8) 1359. Arquivo Público da Cidade de Belo Horizonte.

conversão encontram-se atreladas à lógica da guerra de vingança, parecendo tomar parte da construção da pessoa em contraposição à do guerreiro, matador, capaz de obter sua imortalidade pela “coragem na hora fatal”.

No caso examinado, a possibilidade da fabricação de si através do Outro parece constituir a chave da relação da “inimizade fiel” e da vingança entre subgrupos Botocudos, da mesma forma como analisado por C. Fausto (2001) para os Parakanã e proposto por E. Viveiros de Castro (2002) por meio da ampliação do conceito de afinidade, tomada, para o universo ameríndio, como “potencial”. Com efeito, situações, de “raptos” (fuga? Ou troca?) de mulheres entre ambos os grupos parece indicar a existência de uma potencial relação de afinidade entre os subgrupos rivais, através do estabelecimento de laços de parentesco necessariamente, desta forma, criados.

Sob o enfoque de uma virtual possibilidade de interação sócio-cosmológica com o Outro através da troca (ou mesmo roubo) de magia, podemos ainda compreender importantes eventos na história dos Botocudos, como foi o caso da revolta indígena de 1893 no Itambacuri, propiciada pela articulação de uma rede de alianças. Naquela ocasião, subgrupos Botocudos rivais entre si puderam rearranjar-se de forma a organizarem-se em um movimento unívoco, através do qual a situação de privação e adoecimento que enfrentavam - após longo período de seca e aflusos de flagelados no aldeamento - seria interpretada atribuindo “feitiçaria” aos missionários, considerados inimigos comuns, causadores das epidemias e violências, às quais se encontravam expostos.

A hipótese de um núcleo, mínimo, virtual, abrigada sob o princípio de causalidade do xamanismo, e fornecedora de categorias dialógicas, criativamente atualizável pelos diferentes subgrupos Botocudos em contextos históricos de contradição com o Outro, pode ser acompanhada através dos diversos movimentos de “rebeldia” indígena observados ao longo dos oitocentos. Especialmente naqueles momentos de efervescência, observa-se a (re)construção de identidades que emergem em torno da linguagem do xamanismo, capaz de articular política indígena e “consciência histórica”, por abrigar o “cerne” - mínimo e virtual - do universo sócio-simbólico *Borún*, indispensável por conferir um sentido diferenciado à experiência - histórica e identitária - dos indígenas no interior da situação colonial.

Bibliografia

- AGUIAR, José Otávio. Quem Eram os Índios Puri-Coroado da Mata Central de Minas Gerais no Início dos Oitocentos? Contribuições dos Relatos de Eschwege e Freyreiss para uma Polêmica (1813-1836). *Mosaico*, Goiânia, v. 4, n. 2, p. 197-211, 2011.
- ALMEIDA, Ceciliano A.. *O desbravamento das Selvas do Rio Doce (Memórias)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978 [1959]. 251p.

- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *Legislação indigenista no século XIX*. São Paulo: Edusp/Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992. 362p.
- DESCOLA, Philippe. Estrutura ou Sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998.
- DUARTE, Regina Horta (org.). *Notícia sobre os Selvagens do Mucuri*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002. 193p.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp, 2001. 588p.
- FERRAZ, Luiz P. do C.. Apontamentos sobre a vida do índio Guido Pokrane e sobre o francez Guido Marlière, oferecido ao Instituto Historico e Geographico do Brasil, pelo sócio Exmo. Snr. Conselheiro Luiz Pedreira do Couto Ferraz. *RIHGB*, Rio de Janeiro, XVIII, p. 410-417, 1855.
- GOW, Peter. River People: Shamanism and History in Western Amazonia, In: THOMAS, N. & HUMPHREY, C. (eds.), *Shamanism, History, & the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. 1996, p. 90-144.
- MANIZER, H. H.. *Les Botocudos*. Arquivos do Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1919.
- MARLIÈRE, Guido T.. Ofícios. *RAPM* X, p. 382-668, 1905 [1825].
- MASCARENHAS, Francisco de Paula. Sobre o Rio Doce. *RAPM*, Ouro Preto, ano III, p. 53-64, 1898.
- MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. *Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*, Bauru: Anpocs/Edusc, 2004. 492p.
- MOURA, J. P.. Botocudos e Aymorés. *RAPM*, Ouro Preto, ano II, p. 28-36, 1897[1808].
- NIMUENDAJÚ, Curt. Social organization and beliefs of the Botocudos of Eastern Brazil. *Southwestern Journal of Anthropology*, Albuquerque, v. II, n.1, p. 93-115, 1986.
- OTONI, Teófilo Benedito. Notícia sobre os Selvagens do Mucuri em uma carta dirigida pelo Sr. Teófilo Benedito Otoni ao Sr. Dr. Joaquim Manuel de Macedo (1859). In: DUARTE, R. (org.), *Notícia sobre os Selvagens do Mucuri*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.
- SASSOFERRATO, Frei Ângelo. Synopse da Missão catechética dos selvicolas do Mucury, norte do Estado de Minas Geraes. Esta Missão foi fundada em 1873, pelos Rev.mos Capuchinhos Seraphim de Gorizia e Ângelo de Sassoferato no centro das matas, distantes 36 quilômetros ao sul da cidade de Theophilo Otoni (antiga Philadelphia). Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro, 69 fls. Gav. C, Pasta IV, 1915.
- PALAZZOLO, J. *Nas Selvas dos Vales do Mucuri e do Rio Doce*. São Paulo: Companhia Ed. Nacional, 1973. 339p.
- SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagens pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1975 [1830]. 378p.
- SPÍNDOLA, Haruf. Extermínio e Servidão. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Belo Horizonte, ano XLVII, n. 1, p. 50-64, 2011.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Ed. Paz&Terra, 1993. 481p.
- THOMAS, Nicholas & HUMPHREY, Caroline (orgs.), *Shamanism, History, & the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996. 240p.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac Naify, 2002. 552p.
- WIED-NEUWIED, Maximiliano de. *Viagem ao Brasil*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1958 [1823]. 217p.

Resumo: Por meio da análise do trânsito de mulheres e de magia entre os grupos Botocudos de Minas ao longo de sua história de contato, este estudo procurou demonstrar a possibilidade da transformação de uma relação sincrônica de hostilidade - representada pelo "rapto" de mulheres e crianças e sua conseqüente vingança - em relações diacrônicas de afinidade, na medida em que a observação da trajetória desses grupos permite situá-los no interior de um contínuo processo de recomposições movido, sobretudo, pela possibilidade de estabelecimento de alianças entre grupos anteriormente considerados rivais.

Palavras-chave: Botocudos; parentesco; xamanismo, história indígena

Recebido em 13 de Dezembro de 2013
Aprovado em 15 de Dezembro de 2013



Constituindo carreira e coleções etnográficas¹

Christiano Key Tambascia

Pesquisador colaborador do PPGAS, UNICAMP
Pós-Doutor em Antropologia, UNICAMP

Introdução

É portador deste o Sr. Curt Nimunedaju, etnólogo brasileiro, patrocinado por este Instituto, que vai estudar os índios “Tucuna” e trazer a este instituto uma coleção de objetos de uso daqueles indígenas.²

Assim escreveu Carlos Estevão de Oliveira (1880-1946), diretor do Museu Paraense Emílio Goeldi, instituição que por muitos anos contratou os serviços de Curt Nimuendaju (1883-1945), ao “Comandante do Destacamento do Exército de Tocantins” e ao “Prefeito de São Paulo de Olivença” no começo de 1941. O diretor buscava, em poucas e diretas linhas, garantir que a segunda viagem de campo de Nimuendaju às aldeias Ticuna corresse com o mínimo de problemas possível. Na realidade, condensa, em um texto similar a um cartão de apresentação, informações de fato cruciais: afirma que Nimuendaju era um etnólogo, que era brasileiro, que era financiado pelo Museu Goeldi, que iria estudar uma sociedade indígena e que formaria e levaria para Belém uma coleção de artefatos

¹ Este texto é resultado da apresentação e do debate do tema em grupos de trabalho, em congressos, nos últimos dois anos. Gostaria de agradecer os coordenadores e debatedores pelas inúmeras críticas e sugestões: Peter Schröder, Julie Cavignac, Antonio Motta e Adriana Russi (4ª REA/ 13ª ABANNE, em Fortaleza, CE); Laura Van Broekhoven e Martin Berger (54th International Congress of Americanists, em Viena, Áustria); e Kristin Kuutma (3rd Conference of the SIEF Working Group on Cultural Heritage and Property, em Pori, Finlândia). Sou grato a Richard Fardon pelas conversas sobre William Fagg e Marco Antônio Gonçalves pelas conversas sobre Nimuendaju. É importante agradecer à CAPES pela bolsa PRODOC que possibilitou a pesquisa. Por fim, agradeço a Daniela F. Araújo Silva e Gustavo Rossi pela leitura e comentários precisos.

² Estevão de Oliveira para “Comandante do Destacamento do Exército de Tocantins” e para “Prefeito de São Paulo de Olivença”, 15 de fevereiro de 1941. Arquivos Curt Nimuendaju, Museu Paraense Emílio Goeldi.

etnográficos. Tentarei, neste artigo, analisar estas informações, na esperança de demonstrar porque elas são tão importantes.

Em si, e especialmente aos que conhecem a trajetória de um dos principais nomes da antropologia no Brasil, a apresentação de Estevão de Oliveira pode parecer trivial. Seriam apenas dados basicamente protocolares, enviados para autoridades regionais, por razões de cortesia, ou simplesmente burocráticas. Entretanto, elas carregam uma história que, desvelada, pode contribuir para a reflexão sobre a importância do colecionismo na obra de Nimuendaju. Tratarei adiante de alguns elementos retirados de uma pesquisa documental que, junto com parte da bibliografia recente destinada ao etnólogo, podem apontar para novas possibilidades de repensar este colecionismo em sua carreira. Ao final do artigo tentarei realizar um contraponto com outro antropólogo que dedicou enormes esforços para a coleção e o estudo da cultura material, William Fagg (1914-1992), cujos resultados foram bastante distintos daqueles alcançados por Nimuendaju. Penso que, desta forma, será possível testar algumas hipóteses sobre como o trabalho de constituir coleções etnográficas, para este último, era mais do que meio de financiamento – o que me permitirá tecer algumas considerações sobre o campo antropológico da primeira metade do século passado no Brasil.

Um problema “germânico”, ou um problema “do campo”?

Grupioni (1998), um dos autores que recentemente trouxe novos dados para analisar a obra e a carreira de Nimuendaju, documenta exemplarmente a importância das relações por ele estabelecidas junto a instituições de pesquisa museológicas estrangeiras e nacionais para o financiamento de suas viagens de campo. Não é preciso retomar em profundidade o argumento desenvolvido por Grupioni, mas destaco-o para introduzir o tema de reflexão deste texto. É interessante lembrar que, segundo o autor, é possível relacionar a mudança de status desfrutada por Nimuendaju face aos institutos nacionais, de “*coleccionador particular*” para “*pesquisador associado*” (Grupioni, 1998, p. 164; ênfase no original), ao seu progressivo distanciamento junto dos museus europeus (que até a segunda metade da década de 1930 lhe encomendavam coleções etnográficas para seus acervos).

Tal mudança de status ficou particularmente clara às vésperas da Segunda Guerra Mundial, quando as preocupações do Estado Novo com a soberania do patrimônio cultural nacional intensificaram-se, sobretudo por meio do trabalho do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil: instituição responsável pelo controle das pesquisas realizadas no país naquele momento. As relações de Nimuendaju com o Conselho, cordiais até o final da década de

1930, rapidamente se tornaram delicadas e frágeis. É este estado de tensão que serve de contexto para compreendermos a carta de Carlos Estevão de Oliveira, na epígrafe deste artigo.

O mal-estar que Nimuendaju passou a enfrentar quando estava em campo alcançou seu auge após o torpedeamento de navios brasileiros por submarinos alemães e italianos, durante todo o ano de 1942 – o que é atestado em diversas cartas do antropólogo a amigos e colegas, descrevendo a campanha “odiosa” promovida pelos “civilizados” contra a sua presença nas aldeias indígenas. Tal escalar de tensão resultaria, inclusive, na sua prisão naquele mesmo ano, na ocasião de sua terceira viagem junto aos Ticuna no Alto Solimões.³ O episódio, se compreensível no contexto geopolítico pelo qual passava o Brasil, também deve ser pensado à luz das disputas que a própria presença de Nimuendaju, enquanto antropólogo interessado e defensor da “tradição” indígena (reprimida pelos brancos, donos dos barracões dos seringais), suscitava em campo, como sugere João Pacheco de Oliveira (1999).

Nimuendaju foi acusado de ser espião e de usar suas pesquisas etnológicas como um disfarce para a realização de levantamentos de informações estratégicas para os preparativos de ataques alemães. Foi colocado em suspeita, especialmente pelos órgãos de proteção e controle nas regiões em que realizava seu trabalho de campo na época – o que exigiu, por parte de Carlos Estevão de Oliveira, inúmeras intervenções em seu auxílio. Uma carta, de 1943, a um comandante do exército da região do Alto Solimões, em resposta a um pedido de informações sobre o etnólogo, exemplifica as difíceis condições sob as quais teve de trabalhar:

Estou respondendo o seu telegrama, urgente, datado de ontem, sobre o Snr. Curt Nimuendajú. Este Etnologo está, atualmente, aqui em Belém, onde mora desde 1913. Os encargos que lhe pesam sobre os ombros são de ordem unicamente científico. Desde 1933 que ele trabalha para este Instituto e o Museu Nacional, trabalhando, também, para Instituições Científicas da America do Norte desde 1935. Vencimentos certos ele não tem. De 1935 a 1940 Instituições Americanas davam-lhe cem dolares por mês, tendo ele, como recompensa, a obrigação de lhes remeter estudos sobre organizações sociologicas e crenças religiosas das tribus indigenas que, porventura, visitasse. Em 1941, aqueles auxílios falharam um pouco tendo em 1942 ele recebido, por intermedio deste Museu, somente 500 dolares que lhe foram fornecidos pela Fundação Rockefeller. Além desses proventos, tem ele recebido do Museu Nacional e deste, pela venda de coleções etnograficas, diversas importancias. A situação atual dele, portanto, é a que já dei a entender: Trabalha para o nosso Museu, Museu Nacional e Instituições científicas da America.⁴

³ *Cartas do Sertão: de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia; Assírio & Alvim, 2000, p. 308.

⁴ Estevão de Oliveira ao “Iltre. Coronel Jaguaribe de Matos”, 7 de janeiro de 1943. Arquivos Curt Nimuendaju, Museu Paraense Emílio Goeldi. É interessante notar que o diretor do Goeldi faz questão de destacar o vínculo de Nimuendaju com duas instituições nacionais e uma americana – de um país aliado, portanto.

Não há espaço aqui para desenvolver uma reflexão mais extensa sobre este momento crucial da carreira de Nimuendaju. No entanto, a menção a tais obstáculos é suficiente para melhor situar os esforços por ele depreendidos para continuar realizando suas pesquisas etnográficas e formar as coleções que foi incumbido de constituir. E talvez o aspecto de sua trajetória mais notadamente mobilizado para torná-lo alvo de vigilância e mesmo intimidação tenha sido sua origem germânica (nasceu Curt Unkel, em Jena, Alemanha). É desta forma que devemos entender as tentativas de Carlos Estevão de Oliveira de contornar ou evitar eventuais problemas junto às autoridades brasileiras, se valendo, para tanto, do envio de inúmeras cartas de apresentação e recomendação – e, a partir de 1942, também intercedendo quando os conflitos já estavam instaurados. Destacar a naturalização de Nimuendaju e o fato de trabalhar para uma instituição nacional era uma forma estratégica de minimizar a suspeita que a ascendência alemã despertava.⁵

Mais do que mal-entendidos ou suspeitas e acusações compreensíveis em um contexto de guerra, o que está em jogo, aqui, é a necessidade de analisar as possibilidades encontradas por Nimuendaju para atuar como etnógrafo, na primeira metade do século passado. Ou seja, também está envolvido o que bem poderíamos descrever como um desafio de constituição de prestígio e respeito, acadêmico e institucional – que inegavelmente contribuem para tais possibilidades de trabalho.

Mesmo que a importância de Nimuendaju para a etnologia brasileira nunca tenha sido colocada em dúvida, desde sua morte, a caracterização do que exatamente consiste essa importância parece variar sensivelmente – especialmente em relação à sua capacidade de analisar o enorme volume de dados que acumulou por décadas. Não seria de todo incorreto lembrar que a famosa distinção de Lévi-Strauss (1996) acerca da divisão entre etnografia, etnologia e antropologia replica de alguma maneira na valorização (ou não valorização) do trabalho sertanista de Nimuendaju. Constantemente lembrado como um “autodidata” (Laraia, 1988), “sem grande aparato teórico” (Schaden, 1968), há uma recorrente descrição de seu trabalho como consistindo de uma excelente etnografia, no sentido estrito do termo. Um capítulo reservado à relação com Nimuendaju, na autobiografia de Robert Lowie (1959), com quem se correspondeu por mais de 10 anos (e cuja relação possibilitava algum financiamento de pesquisa e a possibilidade de publicar trabalhos nos Estados Unidos), é significativo desta espécie de divisão do trabalho intelectual.⁶ Não obstante,

⁵ É interessante notar que a carta de 1941 já indica a existência de problemas no campo mais de um ano e meio antes da declaração de guerra à Alemanha pelo Brasil (em agosto de 1942), mas que pode ser compreendida face ao progressivo alinhamento político e militar do governo de Getúlio Vargas junto aos Estados Unidos e à pressão exercida para que fosse terminada a neutralidade com os países do Eixo (Alves, 2005).

⁶ Sobre a parceria entre ambos, Lowie, após elogiar a precisão do registro etnográfico de Nimuendaju, o que facilitava seu trabalho de desenvolver o potencial teórico dos dados, lembrou: “Às vezes me parecia injusto que eu pudesse ficar sentado confortavelmente em casa, enquanto ele adentrava rios perigosos, se arrastava através de florestas tropicais, ou visitando sem sucesso tribos que haviam sido quase dizimadas por epidemias de sarampo” (Lowie, 1959, p. 121. Tradução minha).

também parece haver uma tentativa de relativizar o caráter “obreiro” de seu fazer antropológico. Curiosamente, uma das primeiras, em 1955, foi realizada pelo próprio Lévi-Strauss (1998) – que também recebeu, quando ainda fazia parte da missão francesa da Universidade de São Paulo, a admiração recíproca do colega (Souza e Fausto, 2004).⁷

É importante, portanto, ter claro que refletir sobre os desafios encontrados por Nimuendaju para financiar suas pesquisas, significa também delinear o contexto do campo antropológico então em constituição na primeira metade do século passado, uma vez que em sua trajetória parecem se expressar mecanismos específicos da institucionalização das ciências sociais no Brasil. Ou seja, os entrecruzamentos das relações estabelecidas entre os poucos pesquisadores, as poucas instituições e oportunidades de financiamento existentes que nos fala Corrêa (2013). Ou melhor, a trajetória de Nimuendaju nos permite lidar com as formas pelas quais os esforços de estabelecer a antropologia como ciência, tal como vislumbrados nas universidades européias, encontraram expressão no Brasil. Sobretudo se lembrarmos que este era um momento em que se procurava estabelecer a necessidade de um treinamento teórico aprofundado para a realização da pesquisa de campo, tomada como base da produção do conhecimento antropológico, desde ao menos as pesquisas de Malinowski (Clifford, 1998). Isto significou desqualificar viajantes e missionários como cientistas etnógrafos, o que torna compreensível o fato de que o prestígio logrado por Nimuendaju reflita as contradições e disputas do campo acadêmico.

A importância do colecionismo

Se é claro que acompanhar o trabalho de Nimuendaju nas décadas de 1920, 1930 e 1940 nos permite refletir sobre a importância do financiamento de suas pesquisas etnológicas, de “maior prestígio” acadêmico, através da venda de coleções etnográficas para museus estrangeiros e nacionais, também é preciso estar atento para os contextos mais amplos nos quais a produção antropológica era realizada naquele período. Desde o descortinamento das relações nem sempre corteses das instituições nacionais (entre si e em relação ao Conselho de Fiscalização) até o estudo das tensões da geopolítica brasileira do governo Vargas, temos delineado um campo em constituição que fornece sentido à experiência de Nimuendaju no interior da antropologia brasileira. É assim que devemos compreender, por exemplo, a insistência (antes inexistente) de somente remeter aos museus estrangeiros artefatos indígenas que já existissem, como duplicatas, em instituições nacionais, aumentando as dificuldades para a continuidade da colaboração com os museus europeus

⁷ Melatti (1985) é mais minucioso e destaca o período em que Nimuendaju realizou suas pesquisas já como o referente a uma maior maturidade, dando a seus escritos um formato “mais acadêmico”.

(Grupioni, 1998). O mesmo podendo ser dito com relação às disputas entre o Museu Paraense Emílio Goeldi e o Museu Nacional no Rio de Janeiro pela posse das coleções formadas por Nimuendaju.

Grupioni também descreve as disputas, posteriores ao desligamento de Heloísa Alberto Torres (1895-1977) como membro do Conselho junto ao Museu Nacional, no começo da década de 1940, entre o órgão federal e Nimuendaju. Existem inúmeras cartas trocadas entre representantes do Conselho, Carlos Estevão de Oliveira, Heloísa Alberto Torres e Nimuendaju, que atestam as desconfianças com relação à origem germânica deste último. Especialmente no tocante às determinações de que as coleções etnográficas coletadas deveriam ser remetidas ao Rio de Janeiro, para que fosse então decidido seu destino – o que desagradou sobremaneira o representante do Conselho no Pará, Carlos Estevão de Oliveira.⁸ Os problemas também passaram a existir entre os dois museus, como fica claro em carta do diretor do Goeldi a Heloísa Alberto Torres, de abril de 1944, a respeito de um pedido para partilha de uma coleção de artefatos Apinajé, assunto antigo entre as partes envolvidas:

Relativamente ao trabalho do Curt sobre os Apinayé adquirido pelo Museu, devo dizer-lhe, antes de tudo, que jamais cometeria a injustificável deselegancia de admitir que um seu oferecimento ao nosso Museu não se revestisse da nobreza que caracteriza todos os seus atos. Acho, entretanto, muito difícil resolver o problema a seu contento. Primeiro, porque já consta do acervo do Museu a aquisição daquele trabalho; segundo, por muito desejar que o Instituto que me cabe dirigir tenha, também, a grande satisfação de publicar uma parcela da “maior riqueza da nossa literatura etnográfica”. Daí, a dificuldade de conciliar as nossas vontades, muito embora, como bem sabe, não me seja agradável deixar de atender a um seu desejo.⁹

Em outra carta, ao Comandante do Serviço de Navegação do Amazonas e Administração dos Portos do Pará, Accioli Doria, depois de destacar o trabalho que Nimuendaju iria realizar na região do Alto Solimões, a coleta de uma coleção etnográfica e outra de material botânico, novamente lembra da naturalização do antropólogo e o fato de trabalhar para instituições em nada relacionadas aos países do Eixo. De modo a se certificar que não houvessem dúvidas sobre tais credenciais, cita um discurso de Vargas:

Faço-lhe este pedido por ser o mesmo extremamente justo e baseando-me nos ensinamentos do nosso Presidente que ainda no seu ultimo discurso que pronunciou no dia 7 do corrente declarou: “Os nacionais de países com os quais estamos em guerra, que aqui vieram e construíram seus lares de forma regular e honesta, nada

⁸ Por exemplo, carta de Carlos Estevão de Oliveira para Heloísa Alberto Torres, de 28 de fevereiro de 1942. Arquivos Curt Nimuendaju, Museu Paraense Emílio Goeldi.

⁹ Carlos Estevão de Oliveira para Heloísa Alberto Torres, de 24 de abril de 1944. Arquivos Curt Nimuendaju, Museu Paraense Emílio Goeldi.

devem reçar enquanto permanecerem entregues ao trabalho, obedientes á lei e prontos a colaborar nas atividades defensivas deste país.”¹⁰

Assim, se considerarmos as disputas institucionais entre Museu Nacional e Museu Emilio Goeldi, por um lado, e as preocupações getulistas com a soberania nacional, de outro, então talvez possamos começar a desconstruir e relativizar alguns pressupostos em relação à obra e ao trabalho de Nimuendaju. A hipótese é a de que, mais do que simples forma de financiamento, o colecionismo de Nimuendaju contribuiu para a própria formação de sua imaginação antropológica, mas também o modo que encontrou para atuar no campo antropológico brasileiro da primeira metade do século passado.

Cultura material, prestígio e um contraponto

De forma a deixar mais clara a perspectiva que procuro adotar, já delineada com a breve apresentação sobre o material coletado no acervo do Museu Goeldi, procurarei realizar nesta parte do artigo uma reflexão sobre estes dados aliados às considerações sobre Nimuendaju. Para tanto, retomarei brevemente o dilema do colecionismo no contexto atual e, na sequência, trarei à baila alguns elementos da obra de outro antropólogo cuja carreira também esteve indelevelmente ligada ao estudo de cultura material – mas cuja trajetória, de prestígio “mais evidente”, possibilita matizar a reflexão: William Fagg. Penso ser possível, então, apontar algumas considerações finais sobre possibilidades futuras de pesquisa.

Tal como afirmado anteriormente, pouco ganharíamos em repetir as informações biográficas de Curt Nimuendaju, já oferecidas por muitos autores que se dedicaram ao estudo de sua trajetória. Entretanto, é interessante destacar uma possível influência do romantismo alemão na formação da etnologia praticada no Brasil republicano (Faulhaber, 2013) como mote para abordar o colecionismo de Nimuendaju sob uma nova luz. De fato parece evidente que o antropólogo tinha como fundamento de análise a história, linguística e material, para o estudo de uma cultura, ao que aplicava uma geografia antropológica de matriz germânica (Nimuendaju, 1981). Ou, como Luiz de Castro Faria denominou, a respeito da antropologia brasileira da primeira metade do século passado, a “prática profissional do etnógrafo estava fortemente ancorada numa tradição que tomava *espaços* como

¹⁰ Carlos Estevão de Oliveira para Accioli Doria, 16 de setembro de 1942. Arquivos Curt Nimuendaju, Museu Paraense Emilio Goeldi. Continua Estevão de Oliveira: “Ora, se assim é, nenhum motivo ha para que não se dê todas as garantias a um Cientista, naturalizado brasileiro, casado com brasileira e que trabalha para Instituições nacionais devidamente licenciado pelos poderes competentes e auxiliado por uma Fundação Americana, como é a Rockefeller”. O diretor do museu se refere à Jovelina Nascimento Nimuendaju (1902-1972), que recebeu ajuda financeira da instituição depois da morte de Nimuendaju. Desde o final de 1960 Jovelina Nimuendaju também contou com uma pensão de Cinco Mil Cruzeiros, paga pelo governo, “como homenagem do Estado do Pará e à Região Amazônica pelo ilustre etnólogo” (Diário Oficial do Estado do Pará, Ano LXIX, n. 19554, de 10 de março de 1961).

lugares das manifestações concretas das variações raciais e culturais” (Faria, 1984, p.238; ênfase no original).¹¹ Isto lhe possibilitava criar uma cartografia etnológica muito apreciada por outros antropólogos, mas não era de fato algo inusitado na produção científica brasileira da época (Françozo, 2007). Palavras e coisas eram ótimos indícios dos trânsitos etnológicos, passíveis de serem identificados por tais pistas. As provas de conexões históricas entre pessoas e povos, que poderiam lhe faltar através do estudo linguístico, poderiam ser supridos por achados materiais.¹² Trata-se, enfim, de situar a relação deste antropólogo com instituições museológicas no interior de um debate mais amplo sobre representação e produção do conhecimento – o que pode nos devolver reflexões suficientes para analisarmos o trabalho com a cultura material em sua carreira.

Fabian (1998) nos sugere que, talvez, o mal estar atual no interior do campo antropológico acadêmico em relação ao ato de colecionar objetos etnográficos, bem como à sobrevivência dos museus que os expõem, pode começar a ser compreendido a partir da análise da crença de que haveria uma razão naturalista no passado destas instituições e nas motivações que guiaram as ações e os olhares dos colecionadores. Origem esta nunca de fato resolvida, teoricamente, com a crise na ciência antropológica, pós-descolonização, na segunda metade do século passado – mas que promoveu, fora dos museus, antes locais fundamentais para a formação do antropólogo (Boas, 1907), uma reflexão sobre a produção do conhecimento. Até mesmo o embaraço em admitir que se recebeu e pagou para a aquisição do objeto do conhecimento (no caso, um artefato indígena, o equivalente ao dado etnográfico para os estudos de cultura material) nos indica, segundo o que podemos depreender do argumento de Fabian (2010), que a reflexão do pressuposto acerca de uma ciência neutra está por detrás da crescente suspeita em relação ao ato de colecionar. Acrescentaria que isto é reforçado, atualmente, sobretudo porque já não é mais preciso recordar que colecionar é também classificar segundo pressupostos que, no caso, são herdeiros do saber colonial. Ou seja, se está criticando o discurso colonial, se este discurso ainda é construído nas mesmas bases da história natural universal.

O que gostaria de explorar, entretanto, não é como Nimuendaju poderia ser considerado um homem de seu tempo, uma espécie de canal para explicitar as práticas e teorias da etnologia de influência germânica da virada do século XIX para o XX – ainda que isso possa ser verdade e seja de fato necessário circunscrever o culturalismo “salvacionista” de Nimuendaju. O que gostaria de apontar

¹¹ Faria na verdade amplia a herança geográfica da antropologia brasileira no período, destacando autores europeus e americanos com preocupações acerca das áreas culturais nos estudos etnológicos.

¹² Em carta para Mansur Guérios, de 3 de novembro de 1944, Nimuendaju lembra de uma conversa que teve com Harald Schultz um ano antes, quando este lhe mostrou uma foto de uma “índia Chavante”, que encontrou em um posto Kaingang. Este evento, segundo Nimuendaju, poderia atestar a sobrevivência de uma índia “Xavante-Otí” se pudesse ser verificado na foto “o distintivo da tribo: Um furo comprido paralelo à beira exterior da orelha” (Guérios; Nimuendaju, 1948, p. 216). Nimuendaju afirma que já em 1909, em decorrência de um pedido de Von Ihering para identificar eventuais representantes deste grupo, só encontrou alguns poucos indivíduos já quase sem falar a língua, o que impingia à “descoberta” de Schultz grande importância.

é a possibilidade de que, mais do que considerar Nimuendaju, e toda uma tradição romântica naturalista da qual fez parte, como apenas produtores de coleções, dado um certo conhecimento etnológico, talvez seja possível pensar como ele e sua obra foram formados por uma intrincada rede.¹³ Uma rede de financiamento possibilitada pela relação com instituições acadêmicas e museológicas, mas também pela forma como sua presença em campo, bem como a possibilidade de formar coleções, por exemplo, era negociada localmente e nacionalmente.

Parece ser interessante seguir algumas pistas deixadas pelo próprio Nimuendaju acerca de sua posição sobre os objetos coletados em suas viagens. Neste sentido, suas anotações de campo e os relatórios entregues junto com as coleções etnográficas que forneceu ao Museu Goeldi, bem como as descrições sobre os usos dos objetos fotografados e desenhados por ele nos permite traçar algumas considerações. Nestes relatórios Nimuendaju buscava explicar como os objetos eram feitos, em que contextos eram utilizados, ao mesmo tempo em que buscava denunciar o risco de seu desaparecimento.¹⁴ É claro que havia uma preocupação no caráter de cientificidade na coleta da cultura material, relativizando uma possível separação da materialidade do objeto, da materialidade do contexto de sua existência, tão criticada nas exposições descontextualizadas dos museus etnográficos (Fabian, 1998). Entretanto, tal procedimento também significava que tais objetos eram encarados como evidências materiais dos interesses etnográficos que moviam as pesquisas antropológicas – e não, como poderia ser o caso, de obras de arte singulares, o que nos levaria para reconsiderações radicais da importância da cultura material para Nimuendaju.

Na realidade, tal parece ter sido o pressuposto também das instituições que financiavam a coleta destes objetos, se tomarmos as determinações do Conselho de Fiscalização de que apenas objetos idênticos poderiam ser enviados para fora do país como evidência de que, se há um autêntico patrimônio cultural a ser preservado, este não é de uma autenticidade que poderíamos designar de artística. Isto é, se, por artístico, consideramos os aspectos singulares e estéticos que, mesmo abrigando a possibilidade de uma investigação acerca de padrões culturais (ou então da autoria individual), estão inescapavelmente associados e determinados às condições de capitais simbólicos. Capitais estes atribuídos por sua inserção e circulação em um campo artístico e no mercado (Bourdieu, 1996). O que não significa, creio, rejeitar definições distintas sobre arte para além das

¹³ E, certamente, mais do que tratar tais coleções como meios para um fim. Ou seja, como financiamento de pesquisas etnológicas “sérias”, com coleta de dados e não de objetos, ou então com coleta de informações lingüísticas e mitológicas valorizadas no campo antropológico moderno.

¹⁴ No relatório referente à coleção Ticuna que coletou em 1941, por exemplo, Nimuendaju nos informa sobre o Curare: “A arte de preparar o curare está hoje quasi esquecida entre os Tukuna do Brazil onde apenas um homem ainda a exerce. Os componentes são em numero de 10. O principal, a raiz da Euphorbiacea gorè é raspado no matto e posto de infusão (n. 8) em casa. O ultimo ingrediente são coleopteros (n. 9). As infusões são condensadas sobre fogo lento e retirando constantemente o sedimento que se forma. O fabrico dura uns 10 dias”. Arquivos Curt Nimuendaju, Museu Paraense Emílio Goeldi. Oliveira (1999) traz mais informações sobre o interesse de Nimuendaju no curare, nesta que foi a segunda viagem aos Ticuna.

delimitações sociais e culturais que lhes informam (Gell, 1998). Ou seja, não há porque acreditar que, se oferecidas as condições necessárias, “objetos etnográficos” não poderiam ser considerados “arte primitiva”, ou mesmo “arte” – com as consequências que estas mudanças trariam para curadores, negociantes, financiadores e colecionadores.

Chamo atenção para este problema que interessa há anos antropólogos e historiadores da arte porque ele expõe a miríade de fatores que estão associados às relações de Nimuendaju com as coleções que formou. Pensemos, então, sobre os tais pressupostos teóricos que guiam as ações dos colecionadores e estudiosos, acrescentando um outro elemento: a da experiência destes no interior deste processo, o que desloca a univocidade do princípio de verdade do conhecimento e das representações. Ou seja, no momento em que os pressupostos das relações de Nimuendaju com os museus e com o campo antropológico podem ser desnaturalizados. Ou, ainda, nas formas pelas quais Nimuendaju lidava com o colecionismo, que conseguem expor o que Joan Scott chama de uma relação mediada entre as ideias e as coisas, contextualizando as categorias desta relação (Scott, 1998).

Se tomarmos as informações fornecidas por João Pacheco de Oliveira (1999), de que uma relação de amizade e confiança também ocorria concomitantemente às trocas materiais estabelecidas entre Nimuendaju e as populações indígenas, então temos que estas preocupações sobre a importância da cultura material que deveria ser preservada e devidamente registrada indica mais do que a prática de uma ciência etnológica natural, racional. A coleta e a produção do conhecimento (e das coleções) devem ser analisadas em uma complexa relação de afetação mútua ocorrida em campo. O que é deveras evidente atualmente, após as incontáveis críticas acerca das condições de produção do conhecimento no encontro etnográfico e a relevância das relações entre antropólogo e interlocutores de pesquisa (ou outrora “nativos” e “informantes”) para os resultados obtidos. Entretanto, é razoável pressupor que tais arranjos, bem como o que envolviam, era sabido (ainda que talvez não refletido) pelos sujeitos em questão – antropólogo e demais agentes, brancos e indígenas.

Creio que isto fica evidente nos inúmeros exemplos de declarações de admiração acerca da beleza de um ritual ou de um artefato por parte de Nimuendaju. Entretanto, a importância simbólica das coleções etnográficas também era percebida pelos brancos com os quais o antropólogo tinha que lidar em campo, nos episódios de tensão mencionados anteriormente, como fica claro em suas atitudes em relação ao etnólogo. Não é de outra maneira que devemos entender o episódio da destruição de uma coleção etnográfica, coletada por Nimuendaju e confiada a um seringalista, durante a segunda viagem aos Ticuna, em 1941, tal como relatado por este a Carlos Estevão de Oliveira em carta: a destruição das cerca de 400 peças era um recado claro do inconveniente que sua presença na região suscitava aos donos de barracões (Nimuendaju, 2000). Era, obviamente, um duro golpe à delicada economia que o antropólogo destinava à realização de seu trabalho de campo, já contada e utilizada a quantia recebida para formar a coleção encomendada. Mas também era uma

indicação, talvez um tanto indireta, de que o colecionismo de Nimuendaju era encarado por outros como de fundamental importância para o seu projeto de pesquisa e para sua atuação profissional, expresso em sua forma mais cristalina nas violentas disposições da política local – e confirmado pela política científica de então.

Parte de minha análise é decorrente da proposta dos organizadores de uma coletânea sobre artefatos etnográficos (Henare et. al., 2007), cujos autores estão interessados em pensar metodologicamente uma alternativa à cada vez mais consolidada crítica sobre museus e cultura material: como indicado, discursos sobre os esquemas classificatórios dos colecionadores, em um primeiro momento e, posteriormente, de curadores, diretores de museus, financiadores, agentes do Estado – todos formadores de antropólogos e também do público em geral. Tal alternativa consiste em partir da referida proposta – qual seja, levar ao limite a ideia de que é possível pensar em uma subjetivação das coisas, suspendendo com isso a esperança de uma objetividade científica (presente na lógica dos museus, mas também na crítica aos museus como discursos): de uma objetividade científica desconfiada da “ficção” impressa pela cultura aos usos e sentidos dos objetos.

Como afirmei anteriormente, não é preciso lembrar da contribuição de Nimuendaju à etnologia brasileira, como já foi atestado por inúmeros antropólogos – ainda que a própria análise desta contribuição, bem como das linhagens às quais se refere Viveiros de Castro (1987), sejam interessantíssimos pontos para uma reflexão sobre o campo antropológico nacional. O que rapidamente gostaria de lembrar, sem citar exaustivamente tais contribuições, é que a vida e a obra de Nimuendaju são marcadas por histórias e anedotas – as quais, as mais significativas, se referem, não por acaso, à sua infância e aos últimos anos de vida, culminando em sua morte um tanto quanto misteriosa (Laraia, 1988; Oliveira, 1999), que andam lado a lado, neste resgate, a duas quase unanimidades: a de que foi o maior dos etnógrafos, pela tenacidade incansável e pelo comprometimento com as populações indígenas que visitou; mas também que não foi um bom teórico – o que sua formação singular atestaria.

Talvez seja exatamente na importância que teve na defesa dos povos indígenas em contato que talvez possamos pensar o trabalho colecionista de Nimuendaju como um indício de que, diferente do que pode se pensar, a formação de coleções de artefatos para museus estrangeiros e nacionais não era apenas uma forma de financiamento para outras prioridades, nem somente um indício da antropologia de urgência da qual ele não foi o único representante. Se assim fosse, talvez não sairíamos da ideia de que era essencialmente um coletador: de informações, mas também de artefatos.

Sem me aprofundar nestas questões, gostaria agora de trazer um contraponto interessante que possibilita melhor identificar a trajetória singular de Nimuendaju: William Fagg. Ex-curador do Museu Britânico em Londres, vice presidente do *Royal Anthropological Institute*, Fagg também não

pode ser acusado de ter feito pouco trabalho de campo. Na verdade, passou mais de uma década viajando por diversos territórios do continente africano. Constituiu renome como um especialista em “arte primitiva”, como ele denominava os objetos etnográficos africanos que estudou – o que foi possível, em larga medida, por seu trabalho como colecionista. Entretanto, não sofreu dificuldades semelhantes às enfrentadas por Nimuendaju. E, o que é importante assinalar, quando a relação entre antropologia e museus decididamente passou a ser vista com suspeita, Fagg não teve seu renome acadêmico colocado em perigo, como no caso de seu contemporâneo alemão. Ou melhor, sua colaboração com museus não bloqueou suas possibilidades acadêmicas.

Na verdade, as estruturas do reconhecimento acadêmico africanistas não foram tão diferentes do contexto americanista neste período: ambas envolviam parcerias intelectuais e possibilidades de financiamento. E em ambos os contextos havia o receio de que o contato com a sociedade ocidental (no caso brasileiro, com a “sociedade nacional”) colocava em risco as culturas tradicionais estudadas por antropólogos. Em alguns de seus artigos, Fagg se mostrava ambigualmente preocupado, mas interessado na comodificação da arte primitiva, vendida em circuitos do mercado de arte e turístico. De qualquer forma, Fagg tendia a não privilegiar representações africanas produzidas pelo que considerava as lentes do colonialismo – trabalhando com o pressuposto da valorização da ideia de autenticidade que já encantava surrealistas europeus.

Essencialmente, a ideia de que uma análise formalista pudesse ser válida para o estudo de um objeto de cultura materializada, suscitava a perspectiva de que seria possível delimitar níveis de autenticidade. Museus, neste contexto, de fato parecem ter atuado como as instituições que melhor salvaguardariam uma cultura em risco, locais em que uma ideia quase civilizatória guiaria e possibilitaria o treinamento de cientistas sociais. Assim, tanto mais valorizados seriam os exemplos de cultura material que engendrariam as formas materializadas de uma cultura primitiva, imune a influências estrangeiras. Aqui temos também a utilização da fotografia como ferramenta para descrever e documentar precisamente, em diversos ângulos, os usos tradicionais das coisas, mas de uma maneira levada a uma potência nunca conseguida por Nimuendaju. No caso, no sentido de melhor capturar os traços da cultura que as produziu, não importando somente o contexto em que tais objetos eram usados ou mantidos. Culturas deveriam ser catalogadas em termos de estilo, forma e cor. As habilidades valorizadas por Fagg em um escultor, por exemplo, eram decorrentes de sua capacidade de engendrar as formas materializadas de sua cultura. Quanto mais imune a influências estrangeiras, melhor. Fagg, na verdade, teve a chance de desenvolver uma teoria do estudo da arte primitiva, investindo com afinco na análise dos objetos etnográficos nos museus como importantes ferramentas do trabalho do antropólogo. Isto lhe garantiu renome intelectual, via seu trabalho colecionista e documental (e, o que é importante, vistos ambos como partes de um mesmo objetivo). O mesmo não foi alcançado por Nimuendaju.

Um dado biográfico é importante de ser assinalado: Fagg nunca obteve educação formal em história da arte. Mas ele era constantemente convidado a escrever resenhas de uma grande variedade de livros e trabalhos que focavam em uma revalorização de formas de arte não ocidentais, aos quais aplicou seu treinamento antropológico obtido em Cambridge: ele era conhecido por valorizar a maior quantidade de informações de um objeto para análise possível. Seja seu uso ritual, ou aspectos técnicos; sua importância em sua cultura e sociedade; e, principalmente, estava interessado na identidade do autor, sua forma de especialidade e também estilo (Waterfield, 1994; Abiodun, 1994).¹ Assim procedendo, ele se distinguiu de uma tendência colecionista de artefatos não ocidentais que iniciou-se no começo do século passado em Paris, com o trabalho dos surrealistas que buscavam encontrar um caminho para uma experiência humana interior – que supostamente havia sido suprimida pela razão industrialista europeia (Breton, 1924). Era, certamente, uma tentativa de colocar a arte africana no “mundo da história da arte” (Trowell, 1956: 111), bem como aplicar o mesmo procedimento que um historiador da arte faria com uma obra ocidental para um trabalho de arte não ocidental.

Fagg realiza seu trabalho de campo nos anos 1950, depois de graduar-se em uma prestigiosa universidade no Reino Unido¹⁶ e de trabalhar no Museu Britânico, onde ele era responsável pela seção africana. Na realidade, quando Fagg viajou pela primeira vez para o continente africano, ele já não era um estudante ou um antropólogo recém formado: ele tinha 35 anos e estava bem estabelecido em sua função no Museu (Stokes, 2003). A formação de uma coleção de objetos que ele doou para museus africanos e europeus era uma atividade que ele não necessitava realizar para completar sua educação formal, mas que teve o efeito de consolidar sua posição profissional.

Fagg também tinha relações próximas com artistas e negociantes de arte (Waterfield, 1994), o que possibilitou com que constituísse redes de colaboração que alcançaram instâncias governamentais – ele trabalhou, por exemplo, para o governo da Nigéria, para obter obras de arte para o Museu de Lagos, onde seu irmão Bernard trabalhava como diretor de antiguidades (Picton, 1994). É difícil dizer que Fagg era, ele próprio, um negociante de arte, porque seu trabalho era considerado como científico. Mas o financiamento para as pesquisas não podem ser separadas da constituição de seu renome, através da coleção de objetos de arte africanos e seu estudo (que figurou como sua principal contribuição para a antropologia). Fagg conseguiu conjugar, de maneira extremamente eficiente, as potencialidades do mercado de arte com as do campo acadêmico. Através

¹⁵ Ele também usou suas viagens para a África como forma de buscar o paradeiro e informações sobre os artistas que fizeram os objetos dos acervos do Museu Britânico ou de outras instituições britânicas. Ou seja, atentando para um dos aspectos fundamentais para a possibilidade de existência de uma obra de arte: a autoria.

¹⁶ É importante lembrar que Cambridge dividia com Oxford a hegemonia na antropologia britânica durante os anos de 1930 e 1940, quando Fagg lá estudou.

de uma posição estabelecida em uma instituição científica, por exemplo, foi possível que ele organizasse exposições de arte africana, seguidas pela publicação de catálogos, livros e artigos.

O contraste com a trajetória de Nimuendaju é evidente. Ainda que ambos tenham dedicado esforços para o desenvolvimento de uma antropologia que estava conectada ao estudo da cultura material, Fagg aliou análise etnológica à análise de aspectos estéticos importantes dos artefatos coletados (Fagg, 1973). O resultado parece apontar para a tendência, em um caso, de circunscrever as coleções etnográficas no interior do ofício etnológico, enquanto, no outro caso, em aliar, de uma maneira menos explicitamente hierarquizada, estudos de cultura material e teoria antropológica (possibilitado pela legitimidade alcançada nos campos científico e artístico).

Na verdade, a mesma distinção hierárquica em antropologia que produziu discursos que alocaram Nimuendaju em um nicho no interior do campo é tornada clara ao analisar alguns dos trabalhos de Fagg. Através de um estudo de formas e padrões, o antropólogo britânico buscou comparar obras de arte não ocidentais de maneiras que elas não fossem entidade etnológicas em si próprias. Ou melhor, diferentes fenômenos culturais poderiam ser comparados no interior de um quadro de análise mais amplo – de acordo com o desejo de Fagg de colocar estas obras de arte em grau de importância equivalente às obras de arte ocidentais. Este era um esforço etnológico ousado, mas que rendeu alguns paralelos promissores com os estudos sobre trânsitos culturais de Herkovits (ele próprio aluno de Boas, e conhecedor da tradição germânica que informou a etnologia sul-americana). Partindo de estudos sobre as conexões existentes entre o Brasil e a costa ocidental da África, por exemplo, Fagg relacionou as influências sociais e culturais mútuas entre os dois continentes através da comparação de formas, de estilos e padrões artísticos (Fagg, 1952).

O que interessava Fagg era um objetivo duplo: através de uma análise formal da arte não ocidental, entender seu lugar no interior da cultura na qual ela foi gestada (Fagg, 1973). Obviamente, quando analisamos o trabalho de Fagg não podemos deixar de lado o fato de que ele conseguiu articular uma eficiente rede de relações sociais que ultrapassavam o campo acadêmico em que ele já tinha uma posição prestigiosa e estável: o campo artístico, que informava pontos de convergência de relações com o contexto intelectual que produzia conhecimento científico. Isto tornou a ambiciosa teoria sobre arte africana, possível. Nimuendaju não tinha a mesma disposição, tanto biográfica, como de capitais referentes a campos com historicidades próprias, para se mover no interior do espaço social destes domínios disciplinares nem sempre justapostos (Bourdieu, 2008).

Seus lugares na história da antropologia são informados, mais do que gostaríamos de admitir, por discursos que os alocam de acordo com suas formações profissionais, em posições estruturadas de atividades mais ou menos valorizadas da disciplina. Ao conjugar antropologia comparativa com o estudo de objetos africanos como obras de arte, William Fagg conseguiu construir um espaço respeitável para seus livros e artigos. Em um período em que a antropologia buscou se distinguir do

campo dos museus e das galerias de arte, ao retirar prestígio da academia (mas sem depender inteiramente desta), ele encontrou maneiras de conseguir o melhor dos dois mundos.

Talvez estejamos na posição de realizar uma interessante comparação com o trabalho de Strathern (2013) e dar um outro passo. A partir da exposição da forma como a antropologia festeja ou condena seus autores, construindo a própria história da disciplina, a autora procura realizar sua análise não com foco em um suposto pioneirismo ou uma singularidade teórica destes autores, mas nos contextos em que suas ideias têm ou não sucesso de se firmarem junto aos seus leitores. Figuras centrais ou periféricas da antropologia cujas propostas podem não ser muito diferentes entre si, mas que ocupam espaços completamente distintos na historiografia científica por inúmeras razões.

Se pensarmos em algumas críticas que têm ganhado terreno na antropologia nas últimas décadas, acerca da persistente produção de conhecimento eurocêntrico, temos uma outra possibilidade de continuar a investir na importância da atividade colecionista para Nimuendaju – uma que não seja apenas uma sociologia dos espaços dos possíveis. Isto a despeito da crença na ciência que por ventura animasse a forma como tanto Nimuendaju, quanto os museus que o contrataram, concebiam a melhor maneira de descrever e analisar os artefatos de cultura material, bem como os seus significados, para a compreensão da sociedade que os produziu (ou seja, a possibilidade de realmente traduzir e analisar as representações da realidade nativa).

Desta forma, se como Henare, Holbraand e Wastell (2007) propõem – que pode ser interessante tratar metodologicamente uma não separação entre verdade e representação ou discurso, que implica em uma salvaguarda quanto ao risco de aplicar teorias que falham em iluminar processos e contextos diversos, para chamar atenção para a produtividade das relações estabelecidas segundo crenças e normas, sejam quais forem –, então talvez seja possível relativizar a ideia de que a obra e a experiência de Nimuendaju sejam apenas explicadas pela trajetória da formação errática e autodidata, na melhor das hipóteses. E que talvez nem seja preciso se perguntar se este era de fato mais etnógrafo ou mais etnólogo. Mas são estas próprias relações, estabelecidas entre pessoas, museus, coisas e as disputas no campo, que constituíram as formas pelas quais Nimuendaju atuava – e que talvez tenham desaguado na forma quase mitológica como é lembrado atualmente. Estes discursos classificatórios, enfim, não apenas retratam, ou representam, como afirmam vários críticos à museologia contemporânea, mas de fato criam algo. E, nesse sentido, talvez Nimuendaju não tenha apenas criado coleções por encomenda.

Se considerarmos a historicidade desta epistemologia ocidental como guia para compreender as reflexões sobre modos de representação, então de fato temos que, como diz Lilia Schwarcz (1989), classificar é conhecer e é dominar, e os museus são, na verdade, menos do que reproduções do real em que os objetos se originaram, mas uma representação das concepções das pessoas que os mantêm funcionando enquanto instituições. Entretanto, se o ato de colecionar e diferenciar pode ser

estendido a outras relações não previstas pelos arcaísmos teóricos dos etnógrafos (ou seja, o risco do encontro etnográfico), talvez também possamos pensar sobre a possibilidade de que coleções não apenas refletem visões de mundo, mas as criam. Ou melhor, criam relações sociais. Seguindo essa crítica ao objetivismo etnográfico, teríamos de fato uma produção de disposições, teóricas e metodológicas, no encontro entre antropólogo e estes outros agentes, mas também de renome e diferentes possibilidades de trânsito no interior do campo acadêmico: reconhecimento e heranças intelectuais. Teríamos algo mais do que a velha crítica ao colecionador e ao curador de museu como agentes colonialistas – caídos em desgraça e rechaçados a todo custo pelos antropólogos e toda pessoa com bom senso. Poderíamos, desta maneira, pensar coisas e artefatos como não apenas continuidades e projeções das relações sociais das pessoas que as produzem, usam, coletam e expõem. Colecionar, assim, é mais do que simplesmente representar.

O que está sendo proposto, em consonância com a crítica metodológica citada, é que não seria necessário achar uma teoria que melhor explicasse a realidade, mas abrir a possibilidade de pensar em novas formas pelo que a etnografia traz e propõe. Reformulo a pergunta: podemos conhecer ou representar um objeto? Ou, estamos apenas refletindo apenas a nós mesmos nesta explicação? Estas são perguntas que parecem guiar os estudos da crítica aos museus como modelos de dominação de um discurso colonialista.

A crítica pode ser, também, à visualidade. Ou seja, a concepção de que o olhar é a base da produção do conhecimento, mesmo que as experiências alternativas às histórias de sucesso estabelecidas também reivindicam uma verdade – o que, como nos lembra Joan Scott, tem o paradoxo efeito de nos mostrar como tais pressupostos são construídos. É evidente que isso não significa ignorar as relações de poder envolvidas no ato de colecionar, ou no de representar o outro e a si mesmo. Muito pelo contrário, se trata de uma política da experiência que nos ajuda a entender não só os desafios enfrentados por Nimuendaju, mas também o que podemos chamar de legado. Significa, igualmente, que os museus coloniais não são meros discursos e metonímias do projeto colonial.

Creio que não se trata de uma absurda leitura anacrônica e projetiva de uma antropologia contemporânea para a obra de Nimuendaju – que evidentemente não refletiu sobre como objetos etnográficos poderiam ser compreendidos destas outras maneiras. Entretanto, espero que estas considerações possam contribuir para as novas leituras sobre as formas como Nimuendaju conseguiu atuar como antropólogo, e como talvez novas possibilidades de leitura de sua obra possam constituir novas historiografias de nossa própria constituição enquanto disciplina.

Em um primeiro momento poderia parecer estranho comparar os dois antropólogos, Nimuendaju e Fagg, que, apesar de partilharem interesses comuns em cultura material e em coleções etnográficas, se distinguem por suas atitudes em relação aos objetos. Suas obras, por outro lado,

encontram sentido no contexto da suspeita acadêmica com o mundo dos museus: a crítica ao alinhamento com a empreitada colonial e etnocêntrica. O panorama tem mudado e a antropologia parece apreciar o estudo dos objetos etnográficos (por exemplo Aberti, 2005 e Bennett, 1994). Preocupações com patrimônio e preservação cultural acompanham os debates sobre as relações políticas da representação (Ramos, 2012). Os antigos informantes lutam pelo controle de sua cultura, o que muitas vezes significa retomar os objetos que os antropólogos costumavam coletar. Estas disputas podem ser vistas na crítica aos projetos multiculturalistas que, entretanto, parecem assegurar a continuidade dos projetos nacionalistas que os originaram (Price, 2007). Isto não significa, ao que me parece, retornar aos pressupostos de autenticidade (Carneiro da Cunha, 2010), mas implica explicitar as políticas de exibição e preservação.

Uma visita ao acervo etnográfico do Goeldi suscitou, em mim, uma redescoberta de Nimuendaju, via as coleções que ele mesmo formou, catalogou (e que ainda serve de base para o acesso aos artefatos guardados). Cada carta contando as dificuldades da coleção, cada relatório enviado sobre como aqueles objetos eram utilizados, e as próprias coleções que formou, produzem o etnógrafo que ele foi – e continuam a produzir, a cada revisita a estes objetos – refazendo a história do fazer antropológico, via a trajetória do antropólogo que criou tais coleções. É uma criação, arriscaria dizer, diferente do que aquele sentido constituído somente pelos textos deixados por Nimuendaju. Sobretudo no caso de alguém que notoriamente falou muito pouco sobre si, que rejeitava o fato de que sua trajetória e sua biografia fossem objeto de reflexão intelectual. Além do mais, se os objetos obviamente são os mesmos que foram coletados pelo antropólogo décadas atrás, em um certo sentido passam a ser algo mais. Ou melhor, passam a engendrar e produzir outros efeitos, em outros contextos – inclusive sobre o próprio Nimuendaju. Termino com uma citação de Nimuendaju, retirada de uma carta enviada a Carlos Estevão de Oliveira, em 15 de julho de 1942, sobre uma coleção Ticuna encomendada pelo diretor do Museu Goeldi. A carta, felizmente, parece confundir o que afirmei acerca das diferenças entre ele e Fagg, a respeito da maneira como ambos lidavam com as coleções e a cultura material em suas atividades como antropólogos, mais abrindo caminhos do que encerrando o argumento:

A coleção de figurinhas de tucumã para colares ficou bonita. É interessante que a índia, principal artista nesse ramo, me explicou que ela, além de gente e animais da fauna regional, representava também outros seres, tirados uns da pura fantasia e outros vistos em sonho: uma verdadeira artista!¹⁷

¹⁷ Nimuendaju (2000), p. 320.

Bibliografia

- ABIODUN, Rowland. Understanding Yoruba Art and Aesthetics: the concept of Ase. *African Arts*, Califórnia, vol. 27, n. 3, p. 68-78 + 102-103, 1994.
- ALBERTI, Samuel J. M. M. Objects and the museum. *Focus – ISIS*, Chicago, vol. 96, n. 4, p. 559-571, 2005.
- ALVES, Vágner Camilo. Ilusão desfeita: a “aliança especial” Brasil – Estados Unidos e o poder naval brasileiro durante e após a Segunda Guerra Mundial. *Revista Brasileira de Política Internacional*, Brasília, vol. 48, n. 1, p. 151-177, 2005.
- BENNETT, Tony. The exhibitionary complex. In: DIRKS, Nicholas B.; ELEY, Geoff; ORTNER, Sherry (eds.). *Culture, Power, History: a reader in contemporary social theory*. N. Jersey: Princeton Univ. Press, 1994, p. 123-154.
- BOAS, Franz. Some principles of museum administration. *Science*, New York, vol. 25, n. 650, p. 921-933, 1907.
- BOURDIEU, Pierre. *As Regras da Arte: gênese e estrutura do campo literário*. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1992]. 431 p.
- _____. *A Distinção: crítica social do julgamento*. Tradução de Daniela Kern e Guilherme F. J. Teixeira. São Paulo: EDUSP; Porto Alegre: Zouk, 2008 [1979]. 560 p.
- BRETON, André. *Manifestes du Surréalisme*. Paris: Gallimard, 1985 [1924]. 173 p.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com Aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. 440 p.
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: _____. *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX*. Organização e revisão técnica de José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998. p. 17-62.
- CORRÊA, Mariza. *Traficantes do Simbólico & outros ensaios sobre a história da antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2013. 472 p.
- FABIAN, Johannes. Curious & curiosity: notes on reading Torday and Frobenius. In: Schildkrout, Enid; Kleim, Curtis A. (eds.). *The Scramble for Art in Central Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 79-108.
- _____. Colecionando pensamentos: sobre os atos de colecionar. *Mana*, v. 16, n. 1, p. 59-73, 2010.
- FAGG, William. Notes on some West African Americana. *Man*, Londres, vol. 52, p. 119-122, 1952.
- _____. The search of meaning in African art. In: FORGE, Anthony (ed.). *Primitive Art and Society*. Londres: Oxford University Press, 1973, p. 151-168.
- FARIA, Luis de Castro. Depoimentos sem compromissos de um militante em recesso. *Anuário Antropológico de 1982*. Rio de Janeiro/ Fortaleza: Tempo Brasileiro/UFC, 1984.
- FAULHABER, Priscila. Conexões internacionais na produção da etnografia de Nimuendajú. *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 56, n. 1, p. 207-256, 2013.
- FRANÇOZO, Mariana. Os outros alemães de Sérgio: etnografia e povos indígenas em Caminhos e Fronteiras. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 22, n. 63, p. 137-152, 2007.
- GELL, Alfred. *Art and Agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998. 271 p.
- GRUPIONI, Luiz Benzi Donisete. *Coleções e Expedições Vigeadas: os etnólogos no conselho de fiscalização das expedições artísticas e científicas no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1998. 342 p.
- GUÉRIOS, Rosário Farani Mansur; NIMUENDAJU, Curt. Cartas Etno-Linguísticas. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. s., vol. 2, p. 207-241, 1948.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. Introduction: Thinking through things. In: _____. (orgs.). *Thinking Through Things: theorizing artefacts ethnographically*. Londres: Routledge, 2007, p. 1-31.
- LARAIA, Roque de Barros. As mortes de Nimuendaju. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 44, p. 70-71, 1988.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. História e Etnologia. In: _____. *Antropologia Estrutural*. Trad. de C. S. Katz e E. Pires. Revisão Etnológica de Júlio Cezar Melatti. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996 [1958]. p. 13-41.
- _____. *Tristes Trópicos*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 [1955]. 400 p.
- LOWIE, Robert. Field Work in Absentia. In: _____. *Robert H. Lowie, Ethnologist: a personal record*. Berkeley: University of California Press, 1959. p. 119-126.
- MELATTI, Julio Cezar. Curt Nimuendau e os jês. *Série Antropologia*, Brasília: UnB, 49, p. 1-25, 1985.
- NIMUENDAJU, Curt. Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju. Rio de Janeiro: IBGE; Ministério da Educação e Cultura; Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; Fund. Nac. Pró-Memória, 1981. 97 p.
- _____. *Cartas do Sertão: de Curt Nimuendajú para Carlos Estevão de Oliveira*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia; Assírio & Alvim, 2000. 396 p.

- OLIVEIRA, João Pacheco de. Fazendo Etnologia com os caboclos do Quirino: Curt Nimuendaju e a história ticuna. In: _____. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999. p. 60-96.
- PICTON, John. A tribute to William Fagg, April 28, 1914 – July, 10, 1992. *African Arts*, Califórnia, vol. 27, n. 3, p. 26-29 + 100, 1994.
- PRICE, Sally. *Paris Primitive: Jacques Chirac's Museum on the Quai Branly*. Chicago: Chicago Press, 2007. 241 p.
- RAMOS, Alcida R. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 28, n. 10, p. 5-14, 1995.
- SCHADEN, Egon. Notas sobre a vida e a obra de Curt Nimuendajú. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 3, p. 7-19, 1968.
- SCHWARCZ, Lília K. M. O Nascimento dos Museus no Brasil. In: Miceli, Sergio (org.). *História das Ciências Sociais no Brasil*, volume 1. São Paulo: Vertice, 1989, p. 45-67.
- SCOTT, Joan W. A Invisibilidade da Experiência. Tradução de Lúcia Haddad. Revisão Técnica de Marina Maluf. *Projeto História*, São Paulo, n. 16, p. 297-325, 1998 [1991].
- SOUZA, Marcela Coelho de; Fausto, Carlos. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos ameríndios. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 87-131, 2004.
- STOKES, Deborah. Documentary Observations: the African photographs of William B. Fagg, 1949-1959. *African Arts*, Califórnia, vol. 36, n. 4, p. 58-71 + 95-96, 2003.
- STRATHERN, Marilyn. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. Tradução de Tatiana Lotierzo e Luis Felipe Kojima Hirano. São Paulo: Terceiro Nome, 2013 [1986]. 160 p.
- TROWELL, K. M. Resenha de FAGG, William. The study of African Art. *Allen Memorial Art Museum Bulletin*, vol. 13, n. 2. Oberlin, Ohio, 1956. *Man*, Londres, vol. 56, p. 111-112. 1956.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nimuendaju e os Guarani. In: NIMUENDAJU, Curt. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apocúva-Guarani*. Tradução de Charlotte Emmerich e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC; EDUSP, 1987, p. xvii-xxxviii.
- WATERFIELD, H. Working with William: Bill Fagg as consultant to Christie's. *African Arts*, v. 27, n. 3, p. 30-33, 1994.

Resumo: Este artigo procura contribuir para a análise da obra de Curt Nimuendaju, em especial acerca do colecionismo praticado pelo etnógrafo, no contexto de uma recente revalorização de seu lugar na história da antropologia brasileira. Procurar-se-á relacionar os desafios enfrentados por Nimuendaju para seu estabelecimento no campo acadêmico e a importância do estudo da cultura material, ao tomar sua experiência como forma de iluminar nossas próprias histórias de “criação e destruição” de renome na disciplina. Tal análise será possível com a realização de um contraponto com a trajetória de outro antropólogo preocupado com o trabalho de colecionismo, William Fagg.

Palavras-chave: Nimuendaju; colecionismo; cultura material; história da antropologia.

Abstract: This article aims to contribute to the analysis of the work of Curt Nimuendaju, specially his collectionist practice, in the context of a recent revalorization of his place in the history of Brazilian Anthropology. The challenges Nimuendaju faced when trying to establish himself in the academic field will be considered in their relationship to the importance of material culture, to cast light upon our own stories of “creation and destruction” of renown in the discipline. Such analysis will be made possible by considering the trajectory of another anthropologist concerned with collectionism, William Fagg, as a counterpoint.

Keywords: Nimuendaju; collectionism; material culture; History of Anthropology

Recebido em 13 de Dezembro de 2013
Aprovado em 15 de Dezembro de 2013



O professor, a escola, os alunos e alunas
© Adriana Fernanda Busso

Dom, parceria e poética do conflito no cururu de São Paulo

Elisângela de Jesus Santos

Pós-Doutora, Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra
Doutora em Ciências Sociais, UNESP
Bolsista da FAPESP

Apresentação

O cururu é uma dentre várias práticas culturais de grupos caipiras, realizada por homens velhos na região conhecida como Médio Tietê paulista compreendendo cidades como Sorocaba, Piracicaba, Tietê, Tatuí, Botucatu, entre outras. O cururu consiste numa cantoria de improviso livre ritmada/acompanhada ou complementada por uma parceria com a viola caipira, mas também é muito conhecida por sua 'função' ritual próxima a uma espécie de "guerra com hora marcada" (EVANS-PRITCHARD, 1978), peleja, "pega" ou disputa poética entre duplas de cantadores/trovadores que debatem, improvisando acerca de um tema ou questão.

Problematizamos esta última forma do cururu, o desafio explícito que consiste em deliberadas tentativas de desestruturar o universo de valores do outro ainda que de forma ritual e performática. A pretensão efetiva é causar o riso através da desconstrução da imagem social do concorrente. Os atributos sarcásticos acionados na cantoria improvisada resultam num movimento de "tiração de sarro" e de vexame simbólico do adversário. Todo este debate é realizado perante uma plateia ou "assistência" que presencia e interage durante os desafios. Deste movimento resulta a diversão da assistência que frequenta os desafios e a promoção do cantador no momento em que se apresenta.

No cururu realizado em homenagem ao dia do trabalhador de Porto Feliz, os cururueiros Dito Carrara e Cido Garoto cantavam contra dois cantadores negros conhecidos na cidade: os irmãos José e Batista Neves. Cido e Carrara cantavam por Sorocaba, cidade visitante.

A apresentação era de Nhá Bentinha que dividia o palco com João Carlos Martinez, um dos organizadores do evento. Martinez é radialista na Nova Porto, rádio local. O palco também foi ocupado por um vereador da cidade, apoiador do evento.

Era primeiro de maio de 2011. Cururu na praça central de Porto Feliz em domingo de tarde chuvosa. A TV aberta transmitia o clássico Palmeiras e Corinthians pelo campeonato paulista de futebol. A chuva obrigou a Secretaria de Turismo e o vereador da cidade a abrigar a assistência com uma tenda na praça em frente da vultosa igreja de Nossa Senhora Mãe dos Homens. Nela, logo após o cururu, os fiéis poderiam assistir à missa das 18 horas. Um pequeno grupo de pessoas atentas e agasalhadas da chuva e do vento forte que soprava, ouvia a cantoria.

Foi um cururu curto. Era a proposta. Estava agendado para iniciar às 16 horas, mas houve atrasos. No entanto, nem a chuva e nem o clássico de futebol podiam atrapalhar o cururu e muito menos comprometer a missa das seis.

Primeira Volta

Antes de iniciar o canto de seus versos improvisados é usual, no cururu, realizar uma espécie de “protocolo” que aqui rapidamente ilustramos.

O cantador pode iniciar seu canto improvisado fazendo uma série de vocalizes. O baixão como é conhecida tal vocalização é realizado no início do cururu, mas isso depende do cantador. O baixão é basicamente uma introdução aos versos que serão desenvolvidos comumente proferido na forma vocal “lai lai lai”, onde o cantador realiza uma vinheta sonorizada com a voz timbrando com os acordes da viola e com os vocalizes do próprio violeiro que, neste caso e se desejar, faz a vez de segunda voz (acompanhante do cantador nos vocais).

A essa atribuição secundária do violeiro para a cantoria nomeia-se “segunda” em menção à possível participação do violeiro como acompanhamento vocal no cururu. O termo “segunda” também se refere ao acompanhamento em tom/timbre diferentes da primeira voz ou voz principal. Geralmente, este acompanhamento é cantado em terça ou em outro tom acima da voz principal.

O violeiro acompanha o baixão do cururueiro enquanto adequa a melodia da viola em tom confortável para o primeiro cantador, conforme este mesmo sinaliza ao fazer o baixão. O cantador atua como o arauto que se aproxima do público e anuncia qual o seu jeito de cantar. Como para dizer que está “do lado” em apoio ao cururueiro que inicia seu desafio, o violeiro se dispõe a ajudá-lo realizando parceria não apenas com o toque da viola, mas também com sua própria voz.

Este baixão, vocalize que aproxima o som oralizado do som instrumental – e porque não falar de uma aproximação entre o instrumento do cantador (voz) com o instrumento do violeiro (viola) – consolida uma parceria concreta entre cantador e violeiro. No geral, é após a feitura do baixão – que

pode ser vocalizado inclusive por cantador e violeiro – é que o cantador começa efetivamente a declamar sua poesia. O “segredo do sucesso” de um cantador está justamente na capacidade de imprimir um estilo próprio à sua poesia ao passo que impõe certa autonomia. Ao mesmo tempo acompanha o compasso determinado pela viola honrando a presença do violeiro e a parceria estabelecida.

Para além da forma poética os cantadores e violeiros afirmam que para ser “violeiro bão” de cururu não basta saber tocar a viola: “pode ser o maior violeiro do mundo, mas para acompanhar o cururu tem que possuir habilidades especiais” (GAROTO, 2003, p. 07). Isto porque, o cururu não é uma música sertaneja que tem um ritmo e andamento mais estáveis. O cururu é uma cantoria de improviso e por essa razão o violeiro tem que sempre estar preparado para lidar com o inesperado porque o cantador as vezes “se enrosca, engole um tempo ou meio do compasso, pronuncia uma palavra muito comprida, perde a matemática e atravessa o ritmo” (GAROTO, 2003, p. 07) ilustrando o que já dizíamos sobre o diálogo ou debate interno entre cantador e violeiro para além do desafio ou diálogo entre cantadores (e suas vozes).

Se for um violeiro experiente na função saberá lidar com essas situações porque sempre está atento ao improviso do cantador. “Se acontecer, ele dá um repique no ritmo, podendo assim adiantar ou segurar o compasso. A plateia nem percebe” (GAROTO, 2003, p. 07).

Cido Garoto retrata o “fundamento” que o violeiro de cururu tem que ter elencando a categoria fundamental presente no discurso dos realizadores sobre os atributos necessários para se praticar o cururu e para fazer cururu “bão”. É necessário ter “dom”:

Eu acho que precisa ter dom, primeira coisa, dom pra isso. Porque tem um monte de gente que tentou, mas num consegue... pára na metade. Tem que tê dom e tem que tê muita instrução, conforme eu disse no começo... cê tem que tá atualizado: se perguntar quem é o prefeito de São Paulo, num sabe? Tem que tar por dentro (informação verbal).¹

Após completar o baixão, o cantador pede licença às pessoas que estão presentes e passa a se apresentar. No geral, diz que se alegra muito por estar ali. Realiza cumprimentos e literalmente pede licença. Dependendo de seu estilo ou do ambiente em que estiver mesmo num cururu com sentido de jogo o cantador pode acionar sentimentos religiosos pedindo licença a Deus ou aos santos de sua fé, além de solicitar bênçãos para os presentes e para si.

A “licença” ou autorização que o cantador pede é chave para adentrar os planos terrestre e para acionar o dom que lhe foi atribuído pelo plano celeste (geralmente, atribuído pelo Divino Espírito Santo, festejo de devoção do qual o cururu paulista faz parte). É modo de pedir permissão “do alto” para cantar. Mas é também forma de pedir autorização da assistência e chamar a atenção das

¹ Cido Garoto em entrevista concedida em 18 de setembro de 2008.

peças reunidas em festa. Na sequência, e enquanto se anuncia, o cantador cumprimenta e faz louvação à plateia. Por exemplo:

Eitai, licença minha gente!
 Eu também vô cantá trovado
 ei duas viola e um pandêro
 eu me recordo do passado
 eu me ajunto ao cê brasileiro
 e cantando verso trovado
 Por isso Pedro Francisco Prudente
 eu canto verso no repente
 cantô certo do meu lado
 Ei eu quero cantá saudano
 ei, meu povão de tudo lado
 ei, toda festa donde eu canto
 ei, o salão fica lotado
 ei, minha gente que me escuta
 agora eu vô cantá determinado
 portanto ceis cantô na minha frente
 Pedro Francisco Prudente
 eu vô firme pro seu lado²

Após as licenças concedidas o cantador diz a que vem. Ao fazer isso ele se expõe à plateia. Ao mesmo tempo, o cantador faz da própria exposição uma estratégia para se aproximar do público. Neste momento se coloca como parte da assistência aludindo à sua vocação para cururueiro e faz daquele um instante oportuno para mostrar seus dotes, sua instrução e experiência de vida a fim de legitimar o que vai cantar e como a justificar sua competência para estar ali ocupando aquele lugar central, digno de prestígio e de atenção. Exemplo:

Ei, agora eu quero falar
 ei, quem compreende o que é trovado
 ei, na beira do Tietê
 Chiquito onde você tinha cantado
 ei, onde você aprendeu cantá
 eu também tava do seu lado
 porque no lugar que você vai
 eu passo a passo eu vô atrais
 vô cantano lado a lado
 ei, quando escuto o saó da viola
 eu começo prestá cuidado
 ei, quando encontro um repentista
 que canta comigo ao meu lado
 eu gosto de cantá verso na dura
 e também sei cantá brincado
 porque, minha gente brasileira
 eu canto de qualquer maneira

² Pedro Chiquito em gravação com Nhô Serra. Trecho. Carreira do Sagrado.

e canto de qualquer trovado
 ei agora, assistência boa
 que me ouve por tudo lado
 ei, na vitrola e no rádio
 ouvino nós cantá verso trovado
 é e em defesa das tradições
 eu tô cantano seus agrado
 pois saiba que o bom caboclo de qualidade
 deixa rastro de saudade
 no chão que tenho pisado.³

Depois que mostra seus dotes de cantador diz à plateia que precisa assumir outra ‘função’ que é encarar os adversários. Assim fazendo aponta para a realização do desafio explícito. Este é o momento de intimar os cantadores presentes especialmente àquele para o qual foi escalado cantar-contra. Agora o cantador redireciona seu conteúdo poético e a assistência se prepara para assistir a um ato de comédia, mas também a um duelo. Em dado momento de sua *performance* o cantador marca o tempo de fazer rir. Exemplo:

Prezado Dito Carrara,
 a razão explico já pro povo,
 não tem jeito dele falar
 e no bairro do Varejão
 um dia eu fui passear
 lá na casa do Carrara
 ele convidou pra entrar
 venha ver minhas criação
 que eu tenho aqui no quintal (bis)
 Eu tenho um monte de coelho
 que eu comprei pra criar
 a casa tudo esburacada
 meu pessoal escute lá
 onde eu vi as criação
 correndo pra todo lugar
 era um monte de rato
 esparramado no quintal
 ai tinha um monte de rato
 esparramado no quintal
 No buraco da parede
 a rataiada começaram a entrar
 compadre Dito Carrara
 ele começou rezar
 tinha rato pra todo lado
 meu pessoal que aqui está
 e tinha um gato vagabundo
 deitado em cima do sofá (bis)⁴

³ Nhô Serra em gravação com Pedro Chiquito. Trecho. Carreira do Sagrado.

⁴ Batista Neves (2011) em resposta a Dito Carrara. Cururu improvisado em Porto Feliz, carreira do A. Transcrito em trabalho de campo.

Esboçando um tom ameaçador, o cantador começa a desvelar os defeitos do outro ou algum deles em especial. Com isto, quer demolir o bom conceito do opositor:

[...] chama-o de mentiroso, ladrão, malcriado, o que lhe passar pela mente. Lembra soluções vergonhosas que o colega deu a situações sérias, “confessa” (pelo companheiro) que ele (o companheiro) é homossexual, não tem asseio, não cumpre suas obrigações familiares e morais; comprova as assertivas contando casos “reais” em que precisou correr em socorro do colega, arriscando o bom conceito para salvar o outro da atrapalhada em que se metera. Canta com seriedade o ridículo, projeta o mal nos colegas e subentende a própria perfeição. Toma ares de moralista perante a miséria humana do contendor. Intima o oponente a contradizê-lo quando cantar. Intimida-o, dizendo que, se ele não se retratar em público, vai desmascará-lo de vez. Dá mostras de impaciência à vista de tanta falta de caráter, põe o “inimigo” em xeque. Declara que, se desmentido, vai parar de cantar (tanta a convicção de seus argumentos). (ANDRADE, J., 1992, p. 59)

Quando se dá por satisfeito – e no geral, o cantador se utiliza da reação da plateia tomada pela derrição como termômetro para prosseguir ou se encaminhar para o fim – o cantador convida o contendor a desmenti-lo se for capaz. Pode aqui fazer uma série de perguntas desqualificadoras como fez Dito Carrara à Zé das Neves questionando sua postura de enfrentamento e de audácia, vez que sendo negro Zé das Neves teria sua maior ou menor dignidade sempre vinculada a uma infeliz condição social determinada pelos processos de escravização de grupos negros no Brasil. É em contextos como estes que o cururu acaba por ser uma forma de reproduzir, sem muita crítica, alguns dos estereótipos de diferentes grupos em nossa sociedade.

No ato posterior, se for o caso de fazer sua própria defesa acerca do que foi versado, o cantador sai do estado de excitação que lhe permitiu atacar o companheiro de palco e começa a “respostiá”. Responde a quem o detratou e nesse momento torna-se vítima, pessoa injustiçada, incompreendida. Se for conveniente pode mesmo mostrar-se pessoa indefesa. Nem parece que acabou de atacar o oponente com a força de seus versos (ANDRADE, J., 1992).

Ao se aproximar do final de seus improvisos poéticos na forma de contenda pode aproveitar para tocar em pontos que não tenham sido preenchidos pelo rival. Tenta demonstrar que tudo o que diz e faz em tom irônico e direcionado ao desafiante é em atenção e respeito ao público e não em consideração àqueles que o atacam (ANDRADE, J., 1992). Ao sofrer ataques, desconstrói as imagens deturpadas que os desafiantes construíram dele e, para isso, destaca suas virtudes enquanto pessoa (no plano social ampliado) e como cantador (no momento da *performance*).

Após se sentir contemplado e reconhecido em seus méritos com as manifestações da plateia que retribui com palmas, assobios e palavras de ordem é hora de saudar aqueles que estão presentes. Assim reconhece os amigos, manda recados aos parentes e às pessoas mais próximas e de sua afeição. Apresenta ao grupo eventuais pessoas que estejam na cidade a passeio e que vieram prestigiar o

cururu, rende homenagens e cumprimenta a todos, destacando alguns e nomeando a outros. Agradece a presença das pessoas e a dedicação em tê-lo prestigiado. Diz que é preciso finalizar e pede aos céus para que retribuam a assistência distribuindo bênçãos entre os presentes.

Com isso se despede, sempre agradecendo. O cantador pode aproveitar a presença de políticos ou outras autoridades de prestígio para cumprimentá-las ou versar de forma elogiosa sobre a atuação e/ou atributos destas, destacando-as da assistência geral e singularizando-as. Fazendo isto o cantador amplia o prestígio de pessoas já destacadas socialmente ao mesmo tempo em que transfere para si o prestígio de outrem, pois demonstra o quanto está inserido ou tem contato próximo com representantes do poder público ou pessoas de destacada atuação sócio-política na coletividade.

Após todos os cantadores escalados cantarem sob esse esquema geral termina uma “volta”⁵ no cururu. Em síntese, reproduziremos o esquema que separa as partes dos poemas sistematizados pela professora Julieta Andrade (1992): a) ordem ou súplica, b) explicação, c) ameaça, d) pergunta, e) resposta (ANDRADE, 1992, p. 60). É enumeração retirada da poética aristotélica, capítulo XIX. Transcrevemos o trecho do autor que fundamenta a questão nos moldes propostos pela professora:

No tocante à linguagem, um aspecto sob o qual ela pode ser estudada é o da sua variedade; conhecê-la compete ao ator e ao especialista dessa matéria, por exemplo, o que é uma ordem, um pedido, um relato, uma ameaça, uma pergunta, uma resposta e quejandos (ARISTÓTELES, 1996, p. 49).

Neste sentido, a poética do cururu implica na expressão de uma visão de mundo particular. O grupo caipira realizador do cururu no Médio Tietê possui uma cosmovisão específica em disputa e em diálogo com contextos sociais dos mais diversos. É por isso que o cururu é singular do grupo que o realiza constituindo mesmo uma linguagem do caipira no Médio Tietê.

Tal como aponta Carlos Rodrigues Brandão (1981), no catolicismo popular “as trocas competitivas entre rivais/iguais estão para a aposta” que engendra a troca de dádivas entre homens (BRANDÃO, 1981, p. 91). Festividades que comportam atividades performativas como o cururu e que estão permeadas pela lógica do mutirão (CANDIDO, 1982) contam com a soma de esforços individuais e ajuntamento de prendas materiais oferecidas como doação ou cumprimento de promessa pelas graças alcançadas por famílias doadoras. Toda movimentação ocorre para promover o compartilhar coletivo e para que a própria festa seja momento de celebração e esbanjamento dos frutos do trabalho material daquela e de outras comunidades reunidas para alimentar o espírito e o corpo.

O cururu comporta uma ideia de função que envolve toda a comunidade organizada na forma de mutirão. Algo semelhante é observado por Brandão (1981) na função para a Dança de São

⁵ Na primeira volta do cururu de primeiro de maio de 2011, Dito Carrara cantou contra Zé das Neves e Cido Garoto pelevava com Batistinha.

Gonçalo, “onde a participação da vizinhança nas tarefas de auxílio nunca é negada” (BRANDÃO, 1981, p. 92).

Do cururu como parceria

O cururu aqui retratado não está propriamente inserido na festa do Divino Espírito Santo, portanto não faz parte de um contexto devocional. Restrito à esfera de sociabilidade masculina em Porto Feliz ele não se descola da lógica comunitária vez que o pressuposto das rodas de cururu é a mobilização coletiva dos agentes sejam os cantadores, violeiros e apresentadores e também a plateia que constitui as rodas.⁶

É importante retomar a noção de parceria para dar conta da relação entre cururueiros (cantadores e violeiros) tanto na realização do baixão que precede o desenvolvimento dos versos do cantador, quanto na condução da poética do cururu como um todo. Não há cururu apenas com o cantador “a capela” bem como não pode haver cururu sem violeiro. A relação de reciprocidade está implícita no cururu e o fundamenta: há interação e mais do que isso há **parceria** entre cururueiros, seja no âmbito interno da *performance* (enquanto o cururu se realiza poética, gestual e musicalmente), seja durante o tempo que o antecede com a mobilização de pessoas, alimentos, equipamentos, contextos públicos e privados que são acionados durante os preparativos.

Se pensarmos a parceria simbólica realizada no cururu do ponto de vista material aproximamo-nos imensamente da noção de parceria e mesmo de **mutirão**, estabelecida por Antonio Candido (1982). A noção proposta n’Os Parceiros do Rio Bonito pode ser aplicada para compreendermos a parceria entre cururueiro e violeiro ao mesmo tempo em que permite o entendimento do cururu como uma forma específica de mutirão (CANDIDO, 1982; SANTOS, 2013). Justamente por isso é o tempo (e de memória) é categoria relevante no cururu e outra dimensão importante do dom. As formas de medição do tempo são elementos essenciais para demarcar os diferentes aspectos cosmológicos da vida caipira. Como instrumentos práticos, ajudam a lidar com a ambivalência que resulta da vivência em temporalidades diversas que ora implicam em trabalho ou no lazer ou em devoção ou em brincadeira.

A articulação entre passado e presente faz parte da lógica da dádiva, visto que os cururueiros hoje na ativa dão continuidade às vocações de cantadores “afamados”, mas já falecidos. Os realizadores sempre se referem ao cururu atual em relação (ou mesmo em comparação) ao que chamam de “cururu das antigas” sendo essa uma das formas de definição da prática do cururu como

⁶ Há aqui também auspiciosa aproximação entre mito e música. O primeiro como representação associada ao mundo natural e a segunda, à arte como cultura (LÉVI-STRAUSS, 2004). Tal qual o *trickster* no plano natureza, o cururueiro estabelece **parceria** com o violeiro. Os cantadores atuam como mediadores da palavra (e dos sons, no caso do violeiro) no plano da cultura.

forma de relembrar os cururueiros que antecederam a prática. Este legado pode ser aproximado àquilo que Brandão (1981) menciona para o entendimento da função na Dança de São Gonçalo: aquele que morre permanece “vivo e aceso na memória dos vivos” e assim quer ser lembrado (BRANDÃO, 1981, p. 92).

Esse atributo de memória além de ser um elemento importante do cururu, como celebração contínua de um tempo (e das pessoas) do passado, é legado aos cururueiros de então. Ao cantador de hoje é sua a responsabilidade de manter viva a presença (e a pertença) dos cantadores das antigas “no meio”. Não deixa de ser forma peculiar de exercício do dom no cururu, pois reconhecer a dívida (aos cantadores de antes) é reconhecer a dádiva para honrá-la (MAUSS, 2003).

A noção de parceria que envolve a lógica do dom no modo de vida caipira e no cururu paulista foi percebida por Antonio Candido (1982) e remete sempre ao contexto comunitário do mutirão mais vinculado a produção em nível de subsistência. Mas a noção de parceria no universo caipira pode ser ampliada e ocorre como trocas coletivas (pessoas, coisas e objetos consagrados) que se dão nos planos simbólico (no cururu como divertimento ou louvação) e material (alimentos oferecidos durante ou ao final das rodas). Pode-se dizer que os dons (o cantar poético e a música) são manifestos através de uma parceria entre cururueiros (cantadores e violeiros do presente e do passado) não apenas no sentido de agregar e reproduzir os valores e práticas do grupo como um todo, mas para os por em cheque na forma versada como guerra ritual, “pega” ou confronto poético aberto.

Segundo os cantadores e violeiros os dons previstos na lógica cururueira não são aprendidos. Embora haja instruções, dicas ou encaminhamentos no sentido da prática não há uma sistemática que dê conta da transmissão do cururu. Por isso é que o cururu não se ensina e nem se aprende. É um dom prescrito como unção celeste. A constatação dessas dicotomias e a capacidade de assumi-las conduz a outros apontamentos teóricos, considerando a derrisão como ato de agressividade vinculado a desordem social que beira à loucura⁷ e que ao mesmo tempo, aproxima homem e divindade. Trata-se do dom como unção, consentimento para atuar como mediador e agente entre céus e terra através de habilidade intelectual com as palavras e manual com os sons, no caso do violeiro.

A capacidade de harmonizar e confrontar, prescrita no fazer cururueiro, é forma ambivalente de produzir saberes que resultam em prestígio social reconhecido pela assistência. Aliás, retribuir é atribuição de quem assiste: dos que não tem o dom para fazer o cururu, mas durante os desafios não há passividade da assistência. Ela mesma se torna parte da peleja estimulando os cantadores e

⁷ O riso como sofrimento e sacrifício foi interpretado pelos gregos como de tipo sardônico. Remonta à Sardenha, “onde, segundo lendas, Talos, o homem de bronze, saltava no fogo abraçado a suas vítimas, que ‘tinham, ao morrer a boca estirada e contraída, daí o riso sardônico” (MINOIS, 2003, p. 28). A expressividade do riso sardônico sugere também a cólera, o desgosto: o riso de canto de boca; é o riso sarcástico. A agressividade desse riso é expressa pela contração dos músculos da boca que mostra os dentes e aproxima o homem da loucura.

violeiros por meio de intensos ruídos e sons que materializam o reconhecimento público e constituem a própria retribuição. A atribuição de prestígio aos cantadores se dá na forma de aplausos, palavras de ordem e ruídos.

O movimento aqui representado na forma de *performance* diante de uma assistência chega ao ápice com a derrisão coletiva. O riso é seguido pelo retorno à vida comum e à convivência com o ordenamento das coisas no mundo. E assim é que termina o cururu na sua forma desafio.

Disso resulta uma apurada percepção da passagem do tempo assumindo a condição de homens que precisam retornar à vida cotidiana após o riso e o prazer compartilhado por meio da festa ou reunião coletiva. Os calendários míticos e anuais ressaltam essa percepção da temporalidade terrestre em relação ao plano sagrado e ajudam a desconectar do mundo divino e daquilo que se sente e vive quando em contato com o sagrado.⁸ Daí a noção de esquecimento como prática eminentemente humana, garantidora da sobrevivência no mundo terrestre e no cotidiano.

É também Antonio Candido (1982) quem aponta a importância da percepção do tempo através do trabalho rural. “O ano agrícola é a grande e decisiva unidade de tempo, que define a orientação da vida do caipira, ao definir suas possibilidades e empecilhos econômicos, e ao marcar a direção do ano seguinte” (CANDIDO, 1982, p. 124).

Outra medida importante é a própria festa como tempo de retomada do mito litúrgico, tempo que precisa se destacar do ritmo produtivo, mas que nunca o abandona completamente. Isso porque toda celebração é prática produtiva, fruto do trabalho material e criativo do grupo que a realiza:

Para o caipira o ano começa em agosto, com o início das operações do preparo da terra; e termina em julho, com as últimas operações de colheita. [...] Marcando essa divisão especial do ano segundo o ritmo agrário, devemos lembrar a festa de São João, a 24 de junho, que o encerra; e a 16 de agosto a de São Roque, importante em toda essa região do Estado, que o inicia, carregada dos votos e esperanças relativas à labuta que se abre (CANDIDO, 1982, p. 124).

Este tempo interno da população caipira do Médio Tietê tem mais efetividade no contexto retratado por Antonio Candido já que atualmente a densidade da população é maior nas áreas urbanas e houve mudanças significativas nas características produtivas de subsistência desta população. Com os movimentos migratórios para a cidade, houve a intensificação das lavouras de cana-de-açúcar, laranja e eucalipto (SILVA, 2003, p. 41) na região, acompanhadas da incorporação de tecnologias agrícolas que aceleram a produtividade no campo alterando consideravelmente a

⁸ A constatação simbólica de que o poder dos deuses consiste no ato de rir está presente no Ocidente desde a Grécia. Neste sentido, o riso atua como instrumento que celebra a comunhão entre deuses e homens ou uma forma de estar “endeusado”. Não é fortuita a aproximação, sempre recorrente no Ocidente, entre a dimensão festiva e a esfera religiosa. Assim, se os homens são criações divinas cabe a eles servirem aos deuses atuando como imitadores das emoções divinas de modo a honrá-los: “o riso é a marca da vida divina” (MINOIS, 2003, p. 25).

percepção e realização do tempo agrícola e exigindo que novas adaptações sejam efetivadas no modo de vida caipira.

Ao mesmo tempo há o atributo de memória que pressupõe a retomada deste contato com o sagrado quando ocorre novo cururu. A constante realização das rodas caracteriza um tempo para a brincadeira, para o jogo e lazer implicando nas festas que comportam o riso coletivo.

O potencial para portar a ambivalência, marcante da concepção popular, é uma das importantes características que distingue as expressões populares das concepções estéticas burguesas. Se nos deixarmos guiar pelo esquema sugerido pela poética aristotélica presente nos desafios de cururu e mesmo nas cantigas satíricas do clero medieval da Europa ibérica, notaremos esse mesmo potencial. Ao menos no caso do cururu, essas referências ibéricas foram combinadas às práticas culturais de grupos ameríndios tupi de onde o cururu guarda elementos de gênese (CANDIDO, 1956).

Na Idade Média, o riso ritual é concepção de mundo onde a divindade está próxima do homem e isto também acontece, em algum grau, nas celebrações do catolicismo popular e no contexto da festa do Divino Espírito Santo onde o cururu está inserido. A festa é conduzida por uma irmandade que se organiza e mobiliza toda a coletividade para conduzir a celebração. A celebração é parte da paróquia da cidade, mas movida pelos devotos leigos e pela irmandade laica organizada que relativiza a intervenção dos sacerdotes de Igreja⁹ (BRANDÃO, 1981).

Do cururu como dom ou benção

Durante a segunda volta no cururu de primeiro de maio, Batista Neves ao se dirigir ao “Bigode de aço”¹⁰ toma as dores de seu irmão Zé das Neves:

Ditão vai surrar eu co'Zé
sua ideia onde é que tá?
quando o Carrara era novo
era bamba pra cantar
eu conheci Dito Carrara,
escutava'ele improvisar
hoje ele tá mais velho,

⁹ Como bem observou Carlos Rodrigues Brandão (1981), o sentido religioso “legítimo” é pretensamente dado pela Igreja e seus representantes oficiais, mas isto não coincide com a lógica de sentido devocional empreendida no catolicismo de cunho popular onde práticas como a Dança de São Gonçalo, de Santa Cruz e mesmo o Cururu contêm um sentido profundamente religioso para quem os realiza. No cururu devocional, os cantadores e violeiros apresentam a função com um caráter de unção (SANTOS, 2013). A “permissão do alto” autoriza os cururueiros a pautar assuntos e atuar como louvadores do Divino Espírito Santo em contextos sociais ampliados. Este atributo embora não seja uma função sacerdotal legitimada é função sacerdotal legítima no catolicismo popular, tal como seriam os padres no âmbito institucional. Assim o próprio sacerdócio é visto como benção.

¹⁰ Alcinha pela qual Dito Carrara é conhecido no ‘meio’.

cantador caracachá¹¹

O último cantador prescrito por sorteio é aquele que encerra a última volta do cururu e assim não tem mais nada a perder. Nessa condição está livre para falar o que quiser sem ter que calcular o que se voltará contra ele. O último a cantar ataca seus adversários sem temor porque nenhum cantador voltará a “respostiá”.

Todos os ataques feitos pelo último cantador na última volta têm que ser tolerados. Não há oportunidade para rebater ainda que noutra ocasião onde os mesmos cantadores estiverem reunidos, o cantador atacado pode se lembrar do evento passado e improvisar seus versos dando continuidade a esta contenda, retomando os temas da pauta anterior. No entanto, quem ria por último era Batistinha.

Batista começou a última volta desqualificando Dito Carrara, considerado um grande cantador na atualidade. Dito tem um estilo de cantar considerado sério quando comparado a cantadores como Manezinho e Cido Garoto, os dois de tom mais galhofeiro. Na primeira volta, Dito perguntou à Zé das Neves¹² se ele havia esquecido de como havia sido penosa a vida de seus antepassados, negros escravizados. Carrara disse também que o negro devia agradecer a Deus por ter uma vida boa atualmente e que diante das limitações de Zé das Neves como cantador iria surrá-lo, massacrando-o com bons versos.

Batista por sua vez, retomou o assunto anterior nesta volta porque, assim como aconteceu com o irmão, ele foi desafiado. Retrucou dizendo que Carrara não podia surrar seu irmão porque não era mais o “bamba” de outros tempos. Dito agora estava velho, cantador “caracachá”¹³ isto é, um cantador ruim “no pega”.

Como já demonstramos as narrativas dos envolvidos no processo – cantadores, violeiros, radialistas, divulgadores e apreciadores – informam que para fazer cururu é necessário possuir dom. Este atributo de virtude sagrada, de concessão de dádiva para desempenhar a prática está sempre vinculado ao universo sagrado e a devoção ao Divino Espírito Santo ainda que realizado em ambientes ou contextos considerados “profanos” como ocorre de modo geral.

No cururu, a noção de dom como categoria “nativa” fica mais evidente quando aproximada ao sentido de “mana” semelhante aos processos que envolvem os dons trocados no contexto *maori* (MAUSS, 2003). Sendo o cururu um dom poético-musical capaz de atribuir honra e prestígio a quem o produz, a obrigação de retribuir está implícita sob pena de perda do *mana* (MAUSS, 2003, p. 195) como fonte da própria autoridade (ou capacidade) para ser cururueiro.

¹¹ Batista Neves (2011), Porto Feliz. Cururu de improviso, carreira do A. Gravado em trabalho de campo.

¹² Zé das Neves faleceu a 18/06/2012.

¹³ Termo próprio do universo do cururu contextualizado e traduzido por Cido Garoto.

Há autoridade inscrita na noção de que “não existe professor de cururu”. Implicitamente, se não existe quem possa ensinar essa é prática que “não se aprende”, pois é dom com o qual o cantador/violeiro “nasce” e que vai emergindo e se desenvolvendo com a prática – muitas vezes iniciada na infância ou adolescência. O dom é aperfeiçoado na medida em que é praticado, mas muitas vezes esse discurso aciona elementos do plano biológico associando o cururu a uma vocação a ser desenvolvida, mas que foi transmitida por consangüinidade: legada dos avôs, tios, pais e por eles transmitida aos filhos, sobrinhos ou netos marcando-os com o legado masculino enquanto “matéria de transmissão e de prestação de contas” (MAUSS, 2003, p. 203).

Mas não se pode naturalizar a consanguinidade como forma exclusiva de transmissão do cururu porque o parentesco por afinidade é relação muito comum no meio caipira paulista (CANDIDO, 1982). O cururu pode ser realizado entre compadres, vizinhos, companheiros de trabalho ou parceiros de longa data, unidos por laços de amizade e recíproca social e não apenas por meio de relações pautadas por laços sanguíneos. Uma vez que “compadrio, apadrinhamento é forma contínua de continuar a compartilhar bens” (MAUSS, 2003, p. 195) tais relações consistem mesmo em troca de dons e estabelecem parcerias (CANDIDO, 1982).

No entanto esse atributo quase genético ou afim só é “dado” ao gênero masculino. E por alguma razão não passível de explicação no plano da realidade constitui dádiva como mistério divino ou evento explicado/justificado a partir de uma visão religiosa incontestável: o cururu é uma prática abençoada. “A catira é uma dança criada pelos homens, mas **abençoada** como o cururu e certos tipos de fandango porque com elas os homens imitam as danças que aprenderam com os santos e os deuses” (BRANDÃO, 1981, p. 149).

Essa ideia de bênção seria a mais adequada para explicar o cururu como dom (doação dos santos e deuses aos homens) que retribuem cantando e louvando, isto é, praticam o dom. Considerando que a maioria dos cururueiros denomina-se católico ou se identifica com tal liturgia, essa relevância do dom como legado pelo plano divino é refletido na produção artística individual do cantador – e garantidora de seu sucesso na carreira.¹⁴ O vínculo implícito com o plano celestial repercute no plano terrestre e interfere materialmente em sua vida sociocultural: abençoa.

Sendo então a prática expressão do próprio dom, a rima no cururu torna-se um dos elementos mais importantes de sua forma. Se em algum momento da improvisação o cantador errar a rima pode comprometer toda a estrofe que criou. Isso significa que a rima é a estrutura da poesia de

¹⁴ Carreira” aqui deve ser entendida muito mais no sentido de reprodução dos versos ritmados na “carreira” do sagrado, do Divino, de São João, do á, do Nosso Senhor, etc. (onde as terminações dos versos respectivamente terminam com “ado”, “ino”, “ão”, “a”, “or”) do que nos sentido profissional do termo. Os cururueiros geralmente não se vêem como profissionais do cururu – primeiro porque não são remunerados para isso, e quando são, acabam por usar o dinheiro para reproduzir a própria dinâmica das rodas, gastando com transporte, combustível, alimentação e produção de material de divulgação. A maioria deles diz que continua cantando “por gostar” denotando o vínculo da modalidade de canto popular a uma dimensão de lazer e sociabilidade.

circunstância. Ela difere por exemplo, da estrutura rítmica da poesia de cordel que apresenta outras peculiaridades. Por outro lado a lógica que rege estas duas formas poéticas já não vale para a poesia “erudita” ou literária, principalmente se lembrarmos que a rima no cururu é estabelecida a partir das carreiras¹⁵ e que cada cantador estabelece uma rítmica muito mais articulada à sonoridade da viola que acompanha ou abrilhanta seus versos do que propriamente à uma métrica formal letrada. A ambiguidade também perpassa a qualificação do violeiro e o distingue: o som da viola complementa e é complementado pelo som vocal.

A elaboração dos versos independentemente do estilo pessoal do cantador – embora este também seja fator importante a ser considerado – é muito mais pautada por questões fonéticas (terminações em **ado**, **ino**, **ão** e outras carreiras) do que em parâmetros gramaticais – mais presentes na poesia trovadoresca letrada. Assim, o som da viola complementa e é complementado pelo som vocal. Como já apontamos é muito comum que o cantador inicie a cantoria improvisada realizando um vocal sonoro em paralelo ao toque da viola marcado pelo violeiro.

Apontamentos finais

Assim como cantar cururu “não é pra qualquer um”¹⁶ – no cururu não existem cantores e sim cantadores, trovadores, cururueiros ou cantorinos.¹⁷ Isto implica na construção de uma linguagem própria do meio e também de habilidade específica para falar/cantar neste meio. O atributo de dom também se impõe para os violeiros porque, como já apontamos, não basta ser violeiro de música sertaneja. Deve haver habilidade para tocar a especificidade de ritmos do cururu.

É muito comum ouvir no meio depoimentos deste tipo: “Quem não tem o dom, não adianta ensinar” (Nhô Chico); “Cururu é dom, não tem escola, faculdade, não tem jeito de ensinar, não tem professor” (Gusto Belo); “Até os estudados não consegue fazer cururu. É um dom” (Jonata Neto) e demonstram que o cururu é uma forma de conhecimento diferente das formas de saber construídas de forma escolarizada, letrada ou erudita. Está pautada na oralidade, no sonoro, visual e gestual.

Herdeira de concepções pré-cristãs medievais e das cosmologias afro-ameríndias, a população caipira supera dicotomias existentes no modo de produzir e transmitir conhecimentos na sociedade

¹⁵ Segundo Julieta Andrade (1992) as carreiras mais utilizadas pelos cantadores são “Divino, Sagrado, São João, A, ABC, Santa Catarina, Deus Verdadeiro, Imperador ou Bom Senhor, São Vicente, Dia ou Claro do Dia (para a última rodada quando os cantadores se despedem da platéia), Cruz Pesada, Ano, São Bento, Santa Rosa, Santa Rita, São José, Santa Teresa, Virgem Pura, Senhor Deus, Bandeira, Santa Terezinha, Navio, São Benedito, Maisomeno (Mais ou menos), Nossa Senhora, Aparecida (Nossa Senhora Aparecida), Vai-e-vem” (ANDRADE, 1992, p. 45), além de Presiunido (Jesus preso e unido a cruz) ou Presumido.

¹⁶ Depoimentos orais para o documentário “Cantoria Caipira: o cururu do Médio Tietê (2007) dirigido por Aléxis Góis e Cláudio Coração.

¹⁷ O termo canturino, ou cantorino em outros tempos era indicativo de novato, iniciante no cururu. Atualmente essa distinção é menos usual e o termo exprime mesmo o sentido de “cantador de cururu”.

ocidental industrial. Para promover seu próprio entendimento do mundo a população caipira da zona cururueira se utiliza de:

[...] todos os sentidos para a captação simultânea das oralidades, simbologia e gestualística que envolvem a exteriorização da palavra. **Essas mensagens não são portanto assimiladas por uma única via principal estanque e exige a otimização de fluxo vitais para sua absorção, com mobilização mais intensa da personalidade total** (LEITE, 1992, p. 92; grifos nossos).

Ao cantador “mais bom” a plateia do cururu atribui prestígio e renova a noção de dom daquele que brinca com as palavras e que as combina para louvar, maldizer, defender-se, fazer rir ou agradecer. Cido Garoto fala com a experiência de quem já foi violeiro e hoje é cantador:

É então, tem um monte de coisa que influi e cê tem que tê muita matemática porque por incrível que pareça a música é uma matemática, é um ritmo. Cê tem que, além de ixpricá o que cê tá cantando, cê tem que falá cantano, rimando e acompanhando a matemática da viola, então é difícil. Tem músico que eu conheço, não vou citá nome, canta muito bem, sabe explicá, cantá, mais de tanto que ele se preocupa em cantá e ixpricá, isqueci do compasso da viola, perde a matemática, atravessa o som. Aí o violero fica louco: num sabe se corre, se pára (informação verbal).¹⁸

Quando perguntamos se no cururu é mais importante ter um bom cantador ou um bom violeiro para formar plateia, Cido Garoto arremata:

Um bom cururueiro porque **um bom cururueiro ele traz uma boa plateia**: se anuncia no jornal, tar dia, tar lugá vem fulano e sicrano: **se for os dois bom, enche de gente**. Se for dois cantadozinho meia boca, que fala aí ocê vai lá e tem 10, 12 pessoa. Eles vão atrás de quem canta bonito, faz verso bonito, responde, que agrada. É como se fosse um, uma dupla sertaneja, tem aquela que agrada, e tem aquela que num agrada, é assim mesma coisa (informação verbal).¹⁹

O relato de Cido Garoto informa certa preponderância do canto em relação ao som da viola, instrumento de acompanhamento no cururu. Por outro lado, a viola tem a supremacia enquanto instrumento musical da modalidade. Como acompanhamento da voz que canta produz um som musicado que nunca pode ser substituído por quaisquer outros instrumentos – embora aceite a presença deles para que eventualmente possam compor a melodia ou a marcação.

A presença da viola nos desafios e cantorias de improviso do cururu é insuperável. Cocho simbólico ou efetivo, cavidade que armazena os sons, a viola dá a sustentação sonora do cururu.

¹⁸ Cido Garoto em entrevista concedida em 18 de setembro de 2008.

¹⁹ Cido Garoto em entrevista concedida em 18 de setembro de 2008, grifos nossos.

Em síntese ser cururueiro ser é ungido para manipular a palavra na forma de canto numa parceria com o violeiro. Os dois dotados dessa autoridade têm autorização para burlar a ordem da própria vida, da vida alheia e mesmo da vida divina para estabelecer e praticar a ordem da festa. Têm consentimento para mediar as relações entre alto e baixo.

O cururu resulta portanto em linguagem artística singular e expressiva da visão de mundo caipira. Por meio da corporalidade e de atitudes referentes a este universo os realizadores do cururu no Médio Tietê passam a comportar sinais diacríticos (GOMES, 2010) marcantes de uma condição cultural diversa. No entanto, com a reprodução de práticas etnocêntricas e de estereótipos desqualificadores da condição caipira, as marcas que caracterizam diferenças culturais acabam por coincidir com desigualdades sociais e injustiças cognitivas.

Em estudos realizados em fins da década de 1970 e início dos anos 1980, o antropólogo argentino Néstor García Canclini (1983) verifica dois pontos de partida para o mapeamento analítico da cultura popular latino-americana. Tanto do ponto de vista da “criação espontânea” e memorial do povo, quanto em sua lógica de produção mercadológica marcante de uma situação de atraso, a “solução romântica” procurou isolar o criativo e o artesanal imaginando comunidades puras sem contato com o desenvolvimento capitalista “como se as culturas populares não fossem o resultado da absorção das ideologias dominantes e das contradições entre as próprias classes oprimidas” (CANCLINI, 1983, p.11) ao mesmo tempo em que foram incorporadas como “estratégia do mercado” onde se pode enxergar os produtos do povo, **mas não as pessoas** que os realizam.

Em paralelo à ideia romântica de autonomia das culturas populares ao capitalismo houve a concepção das práticas populares como pré-capitalistas. Daí ser o popular também associado à noção de “primitivo”. Este atributo de primitivo admite mais um paradoxo: detém o atraso como estigma a ser superado ao mesmo tempo em que pode ser um “novo rótulo pertencente a mercadorias capazes de ampliar as vendas a consumidores descontentes com a produção em série” (CANCLINI, 1983, p. 11).

Nesse sentido o Jeca Tatu,²⁰ por sua diferença, possui atitudes destoantes do ordenamento padrão vigente pretensamente civilizado. No entanto, transformado em piada através de discursos e representações estereotipantes é também visto como aquele que ao rir de sua própria condição reproduz o próprio ordenamento social a que contesta. Deste movimento resulta a forma compensatória de uma **vivência contraditória** de sua própria “diferença”.

Do ponto de vista das relações de poder forjadas num contexto etnocêntrico o cururu qualifica de forma singular o “modo de ser caipira” através de uma estética e linguagem peculiares. Os realizadores de cururu forjam uma cosmovisão específica e o fim último do cururueiro não passa pela contestação de valores hegemônicos, mas pela constituição de sua própria visão de mundo. Ao

²⁰ Personagem literário de Monteiro Lobato (1882-1948) criado para caracterizar o estereótipo do caipira paulista e que no cinema brasileiro foi personificado por Amácio Mazzaropi (1912-1981).

elaborar cognitivamente e artisticamente uma prática específica de seu grupo situa-se num contexto identitário próprio contestando valores outros – quer se compreendam pretensamente superiores ao modo caipira de vida - ou não.

Essas tensões, como numa via de mão dupla são partes de lutas culturais dispostas entre sociedades de ontem e de hoje. As repercussões no plano sociopolítico contemporâneo são importantes para iluminar relações de conflito e diálogo entre práticas como o cururu e outras práticas marginalizadas (ou não) no contexto social ampliado. E importam também para que percebamos como práticas marginalizadas constituem formas de enfrentamento cultural que nem sempre estão expostas como conflito aberto. Podem mesmo buscar conciliação de suas diferenças/desigualdades junto à práticas culturais que se pretendam hegemônicas na sociedade brasileira. Essas tensões externas estão presentes no plano interno das culturas populares.

Na prática, associar a métrica do cururu ao som da viola amplia ainda mais a capacidade de improviso do cantador nos versos ao mesmo tempo em que gera certa autonomia do violeiro. A **parceria** implica numa via de mão dupla feita de conquistas e concessões onde o cantador pode tanto se deixar guiar pela demanda sonora do violeiro quanto impor a ele versos aos quais a viola adapta seu ritmo. O cantador pode prolongar ou diminuir suas vocalizações em tempos diferentes daquele em que o violeiro impõe a dinâmica sonora. E o contrário também acontece com o violeiro desdobrando mais ou menos notas, diminuindo ou aumentando os intervalos dos repiques entre um verso e outro ou acelerando e diminuindo o ritmo e a intensidade dos toques.

Disso resulta uma experiência que é repetida inúmeras vezes, mas que por isso mesmo é sempre nova. O termo “tarimba” é usado para definir a prática no cururu denotando a importância da experiência desenvolvida e aprimorada durante a passagem do tempo do cantador/violeiro na função remetendo também a noção de combate ou de “guerra simbólica que o sentido da prática também possui.

A cada vez realizada imprime sonoridade e cantares específicos constituindo narrativas no/do tempo presente. Todos estes fatores problematizam a atuação do violeiro como coadjuvante no cururu. Ao mesmo tempo em que acompanha sua música se destaca da poesia versada e o que vale para o violeiro se dá também com o cantador. Um não existe sem o outro.

Um bom violeiro seria aquele que alcança certa autonomia sonora valorizando o toque da viola ao mesmo tempo em que dá brilho à poesia cantada pelo cururueiro. A viola tanto ornamenta o verso adaptando-se a ele quanto lhe confere um ritmo que é dela, impondo pausas, acelerações ou diminuições no ritmo do cantador que precisa ouvir com atenção matemática para entender e preservar sua dinâmica, pautando os intervalos de suas próprias rimas ou a continuidade dos versos que improvisa a partir do som do instrumento.

Deste ponto de vista, poderíamos sugerir que para além dos desafios improvisados que um cantador impõe ao outro, há também um desafio ou diálogo interno entre cantador e violeiro, pois tanto o conflito quanto a harmonia são elementos imprescindíveis ao conjunto formado no cururu: poesia improvisada em verso em parceria com a sonoridade da viola caipira. Essa interdependência pode ser vista também de fora: no cururu em torno ou contraposto às outras modalidades de culturas populares em luta no tempo e no espaço.

Assim, todas essas dinâmicas e mais precisamente as articulações entre canto, poesia, *performance* e música no cururu remetem ao seu caráter sagrado “desdobrando-se desde as instâncias mais abstratas até às práticas sociais” (LEITE, 1992, p. 88) e todo esse universo constitui e integra o modo de vida do caipira na zona cururueira paulista.

Ao reproduzir o cururu como marca de identidade, o grupo caipira que o realiza demarca também outras tensões identitárias, outras alteridades como o ser-branco em contraposição ao ser-negro, o ser-jovem ao ser-velho, ser-homem ao ser-mulher. Ao brincar com tais questões junto àqueles que o assistem, o cantador forja a possibilidade de superá-las, porque as minimiza e delas ri. E se por vezes reforça estereótipos o faz para os enfraquecer, para os burlar.

Disso resulta um potencial imenso para a superação destes mesmos estereótipos já que a vivência alegre do cururu é momento de festa que condensa as polaridades e conflitos sociais tão marcantes da vida ordinária. O extraordinário é o que o cururu possibilita. Trata-se de um repertório de conhecimentos rememorados e de diferenças realçadas através da música, da poesia, do teatro para compor uma outra totalidade: “uma síntese de elementos vitais que se encontram em interação dinâmica permanente” (LEITE, 1992, p. 87). A palavra que sai da boca de um cantador é a própria criação individual e do coletivo. É o fazer-se a si e ao outro. E daí se tem o mundo.

Cantando em louvor a um santo ou em gracejo direcionado ao colega de função, o prestígio é retribuição expressa também na forma de sons. O som provém de um palco, mas também da plateia cujas palmas, gritos, assobios, onomatopeias e frases de efeito soam como música apreciada pelos contendores no palco. É prestígio material e reconhecimento por saber bem usar o dom que foi atribuído por Deus, na forma do Espírito Santo.

Para cantadores e violeiros de cururu, o reconhecimento tem ruído intenso e independentemente do cururu, a viola é instrumento que fundamenta toda a tradição musical da zona cururueira e da cultura caipira do centro-sul do país. Seu som ecoa por todo o vale do Médio Tietê.

Bibliografia

- ANDRADE, Julieta Jesuína Alves de. *Cururu: espetáculo de teatro não-formal poético-musical e coreográfico*. Tese (doutorado). Escola de Comunicação e Artes. Universidade de São Paulo, 1992. 3 vol.
- ARISTÓTELES. Poética. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1996. 320 p.
- BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Brasília: UNB, 2008. 419 p.
- BALDUS, Herbert. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Ed. Nacional/Brasília: INL, 1979. 214 p.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. 404 p.
- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças de Velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 484 p.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Sacerdotes de Viola: rituais religiosos do catolicismo popular em Minas Gerais e São Paulo*. Petrópolis: Vozes, 1981. 274 p.
- CANCLINI, Nestor García. *As Culturas Populares no Capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1993. 149 p.
- CANDIDO, Antonio. Dialética da Malandragem (caracterização das Memórias de um Sargento de Milícias). In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n.8, p. 67-89, 1970. Disponível em <www.unioeste.br/prppg/.../DIALETICA_MALANDRAGEM.rtf>. Acesso em 13 de julho de 2011.
- _____. *Os Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. São Paulo: Duas cidades, 1982. 284 p.
- _____. Possíveis raízes indígenas de uma dança popular. *Rev. de Antropologia*, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 1-24, 1956.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 277 p.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva, 1978. 276 p.
- FONSECA, D. J. *Você conhece aquela? A piada, o riso e o racismo à brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2012. 141 p.
- GAROTO, Cido. *Cururu: retratos de uma tradição*. Sorocaba: Linc, 2003. 84 p.
- GOMES, Nilma Gomes. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2010. pp. 441-463.
- LEITE, Fabio. A Questão da Palavra em Sociedades Negro-Africanas. In: SANTOS, Juana Elbein dos. *Democracia e Diversidade Humana: desafio contemporâneo*. Salvador: Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil – SECNEB, 1992. pp. 85-95.
- LÉVI-STRAUSS. *O Cru e o Cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. 442 p.
- LOBATO, Monteiro. *Urupês*. São Paulo: Globo, 2009. 177 p.
- MAUSS. Marcel. O Ensaio sobre a Dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003. 538 p.
- MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: Unesp, 2003. 653 p.
- SANTOS, Elisângela de Jesus. *Nas Melodias da Toada: riso e performance no cururu paulista*. (dissertação). PPGS. Faculdade de Ciências e Letras da UNESP de Araraquara, 2008. 180 p.
- _____. *Entre Improvisos e Desafios: do cururu como cosmovisão de grupos caipiras no Médio Tietê, SP*. (doutorado). Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais. Faculdade de Ciências e Letras da UNESP de Araraquara, 2013. 335 p.
- SILVA, Maria Aparecida de Moraes. Das mãos à memória. In: MARTINS, J. S.; ECKERT, C.; NOVAES, S. C. (ORGS.). *O imaginário e o poético nas ciências sociais*. Bauru: Edusc, p. 295-315, 2005.
- SILVA, Rita de Cássia. *Entre o velho e o novo: a festa do Divino Espírito Santo de Anhembi, SP*. Dissertação de Mestrado. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC, 2003 [mimeo].

Referências videográficas

- Cantoria Caipira: o cururu do Médio Tietê*. Direção: Aléxis Góis e Cláudio Coração. Produção: Mangaba produções, 2007, 50 minutos.
- Tristeza do Jeca*. Direção: Amácio Mazzaropi. Produção PAM Filmes, 1961, 95 minutos.

Resumo: Este artigo parte da noção interna de dom como categoria específica ou "nativa" expressiva da visão de mundo de cururueiros do vale do Médio Tietê, estado de São Paulo, Brasil. A partir de etnografia realizada como parte de pesquisa de doutorado em Ciências Sociais, apresentamos o cururu na forma de desafio explícito entre duplas de cantadores acompanhados pela viola caipira re-significando a noção de parceria fundamentada por Antonio Candido enquanto marca identitária importante do grupo caipira e como forma de expressão cultural popular pautada na conquista de prestígio.

Palavras-chave: cururu em São Paulo. cultura caipira. dom.

Abstract: This article is part of the internal notion of gift as a specific category or "native" representative of the worldview of cururueiros Valley Middle Tietê, São Paulo, Brazil. From ethnography as part of doctoral research in Social Sciences, presented the cururu as explicit challenge between pairs of singers accompanied by viola redefines the notion of parceria founded by Antonio Candido as brand identity important and how the group caipira way of popular cultural expression guided in gaining prestige.

Keywords: cururu of São Paulo. caipira culture. dom.

Recebido em 13 de Dezembro de 2013
Aprovado em 15 de Dezembro de 2013



Mulher trabalhando a Kushma no tear Ashaninka
© Adriana Fernanda Busso

O IPHAN e a expansão da concepção de patrimônio cultural e reconhecimento da memória étnica

Sheiva Sorensen

Mestranda do PPGAS-UFSCar

Introdução

A temática dos patrimônios culturais vem ganhando espaço na discussão antropológica ao longo dos anos, fato evidenciado por importantes produções acadêmicas¹ sobre o tema, pela criação de vários grupos de pesquisa em universidades pelo país e pelo número de antropólogos inseridos profissionalmente na gestão ou elaboração de políticas públicas preservacionistas. Para além, se considerarmos os museus e o estudo da cultura material no campo do patrimônio, será possível identificar um conjunto de ações por parte dos antropólogos, como pesquisas realizadas em museus, curadorias, livros sobre coleções etnográficas, etc.

Campo em expansão, pois, para se pensar hoje em preservação do patrimônio é de suma importância considerar a amplitude do patrimônio cultural, que deve ser contemplado em todas as suas variantes: deve-se trabalhar todos os diversos suportes da memória, as edificações, os espaços e também os documentos, as imagens, as palavras, as formas de expressão e os modos de fazer (Castriota, 2009). Nesse sentido, a questão do patrimônio deixa de ser exclusividade de alguns profissionais que tradicionalmente se ocuparam do assunto, como arquitetos, museólogos e historiadores.

No que tange aos órgãos preservacionistas, sendo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) o maior representante, é possível identificar em alguns momentos a presença de antropólogos, dentre os quais cabe destacar Gilberto Velho, que atuou como conselheiro

¹ Dentre os antropólogos que atualmente trabalham com a temática destacam-se: José Reginaldo dos Santos Gonçalves, Regina Abreu, Guilherme Magnani, Antonio Augusto Arantes.

do instituto durante a década de 80, e Roque de Barros Laraia, que atualmente atua também no conselho do instituto (Filho; Abreu, 2007). Outro nome que merece destaque nesse sentido é o do professor Antônio Augusto Arantes Neto, primeiro antropólogo a presidir o instituto, que mesmo com apenas dois anos de gestão² empenhou-se em valorizar a vertente imaterial do patrimônio brasileiro.

Cabe considerar que muitas das manifestações culturais, reconhecidas contemporaneamente pelo IPHAN como patrimônio cultural imaterial, como os modos de viver, os saberes e as formas de expressão populares ou regionais, já haviam sido alvo de estudos etnográficos.

Nesse sentido, a análise antropológica nesta área é de extrema importância, pois possibilita uma discussão que ultrapassa os limites técnicos - os quais dizem respeito às especificidades arquitetônicas dos bens - para adentrar numa reflexão acerca da relevância destes tombamentos para a manutenção da memória das comunidades que se identificam culturalmente com estes. Em outras palavras, a inserção da antropologia neste debate propicia a ampliação do conceito de patrimônio, para além da “pedra e cal”.

Apesar da atual produção acadêmica a respeito do tema, não exageramos ao afirmar que o entendimento das formas de vida social e cultural implica na consideração de objetos materiais. Estes, na verdade, sempre estiveram presentes na história da antropologia e particularmente na literatura etnográfica. Alguns se tornaram célebres: os *churinga* nos ritos australianos (Durkheim); os colares e braceletes do circuito do *Kula* trobriandês (Malinowski); as máscaras *dogon* (Griaule). Mas ao longo da história da disciplina nem sempre os antropólogos estiveram voltados para o estudo dos objetos materiais enquanto tema específico de descrição e análise (Gonçalves, 2007).

Ainda sobre a pesquisa antropológica, tendo o patrimônio como objeto, Magnani (1986) afirma que esta pode contribuir juntamente com a arquitetura e a história na elaboração de instrumentos de definição e proteção do patrimônio. Com relação aos conjuntos edificados, significativos enquanto espaço produzido e agenciado pelo homem em seu contexto de trabalho, lazer, vida cotidiana, devoção, etc., a antropologia poderia identificar a rede de relações sociais daqueles que vivenciam este espaço e suas representações, valores e formas de uso a ele vinculados, procurando articular a rede viva e dinâmica das relações sociais e simbólicas com outra, a dos suportes físicos, as quais sem a primeira não passariam de um conjunto de objetos desprovidos de significação.

O fato é que, somente ao identificar estas redes de relações sociais e simbólicas que perpassam o espaço físico a ser preservado é que o conceito de patrimônio cultural pode ser ampliado para além da “monumentalização” de um determinado edifício ou bem, a fim de que um

² O antropólogo esteve à frente do IPHAN, de 2004 a 2006, tendo implementado o Departamento de Patrimônio Imaterial e o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial deste órgão.

número maior de pessoas possa ter elementos de sua cultura reconhecidos nacionalmente, o que evidentemente possui grande significado simbólico e político.

Partindo do pressuposto de que o reconhecimento dos patrimônios culturais a nível nacional configura-se como um campo de disputas políticas e simbólicas, uma vez que, em muitos casos carregam consigo a representatividade de uma parcela específica da população, o presente artigo tem como objetivo realizar um estudo acerca da expansão da concepção de patrimônio cultural no país, empreendendo um recorte analítico que privilegia a reconstituição histórica do IPHAN e de algumas de suas práticas e políticas preservacionistas.

Cabe considerar a quantidade enorme de bens e manifestações culturais de grupos sociais considerados formadores da sociedade brasileira, que até pouco tempo atrás não eram contemplados com o tombamento. Isto significa dizer que não existiam instrumentos legais que os constituísse como patrimônio nacional. A explicação para tal concentra-se no fato destes bens não representarem valor excepcional perante os olhos das instituições, ou por se tratar de manifestações de caráter processual, a que não se aplicaria qualquer forma de proteção que tenha por objetivo fixar determinada feição física do bem (Fonseca, 2009).

No entanto as políticas de preservação, bem como a própria concepção de patrimônio cultural, se modificam com o passar dos anos. No intuito de apreendermos estas mudanças, foram escolhidos dois momentos específicos para análise, ambos tomados como representantes do lento processo de reconhecimento da cultura material e imaterial de outros grupos, que não o hegemônico na sociedade brasileira.

O primeiro momento nos remete ao tombamento do terreiro de candomblé *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (conhecido como Casa Branca do Engenho Velho), localizado na cidade de Salvador- BA, em 1986. O reconhecimento do terreiro enquanto patrimônio cultural nacional pelo IPHAN, certamente representou um avanço na concepção patrimonial vigente até o momento, uma vez que pela primeira vez, um bem ligado à religiosidade afro-brasileira estava sendo reconhecido a nível nacional.

O segundo momento se refere ao Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, instituído através do Decreto-Lei Nº 3.551-2000 de 4 de agosto de 2000, que inovou ao propor a identificação sistemática e abrangente dos “bens culturais de natureza imaterial”, além da inserção de quatro novos livros de registro de patrimônio pelo IPHAN, a fim de proteger e preservar estes bens.

A concepção tradicional de patrimônio cultural: criação e histórico do IPHAN

Originalmente, o termo patrimônio liga-se à ideia de herança paterna, característica de transmissão da carga hereditária de um grupo social a suas gerações futuras. Assim, entendia-se como patrimônio de um particular, seu complexo de bens que possuíam algum valor econômico

transmissível. No entanto, ao longo da história, a concepção de patrimônio adquiriu novos significados, sobretudo no que se refere ao significado histórico.

A ideia de patrimônio cultural passa a ser incorporada junto ao nascimento de um sentimento de nacionalismo capaz de legitimar a formação dos Estados, de modo a fazer com que as pessoas se sentissem unidas por um ideal comum: pertencer a uma nação. Nesse sentido, será no âmbito da modernidade, sobretudo na Europa que se estabelece a necessidade de reavaliação do passado por meio dos monumentos. No Brasil, a noção de patrimônio cultural, bem como de sua preservação, nasce de intelectuais progressistas que, na década de 1920, já se mostravam preocupados com a salvação dos vestígios do passado da nação, e com a proteção de monumentos e objetos de valor histórico e artístico. A preocupação central destes intelectuais era com o abandono de cidades históricas como Ouro Preto. A preservação do rico acervo representado pela arquitetura colonial era vista como imprescindível no processo de construção da identidade brasileira (Cagriota, 2009).

Diante desta preocupação, não estranhamos em constatar que a primeira ação de preservação do patrimônio cultural do país foi a consagração da cidade de Ouro Preto como Monumento Nacional, no ano de 1933, através do Decreto 22.928, iniciativa que na realidade não passou de um gesto simbólico, uma vez que o decreto não continha nenhum meio legal destinado à preservação. Neste contexto, fazia-se necessária a criação de um órgão cujo objetivo específico deveria ser a preservação do patrimônio histórico e cultural brasileiro.

O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), inicialmente denominado SPHan, foi criado em 1937, por iniciativa do então ministro da Educação Gustavo Capanema. Na elaboração do anteprojeto de criação do órgão e da lei federal preservacionista, o ministro contou com a ajuda de Mário de Andrade, que nesta época ocupava o cargo de diretor do Departamento de Cultura da cidade de São Paulo.

O Anteprojeto criado por Mário de Andrade serviria de base para a elaboração de um Decreto-lei, que se materializou no Dec-lei nº 25 de 30 de novembro de 1937 o qual ganhou força legal com a assinatura do então presidente Getúlio Vargas, um grande incentivador do projeto (Oliveira, 2008).

Na prática, o projeto de Mário de Andrade foi substituído por uma versão que priorizava o tombamento e a valorização do patrimônio material, em especial o arquitetônico. Em análise comparativa entre o anteprojeto e o Decreto-lei 25, é possível identificar o reducionismo que o segundo sofreu em detrimento da proposta *marioandradiana*. Segundo Mário Chagas, o "anteprojeto do pai de Macunaíma passou por acomodações, ajustes, cortes e redefinições" (Chagas, 2009, p.102).

Dentre estes ajustes e cortes é fundamental destacar que o que hoje entendemos como patrimônio imaterial ou intangível, já estava presente no anteprojeto do intelectual modernista. Para além, Mario de Andrade procurava incluir como patrimônio nacional o que se entendia como as diversas formas de expressão da cultura brasileira, desde a erudita até a popular. Tal afirmativa se

torna perceptível aos olhos, quando analisamos o detalhamento das categorias “arte arqueológica” e “arte ameríndia”, pois como consta no anteprojeto:

Incluem-se nestas duas categorias todas as manifestações que, de alguma forma, interessem à Arqueologia em geral e particularmente à arqueologia e etnografia ameríndias. Essas manifestações se especificam em:

- a) objetos: fetiches; instrumentos de caça, de pesca, de agricultura; objetos de uso doméstico; veículos, indumentária, etc.;
- b) monumentos: jazidas funerárias, agenciamento de pedras, sambaquis, litógrafos de qualquer espécie de gravação, etc.;
- c) paisagens: determinados lugares da natureza, cuja expansão hidrográfica ou qualquer outra foi determinada definitivamente pela indústria humana dos Brasis, como cidades, lacustres, canais, aldeamentos, caminhos, grutas trabalhadas, etc.;
- d) folclore ameríndio: vocabulários, cantos, lendas, magias, medicina, culinária ameríndias, etc. (Andrade, 1980, p.57 *apud* Chagas, 2009, p.104).

Mário de Andrade não só teorizou a respeito dos bens culturais intangíveis. Na prática, o intelectual modernista foi um pioneiro do registro³ dos aspectos imateriais do patrimônio cultural, pois documentou sistematicamente manifestações culturais ao longo de sua vida, material que resultou em grandes coleções de fotografias, gravações e filmes de suas viagens ao Nordeste (Sant’anna, 2009).

No entanto, a concepção de tombamento e de patrimônio cultural nacional, adotada pelo decreto se demonstrou muito mais restrita que a proposta por Mário de Andrade. Pois, no entendimento do pai de *Macunaíma*, já era recomendável o reconhecimento do patrimônio imaterial (Chagas, 2009).

Diante da legislação efetivamente adotada, a primeira fase de políticas para o patrimônio protegia basicamente edificações e alguns outros bens individuais que possuíam características imobilistas, tendo como foco o tombamento e a limitação da mudança.

Para o registro dos tombamentos, foram criados inicialmente quatro livros de tomo, sendo estes: Livro do Tombo Arqueológico Etnográfico e Paisagístico, destinado ao registro de bens pertencentes às categorias de arte arqueológica, etnográfica, ameríndia e popular; Livro do Tombo Histórico, destinado ao registro de bens de interesse histórico e as obras de arte histórica; Livro do Tombo das Belas Artes, destinado ao registro de arte erudita, nacional ou estrangeira e Livro do Tombo das Artes Aplicadas, destinado ao registro de obras que se incluam na categoria das artes aplicadas, nacionais ou estrangeiras.

³ O registro cultural empreendido por Mario de Andrade foi fruto da chamada “Missão de Pesquisas Folclóricas”, expedição enviada às regiões Norte e Nordeste com o objetivo de registrar manifestações culturais e aspectos de um Brasil ainda pouco conhecido. A expedição suscitou várias reflexões no intelectual, dentre elas destaca-se as crônicas diárias da série “O Turista Aprendiz”, publicadas no Diário Nacional entre dezembro de 1928 e março de 1929.

A direção do SPHAN coube a Rodrigo Melo Franco de Andrade, advogado, jornalista e escritor, que atuou como diretor de 1937 até 1967, exatos 30 anos que ficaram conhecidos como a fase heróica do instituto. Ao lado de Rodrigo, atuaram vários intelectuais modernistas, como o arquiteto Lúcio Costa, o poeta Carlos Drummond e o arqueólogo Paulo Duarte que, com a colaboração de outros, buscavam a “modernização” da cultura brasileira.

Coube, nesse primeiro momento, a preservação de alguns edifícios civis e religiosos (leia-se igrejas católicas) considerados nacionalmente relevantes e que se encontravam bastante deteriorados. Os tombamentos e proteções ao patrimônio realizados nesta fase não valorizavam a diversidade cultural brasileira, sendo concedidos em esmagadora maioria a edifícios e bens relacionados com a cultura luso-brasileira. Em outras palavras, não se valorizavam bens culturais representativos da cultura indígena ou africana no Brasil.

Os bens escolhidos para representarem o passado em forma de patrimônio, vão ter que se enquadrar nessa ótica. Um passado calcado em heróis e fatos referentes a uma só raça formadora de nossa cultura. Uma prática que vai privilegiar as construções religiosas, militares, as residências senhoriais e os palácios ostentatórios de um poder centralizado e oligárquico, assim estava definido o conceito de patrimônio que iria nortear os trabalhos do instituto até início da década de 1970 (Oliveira, 2008. p.26).

No contexto apresentado, faltava ao instituto expandir sua concepção de patrimônio cultural, a fim de valorizar as expressões culturais de outros segmentos da população, que de certa maneira foram suprimidas na transformação do anteprojeto de Mario de Andrade no Decreto Lei de criação do SPHAN.

CNRC e o começo da expansão

O ano de 1975 foi significativo no que diz respeito ao processo de expansão da concepção de patrimônio cultural no Brasil. Nesse ano, surge o CNRC (Centro Nacional de Referência Cultural), iniciando suas atividades em decorrência do contrato firmado entre o Ministério da Indústria e do Comércio e o Distrito Federal, tendo como idealizadores, o designer Aloísio Magalhães, Serevo Gomes, então ministro da Indústria e do Comércio, e o Secretário de Cultura do Distrito Federal Vladimir Murtinho. O CNRC pretendia apreender, através de estudos a dinâmica dos processos culturais brasileiros, buscando a valorização da cultura local e popular. Nesse sentido, o principal objetivo do Centro era a descrição e análise da real dinâmica cultural brasileira.

Cabe considerar, que o que motiva o Centro em seus estudos, principalmente seu diretor Aloísio Magalhães, era a velocidade da industrialização brasileira na década de 70. Essa industrialização se espalhava pelo país, e era um dos exemplos de que o “achatamento” do mundo e

da cultura também atingira o Brasil. “Achatamento”, como uma espécie monotonia, achatamento de valores causado pelo próprio processo de industrialização muito acelerado e sofisticado (Magalhães, 1997).

Magalhães acreditava que esse processo levaria as culturas locais a perderem suas características, sendo sua grande preocupação, “a perda da sua identidade cultural, isto é, a progressiva redução dos valores que lhes são próprios, de peculiaridades que lhes diferenciam” (Magalhães, 1997, p.54).

É interessante considerar, que apesar da preocupação de Aloísio com o “achatamento” do mundo, suas ações no CNRC não tinham um viés nostálgico, ligando-se a uma visão atual de desenvolvimento, que considerava os bens culturais como possíveis instrumentos para um desenvolvimento harmonioso (Castriota, 2009).

Nesse sentido, os estudos e ações desse centro incluem a indexação e a microfilmagem do acervo do Museu do Índio (úteis no processo de demarcação de suas terras). Eles culminaram em um capítulo destinado aos povos indígenas na Constituição brasileira. Além disso, contribuíram para a valorização do patrimônio cultural negro no país.

A política que vinha sendo concebida no âmbito do prestigiado centro ganhou impulso quando seu coordenador, Aloísio Magalhães, tomou posse como diretor do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 1979, fato que possibilitou uma fusão entre CNRC e IPHAN.

As atividades do CNRC vieram contemplar as ações do IPHAN, alargando e aprofundando seu envolvimento com os bens culturais. Outro avanço nesse sentido, foi a criação, em 1979, da Secretária do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e da Fundação Nacional Pró Memória, incumbida de proporcionar os meios e recursos para auxiliar a primeira. Inicia-se o que comumente é identificado na literatura sobre patrimônios culturais como a chamada fase moderna do IPHAN.

Patrimônio cultural, sociedade e redemocratização

Na esteira das mudanças fomentadas pelo CNRC, o final da década de 70 e principalmente os anos 80, foram palco de várias conquistas e de uma decisiva expansão da concepção de patrimônio cultural no Brasil.

Segundo Antonio Arantes,

Estimulada pelo processo da então chamada abertura política que culminou nas eleições presidenciais de 1985 e na reforma constitucional de 1988, a agenda de preservação da década de 1980, incluiu um leque de questões mais amplo do que poderiam imaginar os fundadores do SPHAN (Arantes, 1997, p.283).

Nesse sentido, é possível afirmar que o processo de redemocratização no Brasil também significou a democratização das práticas preservacionistas, uma vez que, outros grupos (negros, indígenas, comunidades regionais), passam a ter sua cultura incorporada pelo discurso da preservação.

As mudanças começaram a surgir, na medida em que a opinião pública se interessava pela questão da preservação. Surgem tendências preservacionistas influentes, em especial aquelas apoiadas por pessoas do meio acadêmico que, somadas com certos movimentos sociais, ganharam apoio de alguns grupos e partidos de centro e esquerda, cujas agendas incluíam políticas de preservação cultural e ambiental (ARANTES, 1997).

Dentre os movimentos organizados neste momento, destaca-se o movimento negro, cujos militantes buscavam o direito de serem vistos como sujeitos com direito a memória, produtores de cultura e co-autores da história nacional.

O ano de 1980 é um exemplo dessa forte organização. Neste ano, militantes do movimento negro de todo o país, promoveram uma histórica reunião em União dos Palmares, Alagoas, dando origem ao Memorial Zumbi, que tinha como objetivo primordial, recuperar a história do Quilombo dos Palmares e transformá-la em marco de luta da Comunidade Negra Brasileira. A organização do movimento negro nesse contexto possibilitou o tombamento da Serra da Barriga, local que abrigava a sede do Quilombo. O tombamento foi anunciado em 1985 e homologado em 19 de fevereiro de 1986, mesmo ano em que ocorre a homologação do tombamento do terreiro da Casa Branca, fato extremamente sintomático no que diz respeito ao alargamento da concepção de patrimônio cultural, uma vez que o IPHAN estava reconhecendo toda a carga cultural daquele espaço da resistência negra.

Desde 1980 a peregrinação cívica a Palmares se repete todos os anos, ajudando a consolidar a proposta de comemoração do Dia Nacional da Consciência Negra no dia 20 de novembro.

Ainda na busca pela valorização da cultura afro-brasileira, surge na Bahia, no ano de 1982, um projeto coordenado pelo antropólogo Ordep Serra e pelo arquiteto Orlando Ribeiro de Oliveira, visando o Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros, o MANNBA.⁴ O objetivo do projeto era trazer a tona todo o valor histórico e cultural destes templos e áreas sagradas, há muito tempo relegados ao esquecimento, em virtude dos preconceitos existentes em torno da religiosidade afro-brasileira. Um dos objetos de estudo do MANNBA foi o terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, localizado na cidade de Salvador. Surge a partir deste estudo, todo um processo de disputas políticas e simbólicas para a valorização e preservação deste antigo terreiro, enquanto depositário da cultura e da identidade afro-brasileira (Serra, 2005).

⁴ Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia – MANNBA, criado em 1982, através de convênio entre a Fundação Nacional Pró-Memória, a Prefeitura Municipal do Salvador e a Fundação Cultural do Estado da Bahia com a finalidade de preservar o patrimônio monumental das áreas sagradas das religiões de matriz africana existentes na capital baiana.

Parte da luta por direitos de vários segmentos da sociedade brasileira foram materializados na promulgação da nova Constituição, no ano de 1988. O texto constitucional é sem dúvida um avanço, pois representou dentre outras conquistas, o reconhecimento público de manifestações típicas da cultura popular, indígena e regional como parte integrante do patrimônio cultural brasileiro, “expressas nas formas de expressão e nos modos de criar, fazer e viver” (Brasil, 2003, Art.216).

Tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká: expandindo a concepção de Patrimônio Cultural

O terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, chamado em iorubá (língua ritual de seu culto) *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, localizado na cidade de Salvador, é considerado o mais antigo terreiro de Candomblé ainda em atividade no Brasil. Segundo o antropólogo Ordep Serra (2008), sua fundação ocorreu atrás da conhecida Igreja da Barroquinha, com data de origem praticamente impossível de precisar. No entanto, os documentos existentes remontam à década de 1830, ou mesmo a inícios do século XIX.

Localizado inicialmente na Barroquinha e depois transferido para o bairro Engenho Velho da Federação.⁵ Sua fundação é atribuída a três mulheres negras, sendo extremamente significativa no que se refere à organização do culto de origem africana, contribuindo de maneira decisiva para a (re)atualização da cultura negra nesta região, principalmente nos tempos de repressão.

Sobre a importância dos cultos religiosos, a autora Maria Salete Joaquim caracteriza o candomblé como “um dos principais focos de resistência do negro na sociedade brasileira. Constituiu um espaço de preservação das tradições e afirmação da sua identidade (...)” (Joaquim, 2001, p. 35). Para além, o espaço social sagrado do terreiro de candomblé, possibilita a encarnação da memória coletiva africana, onde as origens são recorrentemente lembradas e atualizadas através do ritual religioso (Ortiz, 2006).

Desde seus primórdios, a comunidade da Casa Branca segue o rito Nagô, identificando-se como nação Ketu, um componente étnico, devido ao local de origem dos primeiros e principais fundadores do culto. A influência do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* é tão grande que este é considerado como a matriz da religiosidade africana na Bahia, uma vez que, dele descendem, por exemplo, os famosos templos do *Gantois* e do *Axé Opô Afonjá*.

Para além de sua importância religiosa, o terreiro também é extremamente significativo para a cultura afro-brasileira por ter sido o primeiro templo religioso não católico reconhecido nacionalmente como Patrimônio Cultural através de seu tombamento em 1986 pelo IPHAN. Cabe destacar que o seu reconhecimento, como peça significativa para a história e a cultura negra no Brasil,

⁵ O bairro do Engenho Velho da Federação recentemente foi reconhecido como comunidade de resistência negra na cidade.

não foi algo fácil. Podemos afirmar que o tombamento do terreiro só foi possível devido ao esforço de uma série de intelectuais, líderes do movimento negro, antropólogos e artistas engajados nessa empreitada. Não podemos esquecer que o contexto de redemocratização foi extremamente significativo no que diz respeito aos questionamentos da sociedade civil acerca de seus direitos, questionamentos estes que não se restringiram às condições sociais, incluindo a luta pelo reconhecimento e respeito pelas especificidades culturais. Nesse sentido, a questão dos patrimônios culturais tornou-se pauta importante.

No processo de reconhecimento histórico do terreiro, destaca-se o trabalho do projeto MANNBA, que a partir de 1981 passou a realizar pesquisas com o intuito de mapear e estudar os terreiros ali existentes. A partir deste estudo, os coordenadores deste projeto perceberam a situação complicada em que o terreiro da Casa Branca se encontrava.

A Casa passava por uma série de dificuldades, uma vez que o terreno onde o mesmo se encontrava era propriedade particular de uma família influente na cidade de Salvador. O que agravava a situação do “povo santo” é que o proprietário da terra, além de cobrar o arrendamento dos tradicionais ocupantes da roça, ainda vendia ou arrendava partes do terreno a desconhecidos (Serra, 2005).

Nas palavras de Orped Serra, antropólogo responsável pelo projeto MANNBA:

Em 1981, já era claro que os planos do proprietário implicavam em irremediável mutilação do terreiro: envolviam a implantação de edifícios multirresidenciais na área. Teve início, então, uma decisiva luta de resistência, liderada pelos próceres da Casa Branca, com apoio da equipe do Projeto MANNBA (Serra, 2005, p. 176).

Sem saber ao certo a quem recorrer a comunidade já permanecia há anos nesta situação, com total descaso da prefeitura e dos órgãos preservacionistas até então. No entanto, o valor cultural e histórico da Casa era algo incontestável. Nesse sentido, contando com o apoio do Projeto MANNBA, a comunidade buscou seu reconhecimento junto às autoridades municipais. Estratégia vitoriosa, pois através do Decreto Municipal nº 6.634 de 04 de agosto de 1982, a Prefeitura Municipal de Salvador declarou o espaço onde se localizava o candomblé da Casa Branca, composto pelo conjunto de edificações, árvores e paisagem, como tombado para a preservação de sua memória histórica e cultural.

Salvador até então, não contava com políticas próprias de preservação cultural, fato que levou o município a enquadrar o Decreto Municipal nº 6.634 como uma legislação de proteção ambiental. Diante do quadro legislativo soteropolitano do período, é possível considerar que o tombamento municipal do Terreiro da Casa Branca, inaugurou uma política de preservação histórica e cultural local.

A ação municipal abriu precedentes para que, no ano de 1983, a Sociedade Beneficente e Recreativa do Engenho Velho,⁶ após uma série de estudos realizados pela equipe do MANNBA, entrasse com um pedido de tombamento do conjunto monumental do Terreiro junto ao IPHAN. A iniciativa da Sociedade era inédita e, mediante a política de preservação adotada pelo instituto até o momento, o pedido era também bastante ousado.

A possibilidade de ter a tradição afro-brasileira como patrimônio cultural reconhecido pelo estado nacional mobilizou amplos segmentos da sociedade civil, dentre os quais se destacam as lideranças do “povo-de-santo”, ativistas do movimento negro, ONGs, intelectuais e artistas, todos reivindicando a preservação do templo matriz.

Segundo Serra (2005), o presidente do IPHAN na época, Marcus Vinicius Vilaça, demonstrou empenho para que o tombamento se realizasse. Ainda assim, as dificuldades não foram poucas e uma série de argumentos contrários ao tombamento foi elencada por alguns conselheiros do IPHAN.

Muitos dos conselheiros consideravam equivocada tomar um pedaço de terra desprovido de construções que justificassem, por sua monumentalidade ou valor artístico, tal iniciativa. Para além do tombamento, em menor ou maior escala, o que estava em jogo era a simbologia associada ao Estado em suas relações com a sociedade civil (Velho 2006).

Como relator do processo de tombamento, foi escolhido o antropólogo Gilberto Velho que, na época, era membro do conselho do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Em sua posição de conselheiro o autor afirma:

Valorizei a importância da contribuição das tradições afro-brasileiras para o Brasil como um todo. Chamei a atenção, particularmente, para a dimensão das crenças religiosas dessas tradições que, inclusive, extrapolavam as suas fronteiras formais. Defini cultura como um fenômeno abrangente que inclui todas as manifestações materiais e imateriais, expressas em crenças, valores, visões de mundo existentes em uma sociedade. Afirmar “que no momento em que existe uma preocupação em reconhecer a importância das manifestações culturais das camadas populares, há que se reconhecer o candomblé como um sistema religioso fundamental à constituição da identidade de significativas parcelas da sociedade brasileira (Velho, 2006, p.6).

Em 1984, após uma série de discussões e pressões da sociedade civil, o parecer oficial do IPHAN foi favorável ao tombamento do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Para além, o prefeito do município de Salvador assumiu o compromisso de desapropriar o terreno do famoso Ilê Axé e doá-lo à Sociedade São Jorge do Engenho Velho. Em decorrência do parecer positivo, o terreiro foi inscrito como Patrimônio Cultural Nacional no dia 14 de agosto de 1986, no Livro do Tombo

⁶ A Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho que representa o candomblé da Casa Branca, foi fundada a 25 de julho de 1943, registrada no Cartório Especial de Títulos e Documentos em 2 de maio de 1945 sob nº 15.599, declarada de utilidade pública pela Lei Municipal 759 de 31 de dezembro de 1956, e é regida por Estatuto e tem personalidade jurídica.

Histórico e no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. O tombamento inclui uma área de 6800 m² com as edificações, as árvores e principais objetos sagrados, como consta no Arquivo Noronha Santos-IPHAN.

A vitória da comunidade da Casa Branca representou muito mais do que melhores condições para a manutenção de sua tradição. Representou a inserção de um patrimônio religioso de matriz africana no rol dos patrimônios nacionais, significou o reconhecimento institucional dessa e o direito à preservação da memória étnica da população afro-brasileira. Nesse sentido, o fato acima descrito corresponde à materialização do que estamos chamando de expansão da concepção de patrimônio histórico pelo IPHAN.

O Intangível

A questão do patrimônio cultural imaterial começa a ser discutida de maneira efetiva no ano de 1972, quando após a aprovação da Convenção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural da UNESCO, países do Terceiro Mundo reivindicaram a realização de estudos, para a proposição de instrumentos de proteção às manifestações culturais. Em 1989, por meio da Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, surgem os primeiros frutos desse debate. O documento aprovado pela UNESCO recomendava aos países membros, a salvaguarda, a conservação, a difusão e a proteção da cultura popular e tradicional por meio de registros, inventários, suporte econômico, introdução de seu conhecimento no sistema educativo e proteção à propriedade intelectual dos grupos detentores de conhecimentos tradicionais (Sant'anna, 2009).

No que se refere ao Brasil, no contexto do processo de redemocratização, a Constituição de 1988 inova ao definir o patrimônio cultural brasileiro sob uma ótica muito mais ampla e democrática, como podemos observar na citação abaixo:

Art. 216- Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I- as formas de expressão

II- os modos de criar fazer e viver

III- as criações científicas, artísticas e tecnológicas

IV- as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais

V- os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (Brasil, 2003).

A Carta Constitucional, ao considerar como patrimônio cultural os bens de natureza imaterial, retoma a concepção de patrimônio colocada por Mário de Andrade no anteprojeto de criação do

SPHAN. No entanto, apesar do reconhecimento institucional que o patrimônio intangível conquistou, na prática, ainda faltavam políticas preservacionistas, e institutos jurídicos que efetivassem a questão.

No ano de 1997, o IPHAN coloca em pauta um debate a respeito da salvaguarda dos bens imateriais. Durante o seminário Patrimônio Imaterial: Estratégias e Formas de Proteção, foi produzido um documento intitulado “Carta de Fortaleza”, com o objetivo de orientar certas ações do IPHAN no que se refere à salvaguarda dos patrimônios materiais e imateriais.

A “Carta de Fortaleza” recomenda que o IPHAN: “promova o aprofundamento da reflexão sobre o conceito de bem cultural imaterial, com a colaboração de consultores do meio universitário e instituições de pesquisa” (IPHAN, 1997). Seguindo a recomendação, em 1998, o IPHAN, junto ao Ministério da Cultura, instituiu o GTPI (Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial).

A partir das discussões realizadas no GTPI, surge o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, instituído através do Decreto-Lei Nº 3.551-2000 de 4 de agosto de 2000, que inovou ao, propor a identificação sistemática e abrangente dos “bens culturais de natureza imaterial, criando quatro novos livros para o registro e salvaguarda destes bens: o Livro de Registro de Saberes; o Livro de Registro das Celebrações; o Livro de Registro de Formas de Expressão e o Livro de Registro dos Lugares. Para além, o decreto nº 3.551/2000, institui o registro como instrumento legal na valorização do Patrimônio Imaterial do país.

Segundo Regina Abreu (2009), a publicação do Decreto Lei 3.551, se insere numa trajetória de políticas culturais vinculadas às figuras de Mário de Andrade e Aloísio Magalhães, referindo-se a movimentos de defesa dos direitos indígenas, movimento negro, reivindicações dos grupos descendentes de imigrantes de variadas procedências, sociedades folcloristas, enfim, os “excluídos”, até então da cena da cena do patrimônio cultural brasileiro.

Tendo em vista o caráter dinâmico dos bens a serem registrados, o decreto prevê uma avaliação periódica destes, para retificar ou ratificar o título de patrimônio cultural nacional a eles conferidos, podendo os mesmos, caso não revalidados, serem mantidos apenas como referência cultural de seu tempo. A atitude descrita demonstra que o registro não se trata de uma forma de “congelar” o bem, mas simplesmente registrá-lo, levando em conta sua natureza processual e dinâmica (Castriota, 2009).

Essa avaliação pela qual os bens de natureza imaterial serão submetidos coloca um novo problema: qual será a contribuição do IPHAN, bem como do Ministério da Cultura, para que estes patrimônios continuem “vivos” na memória e na cultura de determinados segmentos da população? Sobre a questão, o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, afirma que, “salvaguardar um bem cultural de natureza imaterial é apoiar sua continuidade de modo sustentável. É atuar no sentido da melhoria das condições sociais e materiais de transmissão e reprodução que possibilitam sua

existência” (IPHAN, 2000, p. 4) Os mecanismos de apoio previstos pelo Programa variam desde a ajuda financeira a detentores de saberes específicos, com o intuito de sua transmissão, até a facilitação de acesso a matérias primas, através da implementação de uma rede de parcerias.

Nesse sentido cabe destacar que a atuação do governo se dará de forma menos ativa com relação aos bens registrados, pois no caso do tombamento, o poder público e o proprietário do imóvel eram corresponsáveis, ao passo que, no caso do registro, estabelece-se uma política de parcerias com outros segmentos da sociedade civil, como a indústria do turismo e as universidades (Castriota, 2009).

Mesmo com estas ressalvas, é inegável o avanço da concepção de patrimônio cultural que o reconhecimento dos bens de natureza imaterial possibilitou, uma vez que um número maior de pessoas passa a ter elementos de sua cultura reconhecidos institucionalmente, o que evidentemente possui grande significado simbólico e político.

Como um instrumento técnico complementar ao registro dos bens imateriais, o IPHAN desenvolveu o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), que tem como objetivo reconhecer edificações associadas a certos usos, a significações históricas e a imagens urbanas independentes de sua “qualidade” artística ou arquitetônica. .

Na análise dessa expansão, não podemos deixar de considerar o contexto político em que esta se desenvolveu. É fato que essa política começou a ser desenvolvida ainda no governo de Fernando Henrique Cardoso. No entanto ela ganha força no novo cenário político inaugurado pela eleição de Lula. Refiro-me, sobretudo à política cultural adotada pelo ex- ministro da cultura Gilberto Gil durante sua gestão (2003-2008) no Ministério da Cultura, vinculada a uma concepção de cultura mais ampla, exposta pelo ex-ministro já em seu discurso de posse. Segundo ele, cultura deve ser entendida como:

Cultura como tudo aquilo que, no uso de qualquer coisa, se manifesta para além do mero valor de uso. Cultura como aquilo que, em cada objeto que produzimos, transcende o meramente técnico. Cultura como usina de símbolos de um povo. Cultura como conjunto de signos de cada comunidade e de toda a nação. Cultura como o sentido de nossos atos, a soma de nossos gestos, o senso de nossos jeitos (GIL, 2003).

Diante de sua concepção de cultura, Gil ainda explica que as ações do Ministério da Cultura, ao qual o IPHAN se encontra vinculado, deverão ser entendidas como exercícios de antropologia aplicada. O Ministério deve ser como uma luz que revela, no passado e no presente, as coisas e os signos que fizeram e fazem, do Brasil, o Brasil (Gil, 2003).

Dentre suas ações, além dos projetos Mais Cultura e Cultura Viva, programas que marcam o reconhecimento da cultura como necessidade básica e direito de todos os brasileiros, destaca-se a instituição da Emenda Constitucional nº 48 de 1º de agosto de 2005. A Emenda prevê que o Plano

Nacional de Cultura conduza à “defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; produção, promoção e difusão de bens culturais; formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; democratização do acesso aos bens da cultura; e valorização da diversidade étnica e regional” (Brasil, 2005).

Esta ainda reforça e complementa o artigo 216 da Constituição, reafirmando a necessidade da valorização da diversidade étnica e regional. No caminho desta valorização, o registro dos bens culturais imateriais tem sido significativo, pois reconhece como patrimônio cultural da nação, os modos de fazer, de viver e as formas de expressão, manifestações populares típicas da cultura afro-brasileira, indígena e regional.

Na esteira destes avanços, o primeiro bem cultural de natureza imaterial registrado pelo IPHAN, foi a Arte Kusiwa- Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajãpi.⁷

A arte Kusiwa, foi reconhecida como patrimônio cultural nacional, por iniciativa da direção do Museu do Índio que, no ano de 2002, tendo em vista a possibilidade aberta pelo Decreto 3.551/2000, submeteu ao Ministério da Cultura o pedido de registro da arte indígena. A documentação reunida para o pedido resultou de mais de quinze anos de pesquisa desenvolvida junto aos Wajãpi pela doutora em Antropologia do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, Dominique T. Gallois (Levinho, 2009).

Inscrita no Livro de Registro das Formas de Expressão, a arte Kusiwa, é um sistema de representação gráfica próprio dos povos indígenas Wajãpi, do Amapá, que sintetiza seu modo particular de conhecer, conceber e agir sobre o universo. Além da arte gráfica Wajãpi, o Banco de Dados já conta com mais de 20 registros que contemplam diferentes manifestações culturais de várias regiões do Brasil.

Considerações finais

O patrimônio cultural, como vimos, durante muito tempo foi associado unicamente a bens de natureza material e a práticas construídas por operações voltadas à seleção, proteção e salvaguarda de edifícios, palacetes, igrejas, coleções de obras da arte erudita etc. Fato problemático, uma vez que, ao reduzir a concepção de patrimônio à proteção física de um bem, temos a inibição de uma gama de manifestações culturais tipicamente brasileiras.

⁷ Vale mencionar que o caso do registro da arte indígena Kusiwa foi utilizado neste texto como um exemplo dentro de um dos contextos aqui discutidos: o reconhecimento do patrimônio cultural intangível. Nesse sentido, não tratarei das especificidades dessa manifestação cultural. Para maior detalhamento acerca da arte gráfica Kusiwa, bem como do contexto de seu registro pelo IPHAN, consultar: Gallois, Dominique Tilkin . Donos, detentores e usuários da arte gráfica kusiwa. *Revista de Antropologia* (USP. Impresso), v. 55, p. 19-49, 2012.

No entanto, no decorrer de nossa discussão percebemos que essa concepção de patrimônio cultural adotada inicialmente no Brasil sofreu importantes reformulações. Fruto de debates acadêmicos e do questionamento da sociedade civil, o campo dos patrimônios culturais tornou-se mais democrático.

Nesse sentido, conclui-se que o debate iniciado no Brasil a partir dos anos 80 por segmentos da sociedade civil, associados a alguns intelectuais, coloca em marcha não apenas a construção de um novo conceito de patrimônio cultural, mas também a discussão a respeito do direito cultural. A questão da garantia dos direitos relacionados à cultura, bem como da ressignificação do conceito de patrimônio cultural, se demonstraram presentes nos dois momentos escolhidos como recorte para o desenvolvimento da presente reflexão. Em 1986, ano do tombamento da Casa Branca, o período, como vimos, era de intenso debate. O Brasil vivia a experiência da redemocratização e do fortalecimento de grupos heterogêneos, em busca de seus direitos.

Em 2002, ano do primeiro registro da cultura imaterial, a Arte Kusiwa, o Brasil novamente vive um momento de discussão. Ao mesmo tempo em que discutem-se os problemas sociais, a questão da cultura ganha um novo enfoque, cujo debate se desdobrou nas políticas do Ministério da Cultura a partir do ano de 2003. Vimos também que a valorização do patrimônio cultural imaterial já havia sido considerada em 1936, por Mário de Andrade, na elaboração do anteprojeto de criação do SPHAN. Contemporaneamente, em termos quantitativos, a maioria dos bens reconhecidos como patrimônio cultural nacional ainda dizem respeito aqueles de “pedra e cal”, representantes da cultura luso-brasileira. Fato que se configura como resultado de anos de uma política preservacionista limitada.

Diante do exposto, conclui-se que a política preservacionista adotada inicialmente pelo IPHAN, sobretudo através dos tombamentos, visava a construção de uma história nacional através de bens culturais que privilegiavam a unidade nacional, limitando-se os regionalismos e as manifestações da cultura popular. A postura do instituto encontrava-se afinada ao projeto varguista, cujo objetivo era a valorização da memória nacional, o fortalecimento de um estado centralizado e a “reconstrução” da identidade cultural.

Nesse sentido, a memória nacional que se pretendia construir operava uma transformação simbólica da realidade, baseando-se numa história que transcende os sujeitos, não se concretiza no seu cotidiano e, portanto, não estabelece relações com a memória coletiva popular adquirida na ordem da vivência (Ortiz, 2006).

Como discutido, consideramos o tombamento do terreiro da Casa Branca um marco inaugural na expansão da concepção de patrimônio. Atualmente, são sete terreiros de culto afro-brasileiros tombados pelo IPHAN. Seis destes configuram-se como terreiros de candomblé localizados na cidade de Salvador, sendo eles: Casa Branca, tombado em 1986; Ilê Axé Opô Afonjá tombado, 1999; Gantois, tombado em 2002; Bate Folha em 2003, Olga de Alaketu em 2005 e Ilê Oxumarê tombado em 2013.

Para além do território soteropolitano, a Casa das Minas, terreiro de culto mina-jeje, de São Luís do Maranhão também foi reconhecido pelo instituto em 2002. A importância destes tombamentos se expressa no reconhecimento da religiosidade afro-brasileira, durante tantos anos, perseguida e ainda vista com muito preconceito.

Diante do exposto, conclui-se que a expansão do conceito de patrimônio cultural, evidencia um aspecto que a prática preservacionista centrada em características técnicas e premissas de monumentalidade tende a ocultar: a ideia de que a preservação do patrimônio cultural é uma “prática social” (Arantes, 1989 *apud* Fonseca, 2009), que implica um processo de interpretação da cultura como produção não apenas material, mas também simbólica, portadora, no caso dos patrimônios nacionais, “de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade” (Brasil, 2003, p. 146).

Ademais, cabe considerar que, a trajetória destas políticas culturais, mobilizam um forte debate na antropologia: a utilização política do conceito de cultura pelas comunidades tradicionais.

Nesse contexto, possuir uma cultura considerada original e dotada de especificidades se torna a ponte para reivindicações políticas por parte das comunidades detentoras desta. A cultura ganha “status” de fala política e, nesse sentido, a patrimonialização pode ser entendida como um dos resultados dessas reivindicações.

A autora Manuela Carneiro da Cunha (2009) propõe a colocação de aspas na palavra cultura para refletir sobre a apropriação do conceito antropológico pelos povos que foram tradicionalmente estudados pela Antropologia.

Para explicar o termo cultura com aspas a autora afirma que

[...] na linguagem marxista, é como se eles [os "nativos"] já tivessem 'cultura em si' ainda que talvez não tivessem 'cultura para si'. De todo modo, não resta dúvida de que a maioria deles adquiriu essa última espécie de 'cultura', a 'cultura para si', e pode agora exibi-la diante do mundo. Entretanto, [...] essa é uma faca de dois gumes, já que obriga seus possuidores a demonstrar performaticamente a “sua cultura” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 313).

Carneiro da Cunha (2009) insere sua ideia de cultura com aspas em um texto onde discute a utilização do conceito pelas comunidades no que se refere a discussões acerca de direitos autorais referentes a saberes nativos e outras demandas locais. Neste contexto, a cultura tornou-se argumento central de diversas reivindicações e reparações por danos políticos, “passou a ser adotada e renovada na periferia”.

A proliferação da ideia de cultura para além do círculo antropológico constitui-se como um rico debate na Antropologia, uma vez durante décadas a disciplina foi assombrada pelo medo da extinção de seu objeto. Contemporaneamente, podemos afirmar que longe da extinção da cultura,

como temiam alguns estudiosos, o que presenciamos é um novo movimento do conceito, visível em várias instâncias, incluindo as demandas mediante os órgãos de salvaguarda pela proteção de “itens culturais” enquanto patrimônio nacional.

Portanto, diante da expansão do que entendemos como patrimônio cultural e do considerável aumento das patrimonializações, abre-se a possibilidade de investigação sobre a maneira com que estas políticas são apropriadas pelas comunidades em questão. Como operam, por exemplo, com a linguagem institucional expressa na legislação específica? De que maneira se dá a negociação entre instituição e comunidade na escolha dos itens a serem preservados? Como as comunidades acionam a “cultura” como uma fala política no âmbito destas patrimonializações? É possível apreender uma resignificação nativa do conteúdo destas práticas preservacionistas? Nesse sentido, os problemas de cunho antropológico que circundam a temática são múltiplos e abrem um leque de possibilidades para novas pesquisas, cujas questões só poderão ser respondidas através de futuras etnografias.

Bibliografia

- ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2009. 320p.
- ANDRADE, M. de. Anteprojeto para a criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional. In: *Proteção e revitalização do patrimônio cultural no Brasil: uma trajetória*. MEC/SPHAN/FNPM. Brasília, 1980.
- ARANTES, Antonio. Patrimônio e Nação. In: ARAÚJO Maria Angela (Org). *Trabalho, Cultura e Cidadania*. São Paulo: Scritta. 1997, p. 275-290.
- _____. *Produzindo o Passado: estratégia de produção do patrimônio cultural*. S. Paulo: Brasiliense, 1985. 225 p.
- AUGÉ, M. Não Lugares. *Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Campinas: Papyrus, 2008. 111 p.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. 14ª Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- _____. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em: <<http://www.iphan.gov.br>>. Acesso em: 15 agosto de 2013.
- _____. Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm>. Acesso em: 15 agosto de 2013.
- _____. Emenda Constitucional nº 48 de 1º de agosto de 2005. Acrescenta o § 3º ao art. 215 da Constituição Federal, instituindo o Plano Nacional de Cultura. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Emendas/Emc/emc48.htm>. Acesso em: 10 de novembro de 2013.
- CASTRIOTA, Leonardo Barci. *Patrimônio cultural: conceitos, políticas, instrumentos*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: IEDS, 2009. 379 p.
- CHAGAS, Mario. O pai de Macunaíma e o patrimônio espiritual. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A. 2009, p. 95 - 108.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009. 440 p.
- FILHO, Manuel Ferreira Lima; ABREU, Regina Maria do Rego Monteiro. A antropologia e o patrimônio cultural no Brasil. In: LIMA Filho Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia; BELTÃO, Jane. (Orgs.) *Antropologia e Patrimônio Cultural: diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra. 2007, p. 21-44.

- FONSECA, Maria Cecília Londres. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A. 2009, p. 56-76.
- GALLOIS, Dominique Tilkin . Donos, detentores e usuários da arte gráfica kusiwa. *Revista de Antropologia* (USP. Impresso), v. 55, p. 19-49, 2012.
- GIL, Gilberto. Discurso de posse, 2003. Disponível em: <<http://www.samba-choro.com.br/s-c/tribuna/samba-choro.0301/0016.html>>. Acesso em 23 de outubro de 2013
- GONÇALVES, José Reginaldo. *Antropologia dos Objetos*. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura, 2007. 251 p.
- _____. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. R. de Janeiro: UFRJ/IPHAN, 1996. 152 p.
- _____. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.1, n.2, p. 264-275, 1988.
- IPHAN. CARTA de Fortaleza, 1997. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=268>>. Acesso em: 06 de dezembro de 2013.
- IPHAN. *Programa Nacional do Patrimônio Imaterial*, 2000. Disponível em: <http://www.pontaojongo.uff.br/sites/default/files/upload/documento_programa_nacional_do_patrimonio_imaterial.pdf>. Acesso em: 06 de dezembro de 2013.
- IPHAN. RECOMENDAÇÃO sobre a salvaguarda da cultura tradicional e popular. In: CURY, Isabelle (Org.). *Cartas patrimoniais*. 2. ed. Rio de Janeiro: IPHAN. 2000, p. 195-198.
- JOAQUIM, Maria Salete. O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra. São Paulo: EDUC-Editora da PUC, 2001. 187 p.
- LEVINHO, Carlos José. Kusiwa, arte gráfica Wajãpi. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2009.
- LIMA Filho, Manuel Ferreira; ECKERT, Cornelia; BELTÃO, Jane. (Org.). *Antropologia e Patrimônio Cultural - Diálogos e desafios contemporâneos*. Blumenau: Nova Letra, 2007. 367 p.
- MAGALHÃES, A. E *Triunfo? A questão dos bens culturais no Brasil*. Rio de Janeiro: Fronteira Nova, 1997. 256 p.
- MAGNANI, J. G. Pensar grande o Patrimônio Cultural. In: *Revista Lua Nova*, São Paulo, vol. 3, nº 2, p. 62-67, 1986.
- MEC/SPHAN/FNPM. *Proteção e revitalização do patrimônio cultural no Brasil: uma trajetória*. Brasília, 1980. 143 p.
- MINISTÉRIO DA CULTURA. O registro do Patrimônio Imaterial. *Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. Brasília. Iphan, 2000. 138 p.
- OLIVEIRA, Almir Félix Batista de. O IPHAN e o seu papel na construção/ampliação do conceito de patrimônio histórico cultural no Brasil. In: *Cadernos do CEOM*, Santa Catarina, v.21, n. 29, p. 19-38, 2008.
- ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 5. Ed. São Paulo: Brasiliense, 2006. 149 p.
- SALVADOR. Decreto Municipal nº 6.634 de 04 de agosto de 1982. Declara o espaço onde se localizava o candomblé da Casa Branca, composto pelo conjunto de edificações, árvores e paisagem, como tombado para a preservação de sua memória histórica e cultural.
- SANT'ANNA, Marcia. A face imaterial do patrimonio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário (orgs.). *Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A. 2009, p. 46-55.
- SANTOS, Josélio Teles dos. Os candomblés da Bahia no século XXI, 2006. Disponível em: <www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os_candombles_no_seculo_XXI.pdf>. Acesso em: 29/09/2013.
- SERRA, Ordep. Monumentos Negros: uma experiência. *Revista Afro Ásia*, Salvador, v. 33, p. 169-206, 2005.
- _____. ILÊ AXÉ IYÁ NASSÔ OKÁ. Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Laudo Antropológico. Salvador, 2008. Disponível em: <<http://ordep Serra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-casa-branca.pdf>>. Acesso em: 10 de novembro de 2013.
- VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 237-248, 2006.

Resumo: Partindo do pressuposto de que o reconhecimento dos patrimônios culturais é um campo de disputas políticas, uma vez que, em muitos casos carregam consigo a representatividade de uma parcela específica da população, o presente artigo tem como objetivo realizar um estudo acerca da expansão da concepção de patrimônio cultural no Brasil, empreendo um recorte analítico que privilegia a reconstituição histórica. Para tanto, foram escolhidos dois momentos específicos, tomados como representantes do lento processo de reconhecimento da cultura material e/ou imaterial de outros grupos, que não o hegemônico na sociedade brasileira. O primeiro momento nos remete ao tombamento do terreiro de candomblé da Casa Branca do Engenho Velho, localizado na cidade de Salvador- BA, em 1984, com homologação em 1986. O segundo momento se refere à instituição do Decreto-Lei Nº 3.551-2000 em 4 de agosto de 2000, que inovou ao propor a identificação sistemática e abrangente dos "bens culturais de natureza imaterial.

Palavras – chave: Patrimônio Cultural. Patrimônio Imaterial. Terreiro da Casa Branca. IPHAN.

Abstract: Assuming that the recognition of Cultural Heritage is a potential field of political and symbolic disputes, since in many cases it represents a specific portion of the population, this work aims to conduct a study on the expansion of Cultural Heritage concept by preservationists agencies, especially the IPHAN. For this purpose, we selected two specific events, taken as representatives of the slow process of the recognition of other groups culture (material or immaterial), which are not hegemonic in Brazilian society. The first event refers to Terreiro Casa Branca do Engenho Velho, in Salvador city, Bahia, which was declared as belonging to cultural assets at 1984, approved in 1986, that certainly represented a breakthrough in the current conception of Cultural Heritage at that time, since for the first time an asset connected to the african-Brazilian religiosity was nationally recognized as Cultural Heritage. The second event is the institution of Decree-Law No. 3.551-2000 on August 4, 2000, which innovated by proposing a comprehensive and systematic identification of the "intangible assets".

Key words: Cultural Assets. Cultural Heritage. Intangible. Terreiro Casa Branca. IPHAN

Recebido em 13 de Dezembro de 2013
Aprovado em 15 de Dezembro de 2013



menino de 7 anos e suas bananas
© Adriana Fernanda Busso

Programa de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos e a questão indígena: Desafios e perspectivas

Camila Iumatti Freitas¹

1. Introdução

No Brasil, o contingente indígena correspondente a 0,4% da população brasileira, de acordo com os dados do IBGE, censo 2010, onde segundo análise preliminar, houve “crescimento de 10,8% ao ano da população que se declarou indígena, no período de 1991/2000” (IBGE, 2012, p. 4). Conforme o relatório (IBGE, 2012, p. 4), “não existe nenhum efeito demográfico que explique tal fenômeno. Muitos demógrafos atribuíram o fato a um momento mais apropriado para os indígenas”.

No entanto, a disputa territorial tem maculado histórias e populações no Brasil. Com a questão indígena este cenário não se diferencia, pelo contrário, a política indigenista no Brasil acaba por acentuar as questões que envolvem disputas por terras indígenas. Segundo Stephen Grait Baines:

As relações sociais entre povos indígenas e a sociedade nacional no Brasil têm sido caracterizadas, na antropologia que se faz no Brasil, a partir das imensas desigualdades de poder no processo através do qual a sociedade nacional expande-se sobre os territórios indígenas (Baines, 2008, p. 6).

Neste trabalho pretendo observar a correlação das disputas territoriais entre lideranças indígenas que reivindicam seus territórios tradicionais e não indígenas que de alguma forma adquiriram terras em áreas indígenas, e a ocorrência de situações de ameaças e riscos para as lideranças, através dos dados da Equipe Técnica Federal do Programa de Proteção aos Defensores de

¹ Cientista Social formada em 2010 pela Universidade Federal de Pernambuco. Atua como socióloga no Centro Popular de Formação de Juventude Vida e Juventude junto ao Programa de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República desde 2012.

Direitos Humanos, da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República – ETF/PPDDH/SDH/PR.

O estudo a seguir traz uma breve análise de dados do mês de julho de 2013 apresentados pela equipe federal do PPDDH que revela o aumento significativo de lideranças indígenas demandadas para um programa de proteção a fim de ter sua atuação, integridade física e moral minimamente resguardadas.

A leitura dos dados permite ainda a identificação do papel estratégico do PPDDH no que tange a visibilidade da pauta indígena no âmbito governamental, o que possibilita a articulação de ações que venham a incidir nas causas das ameaças, ou seja, a disputa pela terra.

Por fim, procuro apontar alguns desafios e perspectivas envolvendo a problemática entre a regularização fundiária de terras indígenas pelo órgão responsável, a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, e o ingresso de dirigentes indígenas ao programa de proteção no âmbito da gestão federal.

2. Desenvolvimento

2.1 O Programa de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos

O Programa de Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos – PPDDH – regulamentado pelo decreto nº 6.044 de 12 de fevereiro de 2007 surgiu a partir de uma demanda da sociedade civil que na Comissão Interamericana de Direitos Humanos participou da formulação do Relatório sobre a situação das Defensoras e Defensores de Direitos Humanos nas Américas em 2006, onde foi identificada a necessidade de resguardar a integridade física e moral de defensoras e defensores de direitos humanos que em função dessa defesa estejam em situação de risco e ameaça.

Segundo o relatório da Comissão Interamericana de Direitos Humanos, tais ameaças além de “silenciar e inibir o trabalho das defensoras e defensores nega[m], por outro lado, a milhares de pessoas a oportunidade de obter justiça por violações de seus direitos humanos” (2006, p. 7).

Neste contexto, em aprofundamento da necessidade de ser resguardada a militância de defensoras e defensores de direitos humanos face às violências perpetradas por denunciados por essas lideranças, surgiu o Programa de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos no âmbito da gestão pública, através da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República.

Desde então o processo de execução é realizada por meio de convênios celebrados entre a Secretaria de Direitos Humanos e entidades da sociedade civil, sendo que no âmbito estadual o PPDDH se faz presente em 06 estados: Ceará, Pernambuco, Bahia, Minas Gerais, Espírito Santo e Rio Grande do Sul.

De acordo com o decreto que o rege, o PPDDH tem como objetivo a adoção de medidas para a proteção de pessoas, entidades, grupos e órgãos que estejam ameaçados em decorrência de sua atuação na promoção ou proteção dos direitos humanos. Conforme disciplina o inciso § 2º do artigo 2º do decreto 6.044/2007:

A violação caracteriza-se por toda e qualquer conduta atentatória à atividade pessoal ou institucional do defensor dos direitos humanos ou de organização e movimento social, que se manifeste, ainda que indiretamente, sobre familiares ou pessoas de sua convivência próxima, pela prática de homicídio tentado ou consumado, tortura, agressão física, ameaça, intimidação, difamação, prisão ilegal ou arbitrária, falsa acusação, atentados ou retaliações de natureza política, econômica ou cultural, de origem, etnia, gênero ou orientação sexual, cor, idade entre outras formas de discriminação, desqualificação e criminalização de sua atividade pessoal que ofenda a sua integridade física, psíquica ou moral, a honra ou o seu patrimônio (Art. 2º, 2007).

Assim, para além da proteção da vida e da integridade física dos defensores de direitos humanos, o PPDDH tem em seu escopo a articulação de medidas e ações que incidam nas causas que geram as ameaças e a situação de risco, através de medidas protetivas, que são extensivas à comunidade a qual o defensor ou a defensora pertencem.

Segundo procedimento do PPDDH, as medidas protetivas são articuladas após visitas no local de atuação do defensor ou da defensora e compreendem: realização de audiências públicas de solução de conflitos, divulgação do trabalho da defensora ou do defensor, articulação com órgãos envolvidos na solução das ameaças, acompanhamento das investigações e denúncias, retirada provisória da defensora ou defensor do seu local de atuação e proteção policial, em casos excepcionais.

A inclusão no referido programa de proteção dar-se-á após submissão e aprovação dos pareceres técnicos às Coordenações – Nacional e/ou Estaduais –, que são organizadas de maneira paritária com representações governamentais e da sociedade civil organizada. No entanto, a Coordenação Geral do PPDDH tem a autonomia de incluir provisoriamente quando da observância da necessidade de inclusão imediata.

Segundo dados apresentados pela Equipe Técnica Federal do PPDDH, dentre outras demandas, o Programa tem acompanhado pautas indígenas a partir da inclusão de lideranças de diversas etnias neste programa de proteção, adotando medidas protetivas conforme procedimentos padrões do programa.

O protagonismo político exercido por indígenas a partir de 1970 culminou, segundo Stephen Grint Baines (2008, p. 8) em “intensa mobilização dos índios no processo da constituinte junto com organizações de apoio” e tem possibilitado visibilidade e a construção de um canal de comunicação interétnica a partir da autonomia das lideranças indígenas. De acordo com o autor:

Os líderes indígenas das diversas sociedades apropriam-se dos movimentos políticos indígenas como maneira de apresentarem suas reivindicações políticas, mas subordinam esta linguagem a seus próprios modelos e a dirigem às suas metas políticas locais. Para muitas sociedades indígenas as organizações políticas abriram espaços para as lideranças aparecerem como atores políticos nas relações interétnicas com a sociedade nacional, espaços políticos em que buscam visibilidade e reconhecimento a partir da politização da sua identidade étnica (Baines, 2008, p. 9).

Na mesma linha, Albert e Ramos consideram que “o discurso indígena das últimas décadas, se funda em um duplo enraizamento simbólico: em uma auto-objetivação por meio de categorias brancas da etnificação (“território”, “cultura”, “meio ambiente”) e em uma reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato” (Albert e Ramos, 2002, p. 242).

Diante deste protagonismo político frente à ebulição de conflitos envolvendo a questão territorial, as lideranças indígenas passaram a ser diretamente ameaçadas por não índios em decorrência das reivindicações de autodeterminação e direitos territoriais dos seus povos. Em consequência de tais ameaças o PPDDH passou a acompanhar as demandas de lideranças indígenas que ingressaram no programa de proteção como forma de envolver agentes públicos para a adoção de medidas de proteção, de prevenção e de mediação de conflitos.

Neste sentido, em cumprimento ao que preconiza o decreto que o rege, bem como com as recomendações internacionais sobre direitos humanos e direitos dos povos indígenas, o PPDDH tem articulado ações no sentido da celeridade na resolução das questões fundiárias e ambientais, como extração ilegal de madeira em áreas reivindicadas pelos indígenas e/ou em terras indígenas, com o fulcro de possibilitar às lideranças o direito de defender suas pautas.

2.2 Lideranças indígenas e a questão territorial

De acordo com o acompanhamento das demandas indígenas por parte da Equipe Técnica Federal do Programa de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos – ETF/PPDDH – a principal causa das ameaças sofridas por lideranças decorrem de conflitos relacionados à demarcação e à regularização das terras indígenas.²

Segundo João Pacheco de Oliveira (1998, p.21) “grande parte das terras habitadas pelos índios são reivindicadas por brancos, que sobre eles exibem títulos de propriedade ou alegam direitos de posse”. O estudo de João Pacheco traz uma preocupação totalizante e histórica para a realidade específica no que tange a relação dos grupos indígenas e a terra, entendida em seus dois aspectos: meio básico de produção e sustentáculo da identidade étnica.

² Essa afirmação é baseada nos depoimentos e monitoramentos aos indígenas atendidos pelo PPDDH.

No campo normativo, a lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973 – o Estatuto do Índio – em seu artigo 23º dispõe que “considera-se posse do índio ou silvícola a ocupação efetiva de terra que, de acordo com os usos, costumes e tradições tribais, detêm e onde habita ou exerce atividade indispensável à sua subsistência ou economicamente útil” (Villares e Silva, 2008, p. 49). Já o artigo 26º da Declaração Universal sobre os Direitos dos Povos Indígenas afirma que “os povos indígenas têm o direito às terras, territórios e recursos que possuem e ocupam tradicionalmente ou que tenham de outra forma utilizado ou adquirido” (Villares e Silva, 2008, p. 30).

O indigenista José Eduardo Fernandes Moreira da Costa, no estudo etnográfico com os Chiquitanos no Mato Grosso, conclui que o território indígena ultrapassa as fronteiras demarcatórias, uma vez que “o vínculo com a terra informa sobre o grupo, compõe sua identidade e traduz sua trajetória assinalada por marcos, limites, percursos dos antepassados, divergências internas, relações com os outros” (2006, p. 28). Dessa maneira o autor, baseado nos caminhos percorridos pela Geografia Cultural, afirma que o espaço territorial ocupado por etnias indígenas informa sobre as dinâmicas culturais pelas quais se encontra a relação entre o território e identidade, “o que o torna único e irreduzível” (2006, p. 27).

No entanto, a morosidade nas demarcações e homologações das terras indígenas culmina em conflitos sociais violentos. Não obstante, diversas lideranças indígenas são constrangidas por intimidações de pessoas detentoras do poder econômico que oprimem os indígenas.

De acordo com a publicação do Conselho Indigenista Missionário – CIMI – “Povos Indígenas: aqueles que devem viver – Manifesto contra os decretos de Extermínio” (2012), a expansão de fronteiras econômicas pela lógica perpetrada na política desenvolvimentista, coloca o índio como empecilho para o alcance do desejado “progresso” nacional. Segundo o texto:

Tudo se converte em recursos na nova ordem desenvolvimentista – recursos ambientais, recursos culturais, recursos humanos – e estes são incorporados a uma lógica mercantil e concorrencial, a partir da qual as coisas valem o retorno que podem gerar e pelo potencial de exploração (...). Tem-se, assim, o massacre, a agressão, a discriminação e o racismo contra as populações indígenas que vivem em áreas visadas para a expansão de um modelo rural baseado no agronegócio, e também de um modelo urbano cuja marca principal é a especulação imobiliária (CIMI, 2012, p.17).

Segundo o texto, a dizimação da população indígena tem hoje no Brasil um caráter desenvolvimentista, acolhendo muitas vezes a diversidade cultural e étnica como moeda de valor sem retorno benéfico à população indígena.

O exemplo de violência mais recente e midiático ocorreu no mês de maio de 2013 em que o processo de reintegração de posse da Fazenda Buriti, no estado do Mato Grosso do Sul, vitimou o

indígena da Etnia Terena, Sr. Oziel Gabriel, exemplo que não parece ter fugido deste panorama de violações.

2.3 Análise dos dados do PPDDH sobre a questão indígena

De acordo com os dados do mês de julho de 2013 fornecidos pela Equipe Técnica Federal do PPDDH, neste mês o programa atendia a 60 militantes em defesa dos Povos Indígenas do total de 211 defensores incluídos no programa federal militantes de diversas áreas de atuação.

Destes 60 militantes pelos direitos de Povos Indígenas, 20 Etnias são acompanhadas pelo PPDDH que estavam distribuídos em 12 estados da Federação, sendo 38 incluídos e 22 em análise. Segundo os dados, 13 casos de indígenas em situação de ameaça estavam a analisar, ou seja, ainda em processo de levantamento de informações. Em julho de 2013 os casos de indígenas no PPDDH estavam assim distribuídos:

Acre: 01

Incluído: 01

01 da Etnia Ashaninka no município de Marechal Tramaturgo;

Alagoas: 03

Incluídos: 03

03 da Etnia Xukuru Kariri no município de Palmeira dos Índios

Amazonas: 03

Em Análise: 03

01 da Etnia Apurinã no município de Boca do Acre
01 da Etnia Kagwahiwa no município de Humaitá
01 da Etnia Parintintim no município de Humaitá

Maranhão: 08

A analisar: 07

07 de Etnia Pukobjé - Gavião município de Amarante do Maranhão

Em Análise: 01

01 da Etnia Guajajara no município de Amarante do Maranhão

Mato Grosso: 09

Incluídos: 03

02 da Etnia Paiter Suruí no município de Jurodore
01 da Etnia Bororo no município de Rondolândia;

Em Análise: 06

01 da Etnia Arara no município de Colniza

04 da Etnia Xavante no município de Alto Boa Vista

01 não indígena militante da área de atuação de Povos Indígenas³

Mato Grosso do Sul: 19

Incluídos: 15

02 da Etnia Terena no município de Miranda

11 da Etnia Guarani Kaiowá, distribuídos nos municípios de Dourados, Iguatemi, Paranhos, Douradina, Caarapó, Juti, Aral Moreira e Coronel Sapucaia

01 não indígena militante da área de atuação de Povos Indígenas

01 não indígena militante da área de atuação de Povos Indígenas

Em Análise: 04

04 da Etnia Guarani Kaiowá no município de Caarapó

Pará: 08

Incluídos: 04

01 da Etnia Arara no município de José Porfírio

01 da Etnia Borari no município de Santarém

01 não indígena militante da área de atuação de Povos Indígenas

01 não indígena militante da área de atuação de Povos Indígenas

Em Análise: 04

04 da Etnia Munduruku

Paraíba: 04

Incluídos: 04

³ Os seis não indígenas que atuam com militância em defesa dos Povos Indígenas, atuam distribuídos da seguinte maneira: três no PA, um no MT, um no MS e um em TO.

03 da Etnia Potiguara nos municípios de Marcação
01 da Etnia Tabajara no município de Alhandra

Paraná: 01

Em Análise: 01

01 da Etnia Guarani Nhandeva no município de Terra Roxa e proximidades

Rondônia: 07

Incluídos: 07

06 da Etnia Paiter Suruí no município de Cacoal
01 de Etnia desconhecida no município de Costa Marques.

Santa Catarina: 06

A analisar: 06

06 da Etnia Guarani no município de Araguari, Balneário Barra do Sul, São Francisco do Sul e Palhoça

Tocantins: 01

Em análise: 01

01 da Etnia Apinajé no município de Tocantinópolis

Figura 1: Distribuição Territorial de indígenas atendidos pela Equipe Técnica Federal do PPDDH. **Fonte:** Equipe Técnica Federal do PPDDH (2013)

Ainda segundo informações da Equipe Técnica Federal do programa de proteção, no dia 17 de abril de 2013 foi atendida uma comitiva de indígenas ligados ao Conselho Indígena de Roraima, que apontaram na oportunidade a existência de algumas lideranças em situação de ameaça, risco e/ou vulnerabilidade. O Conselho Indígena de Roraima é uma organização indígena atuante no estado de Roraima representando os povos Macuxi, Wapichana, Ingarikó, Patamona, Saporá, Taurepang, Wai-Wai, Yanomami e Ye'kuana, componentes da Raposa Serra do Sol em Roraima.

Conforme os dados de julho de 2013 da ETF/PPDDH, as lideranças indígenas incluídas no PPDDH ocupavam 16,59% dos casos incluídos no programa, sendo que os casos de demandas indígenas em análise totalizavam 33,73%.

Segundo levantamento da ETF/PPDDH, nos Programas Estaduais de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos no mês de abril de 2013, fora informada a existência de 22 lideranças indígenas no âmbito do PPDDH, assim distribuídas:

Bahia: 11

Incluídos: 11

05 da Aldeia Coroa Vermelha nos municípios de Cruz de Cabralia
03 da Aldeia Tupinambá Serra do Padeiro no município de Buerarema
03 da Aldeia Caramuru Catarina Paraguaçu no município de Pau Brasil

Ceará: 05

Incluídos: 05

01 da Aldeia Buriti no município de Itapipoca
04 da Aldeia São José no município de Itapipoca

Minas Gerais: 02

Incluídos: 02

02 da Aldeia Patajó no município de Morro Velho

Pernambuco: 02

Incluídos: 02

01 da Aldeia Truká no município de Cabrobó
01 da Aldeia Xucuru no município de Pesqueira

Figura 2: Distribuição Territorial de indígenas atendidos pelas Equipes Técnicas Estaduais do PPDDH. **Fonte:** Equipe Técnica Federal do PPDDH (2013)

Tais dados referendam a premissa preconizada por João Pacheco de Oliveira (1998) sobre a necessidade do redimensionamento da questão indígena nas políticas indigenistas brasileiras. O

autor propõe uma análise dos dados fornecidos pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI – em 1981 e pelo Conselho Indigenista Missionário – CIMI – em 1982, onde são demonstrados dados acerca das áreas indígenas identificadas, não identificadas e demarcadas.

Nesta análise, Oliveira correlaciona “o avanço das fronteiras econômicas e a atuação indigenista oficial” (1998, p.28), sugerindo que as áreas em que há maiores proporções de terras indígenas homologadas encontram-se em áreas de colonização mais antiga enquanto as demais são áreas onde a fronteira econômica encontra-se em ascensão, não havendo interesse para a celeridade na regularização fundiária.⁴

Observa-se nos dados apresentados pela equipe do PPDDH o crescente número de lideranças indígenas vítimas de atos violentos e em situação de ameaça em decorrência da defesa dos seus territórios tradicionais. Por outro lado, o Governo Federal reconhece, a partir da criação do PPDDH, que urge a necessidade de proteção de lideranças indígenas para a promoção e defesa dos direitos dos seus povos.

A morosidade das demarcações, a descontinuidade nas regularizações e o avanço de fronteiras econômicas em terras indígenas parecem impulsionar a violência perpetrada por detentores do poder econômico com interesses em terras indígenas.

Assim, dar-se-á o conseqüente ingresso das lideranças indígenas em um programa de proteção, o que se assemelha a um processo de retroalimentação, esgotando as possibilidades de atuação do PPDDH no cerne da problemática territorial que envolve a questão indígena no Brasil.

2.4 O PPDDH e a questão indígena: desafios e perspectivas

Com o crescimento do movimento indígena a partir da década de 70, consolida-se a possibilidade de uma relação mais simétrica entre índios e não índios, através de uma “comunidade de comunicação construída pelas partes envolvidas pela conjunção interétnica e, com ela, uma comunidade de argumentação intercultural” (Oliveira, apud. Baines, 2000, p. 222).⁵

No entanto, segundo Oliveira (1998, p.16) existe processos sociais que diferenciam os indígenas da sociedade nacional, porém quando o objeto é a política indigenista e/ou políticas homogeneizadoras é necessário levar em conta todas as variáveis que faz uma sociedade específica

⁴ Segundo João Pacheco de Oliveira (1998, p.37) a regularização perpassa pela identificação, demarcação e homologação das terras (envolvendo desde os técnicos da FUNAI até a Presidência da República), apontando a burocratização do processo.

⁵ Stephen Grint Baines discorre sobre a produção científica acerca do contato interétnico desde a transfiguração étnica de Darcy Ribeiro, passando pela noção de Fricção étnica de Cardoso de Oliveira até a situação histórica de João Pacheco de Oliveira, concluindo o pensamento sobre a questão da conjunção interétnica e suas especificidades de acordo com as populações indígenas pelo autor estudadas, ou seja, os Waimiri-Atroari do Amazonas e Roraima, os Makuxi e Wapixana da fronteira com a Guiana e os Tremembé do Ceará. Esta análise encontra-se em seu texto *Identidades Indígena e ativismo político no Brasil: depois da Constituição de 1988*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

como unidade, aprofundando conhecimentos sobre tudo aquilo que a forma, desde os aspectos físicos (habitat, solo, etc.) aos políticos-legislativos.

Oliveira sugere o redimensionamento da questão indígena, propondo uma análise que perpassa o nível macro (mapas, censos, dispositivos legais etc.) para estudos localizados com dados confiáveis para comparação e controle, e, sobretudo, para servir de modalidade de concretização e aprofundamento dos processos sociais.

Não obstante, a análise dos dados fornecidos pela ETF/PPDDH, sugere o aumento gradativo de lideranças indígenas em situação de ameaças pela defesa da ocupação de seus territórios tradicionais. O trabalho específico deste programa prevê, dentre outras ações, resguardar a integridade física e moral destes dirigentes e, conseqüentemente, da comunidade a qual é representada por tais lideranças.

Observa-se que a inclusão de lideranças indígenas no âmbito de um programa federal que tem como escopo principal a articulação interinstitucional, possibilita o acesso das lideranças aos órgãos federais responsáveis pelas principais demandas dos indígenas, como o direito a terra e serviços públicos de qualidade, os tirando de uma invisibilidade social.

No entanto, as dificuldades de resolução do pano de fundo desta problemática, ou seja, a questão territorial poderá causar o efeito 'sanfona', inchando o PPDDH com demandas sob as quais o programa não tem possibilidade de resposta, uma vez que não se trata de seu escopo, impossibilitando assim a sua atuação aprofundada.

Neste sentido, o ingresso das lideranças indígenas representa uma importante ação governamental para a visibilidade política da pauta indígena, por outro lado parece ser um método paliativo, havendo a necessidade urgente de solucionar a questão através da regularização das terras indígenas.

3. Conclusão

Nesta breve análise, pôde-se confirmar que a falta de espaço territorial exacerba as situações de confronto violento e a desigualdade social como também interfere no bom desenvolvimento das populações indígenas, podendo vir macular o que resta da história dos povos tradicionais.

Observou-se ainda que o espaço territorial indígena excede a noção de um ambiente para a coletividade extrair seus bens de consumo. Para tais, as terras indígenas são espaços de reafirmação de tradições e cultura para *a busca do bem vivem dos povos indígenas* (Lindomar Ferreira, Etnia Terena, incluído no PPDDH).⁶

⁶ Trecho do discurso do Sr. Lindomar Ferreira, da Etnia Terena quando da sua participação da *Aty Guasu*, assembleia geral da Etnia Guarani Kaiowá em novembro de 2012.

Conforme visto, a questão indígena no Brasil é diretamente afetada pela conexão político-econômica, atingidas pela descontinuidade administrativa do órgão responsável pelas homologações territoriais. De acordo com João Pacheco de Oliveira (1998, p. 39) “cada gestão da FUNAI tem uma própria rede de aliados no âmbito do poder Executivo, no universo político e econômico e junto à opinião pública”. Assim, “vão sendo comprimidos e afunilados os direitos indígenas à medida que eles atravessam as diferentes instâncias de decisões” (Oliveira, 1998, p. 39). Tal situação parece criar um ciclo vicioso envolvendo desde a negação do direito à posse de terra até a proteção à vida das lideranças indígenas no Brasil, não solucionando o pano de fundo do problema, ou seja, a questão fundiária.

A questão indígena ainda é maculada por omissões na efetivação de serviços públicos, o que, segundo o manifesto do CIMI, representa um novo caráter de violência vivenciada pelos indígenas. Segundo o documento:

O extermínio continua através do confinamento de povos e comunidades em terras insuficientes; da morosidade do governo na condução dos procedimentos de demarcação de terras de povos que vivem em acampamentos provisórios; do descaso na áreas de saúde e educação; da omissão do poder público diante das agressões cotidianas, da invasão de terras por madeireiros, grileiros, fazendeiros, narcotraficantes; das violências sistemáticas praticadas contra os indígenas em diferentes regiões e estados brasileiros. (CIMI, 2012, p.18)

É premente ainda o entendimento de que as demarcações territoriais estão ligadas a tudo aquilo que envolve um arcabouço simbólico da relação indígena com a terra. Conforme afirmam Albert e Ramos (2002) na etnografia apresentada a partir da “participação observante” junto à Etnia Yanomami e através do xamã Davi Kopenawa, para além de definição de um espaço territorial essa demarcação “é também preservar da destruição uma trama de coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram a existência cultural como ‘seres humanos’ (yanomãe t’ëpë)” (Albert e Ramos, 2002, p.248).

Por outro lado, neste artigo foi observado o papel estratégico do PPDDH, que possibilita a visibilidade da pauta indígena no âmbito federal, em articulação de instituições responsáveis pela melhoria da qualidade de vida das populações indígenas. O estudo aponta ainda a necessidade premente do avanço no processo de regularização fundiária, para a tentativa da resolução de conflitos.

Neste sentido, este pequeno estudo pretendeu resgatar a possibilidade de diálogos interétnicos com participação ativa das lideranças, assim como, aprofundar os dados qualitativos do Programa de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos, para que dessa maneira possibilite a criticidade acerca das ações desenvolvidas no âmbito do Governo Federal a fim de qualificá-las.

Bibliografia

- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida. *Pacificando o branco*. São Paulo: UNESP, 2002 [1995]. 531p.
- BAINES, Stephen Graint. *Identidades Indígenas e ativismo político no Brasil: depois da Constituição de 1988*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.
- BRASIL. *Decreto 6.044, 12 de fevereiro de 2007*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Ato2007-2010/2007/Decreto/D6044.htm> Acesso em: 06 set.2013. 2007.
- _____. *Os Indígenas no Censo 2010*. Rio de Janeiro, 2012. 31p.
- _____. *Lei 6.001, 19 de dezembro de 1973*. Estatuto do Índio. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm> Acesso em: 06 set.2013. 1973.
- COSTA, José Eduardo Fernandes Moreira da. *A Coroa do Mundo: religião, território e territorialidade Chiquitano*. Cuiabá: Editora da Universidade Federal do Mato Grosso, 2006. 223p.
- HECK, Dionísio; SILVA, Renato Santana da; FEITOSA, Saulo Ferreira (org.). *Povos Indígenas: Aqueles que devem viver – Manifesto contra os decretos de extermínio*. Brasília: CIMI – Conselho Indigenista Missionário, 2012. 192p.
- NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal das Nações Unidas sobre os direitos do Povos Indígenas*. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1191526307_Encarte299.pdf> Acesso em: 06 set.2013. 2007.
- OEA. Inter-American Commission on Human Rights. *Relatório sobre a situação das defensoras e defensores de direitos humanos nas Américas / Comissão Interamericana de Derechos Humanos*. Washigton, 2006. 97p.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas*. In: *Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes colonial no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Editora Conta Capa Livraria, 1989. 310p.

Resumo: O presente trabalho traz uma breve análise dos dados do Programa de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos da Secretaria de Direitos Humanos da presidência da República em recorte específico sobre Povos Indígenas, no âmbito da articulação de medidas protetivas a defensoras e defensores de direitos humanos. Nesta análise pretende-se levantar os desafios da política indigenista e a crescente demanda de lideranças indígenas em situação de risco ou ameaça. A análise aqui realizada procura observar a atuação do programa de proteção frente à violência contra lideranças indígenas, sugerindo que estas ultrapassam o âmbito das agressões físicas e morais, onde são violados os direitos étnico-culturais da população indígena de vivenciar sua cultura e tradição em harmonia.

Palavras-chaves: indígenas; proteção; território; violência; direito humanos.

Abstract: This paper provides a brief analysis of the data from the Program for the Protection of Human Rights Defenders of Human Rights Secretariat of the Presidency of the Republic in specific focus on Indigenous Peoples within the articulation of protective measures to defenders of human rights. In this analysis we intend to raise the challenges of Indian policy and the growing demand for Indian leaders at risk or threat. The analysis undertaken here seeks to observe the work program of protection from violence against indigenous leaders, suggesting that these go beyond the scope of physical and emotional aggression, where rights are violated ethno-cultural indigenous population to experience their culture and tradition in harmony.

Keywords: indigenous; protection; territory, violence, human rights.

Recebido em 13 de Dezembro de 2013
Aprovado em 15 de Dezembro de 2013



KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce.

La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami.

Paris: Terre Humain, Plon. 2010. 819 pp.

José Antonio Kelly Luciani ¹

Professor do Departamento de Antropologia e do PPGAS da UFSC
Pós-Doutor em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ
Doutor em Antropologia, Universidade de Cambridge

Por mais de uma década se sabia nos círculos antropológicos amazonistas que algo verdadeiramente incrível estava nascendo da parceria entre Davi Kopenawa e Bruce Albert. Algumas pistas já haviam aparecido (Albert, 1993; Albert & Kopenawa, 2003; Viveiros de Castro, 2007). A expectativa era mais do que justificada por esta obra magna sem paralelo na antropologia amazonista. *A queda do céu* entrará, sem dúvidas, para a história da antropologia ao lado de seus maiores textos e representa um divisor de águas na escrita antropológica amazonista.

O livro tem mais de 800 páginas e 1000 notas de rodapé e, como sou um estudioso dos Yanomami, permito-me fazer um comentário mais extenso nesta resenha, que escrevi como um relato, mas principalmente como um tributo aos autores, pelos quais tenho uma profunda admiração.

Se de certo modo apresenta-se como uma inversão da influente tese de Albert (1985), *A queda do céu* é, todavia, um projeto completamente diferente. Unidos por seus esforços em defesa do povo Yanomami frente à incessante devastação causada pelos projetos de desenvolvimento brasileiros, no final da década de 1980, Kopenawa, dando-se conta da necessidade de afetar as mentes do povo branco, pediu a Albert que o auxiliasse a reduzir o hiato cultural a fim de tornar a sua mensagem acessível a um público ocidental tão amplo quanto possível. Elaborado a partir de mais de 1000 páginas de entrevistas realizadas inteiramente na língua Yanomami abrangendo mais de uma década (de 1989 ao início dos anos 2000), o livro é, como diz Albert, "a história da vida de Kopenawa,

¹ Este ensaio foi originalmente publicado no *Journal de la Société des Américanistes*, 2011, 97(1). Agradecemos ao autor por autorizar a sua publicação em português. Tradução de Messias Basques, Stéphanie Tselouiko & Clarissa Martins Lima.

autoetnografia e manifesto cosmopolítico" (:17), e trata basicamente do "malencontro histórico dos ameríndios com as franjas da nossa 'civilização'" (:17). Este é um escrito difícil de classificar em um gênero antropológico específico, pois é ao mesmo tempo um autorretrato indígena individual e coletivo em comparação dialética com a cultura dos brancos e uma crítica da civilização ocidental conduzida pela comunidade de espíritos yanomami através de um de seus porta-vozes.

Também não seria exagero dizer que em meio a uma vasta literatura dedicada aos Yanomami, *A queda do céu* é a mais ampla e digna descrição deste povo amazônico, abrangendo com detalhes tópicos que vão da cosmologia ao xamanismo, da vida cotidiana à guerra, da liderança e das artes verbais à história do contato, à etnopolítica e às implicações gerais do crescente engajamento de um povo amazônico com o Estado-Nação e com forças econômicas globais. Narrado inteiramente por Kopenawa, *A queda do céu* faz tudo isso em uma linguagem não acadêmica que o torna extremamente esclarecedor e acessível a um grande público interessado em povos indígenas e no processo multifacetado que chamamos de "desenvolvimento," presente nos quatro cantos do planeta. Trata-se, todavia, de um livro complexo e de interesse fundamental para os antropólogos e para as ciências sociais, em geral. Se é verdade que um dos principais objetivos da antropologia é abrir espaço para sentidos alternativos e nos instruir a respeito de outros universos conceituais que possam relativizar o nosso próprio universo, *A queda do céu* deve ser considerado como um grande feito antropológico.

O pacto etnográfico

"Toda compreensão de uma outra cultura é um experimento com a nossa própria cultura" (Wagner 2010: 41). Isto vale para ambos os casos, e *A queda do céu* é um magnífico exemplo de uma dupla objetificação reflexiva e recursiva de si e do outro. O trabalho criativo do antropólogo e do indígena – os textos daquele e os sonhos deste –, investidos em suas respectivas formas de criatividade, esculpiram esse árduo caminho que remonta à origem de todo encontro etnográfico – nos quais "o equívoco deles a meu respeito não era o mesmo que o meu equívoco acerca deles" (ibid: 20) – para reconhecer e criar uma relação intelectual entre duas formas distintas de criatividade.

Isto é parte do que Albert chama de "pacto etnográfico", uma forma pós-malinowskiana da prática etnográfica com implicações radicais em vários sentidos. O pacto é uma lição central do livro, uma inspiração para muitos etnólogos cujas condições de campo podem variar em grau, mas não quanto ao caráter da formação de Albert como antropólogo. Confrontado como fora, desde 1975, com as imagens exóticas de um povo pouco contatado no tempo e no espaço e com os efeitos dramáticos da construção da *Perimetral Norte*, uma rodovia projetada para alcançar a Colômbia cortando a terra yanomami, o autor relembra a sua ansiedade inicial:

Como podemos conciliar conhecimento não exotizante do mundo yanomami, análise dos prós e contras do funesto teatro do “desenvolvimento amazônico” e uma reflexão sobre as implicações da minha presença como ator-observador nesta situação de colonialismo interno? (:568)

A solução de Albert:

Primeiro, naturalmente, fazer justiça escrupulosamente à imaginação conceitual dos meus anfitriões, depois tomar em conta com rigor o contexto sociopolítico, local e global, no qual a sua sociedade está inserida e, por fim, conservar um procedimento crítico sobre o próprio quadro da observação etnográfica. (:569)

O pacto também decorre do reconhecimento de que a “adoção” do antropólogo é de fato uma aposta, por parte dos indígenas, sobre as futuras possibilidades de mediação, em que a habilidade do antropólogo possa servir de contrapeso ao desequilíbrio de poder ao qual estão submetidas muitas comunidades indígenas, o que inclui a propagação de doenças, o roubo de terras, a migração forçada e uma miríade de formas de racismo e discriminação. Um pacto envolve duas partes, e para os indígenas o desafio consiste em:

[...] envolver-se em um processo de auto-objetificação através do prisma da observação etnográfica, mas sobretudo de uma maneira que lhes permita adquirir reconhecimento cultural e a conquista de um lugar legítimo no mundo opaco e virulento que se esforça para subjugar-lhes. Em retorno, o etnógrafo tem que assumir fielmente uma tarefa política e simbólica de mediação regressiva, à altura do débito de conhecimento em que ele incorreu, mas sem abdicar da singularidade de sua própria curiosidade intelectual (da qual depende, em grande parte, a qualidade e a eficácia de sua mediação). (:571)

O pacto Kopenawa-Albert nos mostra que a tão falada “implicação política,” o “engajamento” do antropólogo, exige que se faça justiça, ao mesmo tempo, à “imaginação conceitual” de um povo e que seja assumida a responsabilidade pela mediação. Aqueles de nós que passam as suas vidas entre indígenas sabem como esses dois elementos costumam ser desagregados na escrita acadêmica, na prática profissional e nos valores institucionais. E, claro, a beleza, o drama e a força de *A queda do céu* seriam impossíveis fora deste pacto.

A escrita

Em *A queda do céu* a autoria é uma questão complexa, um verdadeiro experimento. Kopenawa é o narrador, o autor das palavras, da vida, da etnografia e o instigador do projeto. Albert é o autor da organização e dos esforços de tradução para tornar o pensamento e a experiência de Kopenawa acessíveis ao grande público. Esta não é uma tarefa simples e Albert optou por não desaparecer completamente do texto, mas por mostrar-se “discretamente,” como ele mesmo diz, mantendo assim a evidência da colaboração. Albert acompanha o leitor cuidadosamente através de notas de rodapé detalhadas e esclarecedoras; três anexos contextualizam o povo Yanomami, a região onde vive Kopenawa e os apuros do etnocídio provocado pelo garimpo ilegal de ouro nas terras Yanomami; um glossário geográfico e etnobotânico; títulos de capítulos e epígrafes habilmente selecionados. O livro também apresenta numerosos desenhos yanomami, tão belos quanto instrutivos, e fotografias que destacam Kopenawa, seu povo e sua trajetória.

Albert também optou por uma tradução “à meia distância” a fim e evitar as ciladas tanto de um trabalho estritamente literal quanto de uma tradução improvável ou absurda. E ele deve ser elogiado por capturar detalhes retóricos que são, na maior parte do tempo, condensados em algo que se parece com simples sufixos yanomami. Outros dispositivos comuns da fala yanomami, como o efeito enfático que um enunciado negativo lança sobre o seu oposto, nos mantêm próximos do registro da poética yanomami, um traço que qualquer leitor familiarizado com línguas ameríndias irá apreciar. Em suma, as palavras traduzidas de Kopenawa conservam o tom metafórico da língua yanomami, a poética da analogia e as imagens da vida na floresta.

“Muitas são as histórias de antropólogos que, por serem excelentes etnógrafos, acabaram se tornando nativos, ou que deveriam, e até poderiam fazer danças tribais, mas que não as descrevem, que poderiam se tornar possuídos por espíritos nativos, mas que não os discutem.” (Schneider in Wagner, 1972: viii). É porque nenhum dos antropólogos – Kopenawa e Albert – sucumbiu às tentações de se tornar indígena ou branco; é porque a apreensão de sentidos alternativos resultou numa dialética, que *A queda do céu* serve de apoio para ver nossa “cultura de ciência” e nossa “visão de mundo da mercadoria” a partir de uma perspectiva de fora: do xamã e dos espíritos yanomami. É por isso que o leitor ansioso por um toque de crítica pós-moderna ficará profundamente desapontado, assim como aqueles impressionados com as pílulas de estilo *new-age* das mensagens xamânicas por um mundo melhor. *A queda do céu* é um trabalho árduo, da mesma maneira que foi duro o trabalho de tornar-se xamã para Kopenawa e que continua a sê-lo defender o seu povo e o seu território. Kopenawa não faz gestos simplificadores quando descreve o panteão de espíritos yanomami e o seu funcionamento, tampouco as imagens da devastação e do etnocídio são diluídas. Perceber a escala da complexidade e do desequilíbrio é parte fundamental do esforço de nivelamento do livro.

Em seu *post-scriptum*, Albert deixa claro que a autoria foi motivo de reflexão em todo o processo de produção do livro. Talvez a melhor tradução seja a de Viveiros de Castro (2007): isto é exercício xamânico *par excellence*, talvez um internamente decomposto, onde Kopenawa fala da visão *xapiri* (espíritos yanomami) do mundo branco através da mediação de um antropólogo branco. Quem é o autor destas palavras, ditas por um xamã que nada mais é do que um veículo das palavras dos *xapiri*, e que aprendeu a compreendê-los por meio das instruções de seu sogro? Estas são as palavras de *Omama*, o criador Yanomami, como nos diz Kopenawa com certa frequência. Quantos autores e traduções estão envolvidos? A diversidade incontável de *xapiri*, o mestre xamã, o aprendiz, o antropólogo branco: eles estão todos envolvidos. Quem aqui é o público? O projeto é claramente dirigido aos leitores ocidentais, não obstante as interpretações de Kopenawa do mundo branco e suas exortações sejam repletas de orientações para o seu próprio povo, muitos dos quais vivem, atualmente, em um mundo “nem aqui, nem lá” de hibridismo amazônico indígena-branco.

Kopenawa: filósofo, etnógrafo e mestre da metáfora

Kopenawa é um observador parcimonioso e perspicaz, o que provém de seu interminável questionamento dos significados de seu próprio mundo e de sua interrogação incessante acerca dos pensamentos e das motivações dos brancos. O livro é marcado, em diferentes episódios, por esse esforço de compreensão que revela a propensão filosófica de Kopenawa.

Eu penso em nossos ancestrais que, no tempo primordial, se transformaram em caça. Eu não me cansava de perguntar: onde os seres da noite tornaram-se realmente existentes? Como era o céu neste tempo primordial? Quem o criou? Para onde foram os espectros de todos os que morreram antes de nós? (:296)

Eu contemplava a floresta machucada e, no fundo de mim, eu pensava: por que suas máquinas arrancaram todas estas árvores e esta terra com tanto esforço? Para nos deixar este caminho de pedras afiadas abandonadas ao calor do sol? Por que gastar assim o seu dinheiro, enquanto nas suas cidades muitas de suas crianças dormem no chão como cachorros? Por que vêm de todos os lugares ocupar nossa floresta e devastá-la? Cada um deles já não tem uma terra, onde a sua mãe lhes deu a luz? (:338-9).

Neste sentido, o livro apenas ratifica o que eu já tinha visto. Em 2008, eu acompanhei Kopenawa em visitas a comunidades yanomami na Venezuela. Depois de muitas horas de reuniões com os seus pares venezuelanos, falando sobre demarcação de terras e política, em cada aldeia o encontrávamos junto aos anciões da comunidade, noite a dentro em entusiasmadas consultas sobre seus mitos e sua história. Ele é um etnógrafo consumado.

O leitor também será tocado pela destreza que Kopenawa demonstra com a metáfora e por seu deleite com explicações; ambos caminham juntos em seu discurso. Kopenawa é um retórico

temperado que comanda a atenção de seus leitores assim como o faz com o público yanomami. No regime discursivo yanomami, é a metáfora que sustenta o olhar dos outros e nela está a habilidade de Kopenawa em fazer o desconhecido ressoar como o conhecido; de avançar até conexões imprevistas entre os mitos e os eventos atuais, que estão no cerne de sua influência. Isto não basta para explicar, pois é preciso entreter, e para tanto o orador deve recorrer à poesia e ao humor. Alguns exemplos bastarão para ilustrar o talento de Kopenawa.

Falando das epidemias que mataram muitos de seus antepassados durante o período dos contatos iniciais:

Em todo o caso, era suficiente que nossos ancestrais inalassem essa fumaça desconhecida para que morressem, como os peixes que ignoram o poder letal das folhas de veneno *koa axihana* utilizadas na pesca. (:250)

Sobre a habilidade dos xamãs yanomami sonharem; o seu caminho para o conhecimento dos *xapiri*:

Nós, no entanto, somos capazes de sonhar muito longe. As cordas de nossa rede são como as antenas de rádio, as quais transformam-se em caminhos que conduzem os *xapiri* e as suas músicas até nós, assim como as linhas telefônicas dos brancos. (:496)

Da natureza da multiplicidade *xapiri*:

Cada nome é único, mas os *xapiri* que eles designam são inumeráveis. Eles são como os espelhos que eu vi em um de seus hotéis. Eu estava sozinho na frente deles, mas, ao mesmo tempo, eu tinha muitas imagens idênticas de mim mesmo. (:99).

Há um contraste trabalhado em todo o livro entre as visões xamânicas e os sonhos que dão acesso ao verdadeiro conhecimento das imagens da floresta – e, portanto, inacessível aos yanomami não iniciados e aos brancos – e a escrita dos brancos, bem como da aquisição de conhecimentos por meio dos livros e da educação formal: “Seu papel é o nosso pensamento, que se tornou, desde os tempos mais antigos, um livro interminável, tão grande quanto extenso.” (:554). Jorge Luis Borges reconhecera no xamanismo yanomami a realização de seu infinito livro de areia.

No texto de Kopenawa vários elementos do discurso se repetem, sugerindo complexos significados através da forma. Eles também evocam o traço de um discurso feito originalmente na língua yanomami.

“É Assim”: esta expressão dá início a centenas de descrições detalhadas, particularmente do mundo dos espíritos yanomami, em situações que se apresentavam inéditas para Kopenawa naquele momento, ou então algo evidentemente complexo para os que não veem os espíritos e que exige,

portanto, uma explicação meticulosa. Tal o entusiasmo dos leitores que se veem diante do “Mas isto não é tudo” nas *Mitológicas* de Claude Lévi-Strauss, aqui, a cada ocorrência de “É Assim” o leitor deve segurar firme o livro em suas mãos porque o que segue é uma amostra fascinante da etnografia yanomami.

“Não é à toa”:² O livro é, afinal, uma história de vida e Kopenawa narra com detalhes a sua progressiva passagem do desconhecimento total do mundo dos espíritos yanomami e do mundo dos brancos, até o seu aprendizado e maestria. Esta jornada revela que tudo tem uma razão, ou melhor, uma história. Coisas ou eventos que “Não [são] à toa” significam que são o produto do “pensamento de ninguém,” motivo pelo qual os leitores se darão conta de que nada é, na verdade, “à toa.” Uma característica produtiva do discurso yanomami, “Não é à toa” instrui os leitores sobre a humanidade imanente à floresta; sobre o ser animado por trás de cada coisa e de cada evento e que está na raiz de toda a capacidade de afetar ou de ser afetado; sobre a ecologia das relações entre humanos e não-humanos. Mas a expressão também opera como um alerta aos leitores sobre a importância do que parece ter pouca ou nenhuma relevância para os brancos, evocando assim uma contra-explicação, uma história para que os brancos possam reconhecer algo que eles dizem não existir.

“Outra gente”: um contraste nítido percorre todo o livro e pode ser resumido na oposição entre filhos e genros Yanomami de *Omama*, o criador, e os brancos, também criados por *Omama*, mas que foram iludidos por seu irmão malévolo *Yoasi*. As visões xamânicas e os sonhos yanomami levam ao conhecimento verdadeiro das imagens do mundo, conduzido pelas palavras dos *xapiri*, por eventos míticos e por tudo que está na raiz das coisas. O conhecimento dos brancos, condensado na leitura e na escrita, é “nublado,” “cheio de esquecimentos.” Tendo apenas os “olhos dos espíritos dos mortos,” os brancos não podem ver as verdadeiras imagens do cosmo. Cegos, os brancos são insensíveis à humanidade imanente. Esta é a definição de sua ignorância. A repetição de “os brancos são outra gente” parece-me revelar a percepção de Kopenawa de que os brancos construíram outro mundo para si mesmos, um em que a relação com os Yanomami não pode ser imaginada como um mal-entendido sobre significados compartilhados, mas antes como uma equivocação entre diferentes mundos conceituais (cf. Viveiros de Castro, 2004).

“O valor”: Na língua yanomami, um simples morfema ‘në’, que evoca valor e um traço de algo animado. Acompanha muitos dos argumentos de Kopenawa e parece ser um elemento fundamental de uma política ameríndia da natureza que é distinta; parte de uma economia política de pessoas em um mundo habitado por muitos tipos de povos humanos e não-humanos. Trata-se de uma daquelas conceituações, totalmente abrangentes, que parecem ser a base do significado das relações sociais que envolvem a fertilidade, a mortalidade, a troca e a reciprocidade. Sua ocorrência em contextos

² Nota dos tradutores: ou, então, “Não é sem razão”.

dísparos sugere aos leitores a sua importância e o seu caráter “indefinível,” e os antropólogos fariam bem em investigar o seu significado.

Parte I – Tornar-se outro

Os primeiros oito capítulos de *A queda do céu* podem ser lidos como uma série de exposições sobre etnografia espiritual: O conhecimento de Kopenawa e a sua habilidade para transmitir, através da descrição e da analogia, a complexidade dos *xapiri*, as camadas cósmicas e a mitologia é surpreendente. Nunca antes uma cosmologia ameríndia e sua dinâmica nos foram apresentados tão clara e detalhadamente. Talvez o aspecto mais pedagógico seja a maneira como o leitor acompanha a própria passagem de Kopenawa da ignorância ao conhecimento, de ser perseguido pelos sonhos na infância à sua iniciação ao xamanismo, com todas as suas dúvidas, hesitações, sofrimentos, surpresas, retrocessos e a tenacidade do seu anseio por conhecimento. Segundo Wagner, “um mito é ‘outra cultura’, mesmo para aqueles de sua própria cultura” (1978: 38), e é porque o mundo dos *xapiri* é outra cultura para os Yanomami que a jornada de Kopenawa naquele mundo torna-se compreensível para nós.

Neste capítulo, tópicos clássicos da antropologia amazonista, como a relação íntima entre caça e xamanismo, perspectivismo e predação ontológica, aparecem antes de modo autodescritivo do que em termos analíticos, belamente entrelaçados às cenas da vida yanomami, igualmente reveladoras dos princípios de sua socialidade. Também se apresenta abundantemente claro que a ecologia yanomami é uma política sensível de manejo das relações com todos os seres espirituais que se encontram na raiz de cada característica e qualidade da floresta, dos humanos e do cosmo, em geral. Meteorologia, fertilidade, dinâmica da população animal, mas também sentimentos como fome e coragem, capacidades, como o pensamento claro e o discurso influente, começam e terminam em seres invisíveis e animados. A descrição de Kopenawa deste “mundo da humanidade imanente” é fundamental para o seu argumento, pois é a partir daí que ele dirige a sua crítica xamânica à objetificação ocidental da natureza e suas consequências extremas.

O que Kopenawa descreve é complexo e tem-se a impressão de que ele poderia muito bem prosseguir indefinidamente. Os *xapiri* são minúsculos, poderosos, incrivelmente luminosos, bonitos, diversos, múltiplos e inconstantes. Os *xapiri* são magníficos, embora inicialmente assustadores, em muitos sentidos são ampliações de práticas Yanomami, de valores e materiais mundanos, não obstante também sejam radicalmente distintos em seus hábitos, gostos, capacidades e habitats, todos os quais são descritos até os últimos detalhes.

Os temas dos espelhos dos *xapiri*, de sua luminosidade e ornamentação são recorrentes: os próprios *xapiri*; seus caminhos; os espelhos que montam; os pisos de suas casas; os telhados e as suas

clareiras na floresta. Tudo o que é espiritual é ornamentado, brilhante e dessubstanciado; imagens puras que refratam incessantemente uma a outra. Tornou-se clichê dizer que “os xamãs são os viajantes do tempo e do espaço.” A partir da narrativa de Kopenawa, suponho que seria mais apropriado pensar não em termos de uma viagem, mas de uma dimensionalidade que é sujeita à manipulação xamânica: menos uma questão de se mover em coordenadas temporais e espaciais fixas do que a possibilidade de mudar as próprias coordenadas. Refrações intermináveis de imagens e dimensionalidades variáveis, estas são as “implicações com o infinito” dos xamãs Yanomami, para usar a expressão de Mimica (1988).

Viveiros de Castro (2007) já comentou, a partir de fragmentos desta etnografia, as qualidades perspectivistas das relações *xapiri*-humanos-animais. Eu apenas gostaria de acrescentar que o relato de Kopenawa revela um paralelo verbal ou acústico igualmente importante para o jogo de perspectivas visuais. Tão importante quanto ser visto pelos *xapiri*, atrair a sua atenção e evitar perdê-la, é aprender a compreender, a ouvir e, principalmente, a responder aos seus cantos. A beleza dos cantos, a sua verdade e a necessidade de respondê-los quando aparecem, repetidamente, é um requisito necessário ao conhecimento xamânico. Se alguém deve morrer e tornar-se um espectro para que possa ver como um *xapiri*, deve-se também adquirir uma língua e uma garganta *xapiri* para se tornar capaz de reproduzir seus conhecimentos/cantos. Um jogo verbal de perspectivas está na origem da realização do próprio perspectivismo (Viveiros de Castro, 1992). Isto talvez já tenha sido renunciado pela visualidade, mas a narrativa de Kopenawa sugere a possibilidade de uma retomada proveitosa deste aspecto.

Por último mas não menos importante, o conhecimento *xapiri* e a prática xamânica são reiteradamente descritos como “visadas de longe,” “sonhos à distância,” “palavras antigas,” “as palavras dos outros (dos *xapiri*),”. Para conhecer é preciso tornar-se outro. Toda esta ênfase parece crucial para o esforço comparativo de Kopenawa, pois contrasta com a obsessão dos brancos com os seus livros, apenas ouvindo as suas palavras, incapazes de sonhar (de) longe. Eles sonham apenas consigo mesmos. Com toda a sua engenhosidade, Kopenawa entende que os brancos são presos ao próprio umbigo.

Parte II – A fumaça do metal

Trata-se de oito capítulos nos quais o “malencontro” dos Yanomami com a expansão do estado brasileiro mostra a sua face mortal. Partindo dos relatos do primeiro contato, rapidamente transforma-se num conto sobre epidemias, o radicalismo evangélico, de mortes pela construção de estradas e pela mineração ilegal de ouro. Esta cronologia do etnocídio yanomami encontra a sua lembrança mais reveladora em um dos anexos de Albert, um relatório do massacre de *Haximu*, em

1993, que resultou na morte de 16 Yanomami nas mãos dos mineradores ilegais de ouro, os garimpeiros.

Cada capítulo tem início com uma ou várias epígrafes (recortes de jornal, comentários de militares e de missionários da *News Tribes Mission*) ilustrando o olhar dos brancos em diferentes episódios do contato e da expansão em direção ao território yanomami, conforme narra o corpo do texto. Isto dá ao leitor uma ideia da diferença radical entre o sofrimento Yanomami e a arrogância do progresso.

A influência dos brancos no pensamento Yanomami é um tema que percorre o texto. “Nossos anciões amam as suas palavras. Eles eram verdadeiramente felizes assim. Seus espíritos não eram presos em outros lugares. Os propósitos dos brancos não haviam sido introduzidos entre eles. Tinham apenas seus próprios pensamentos, dirigidos aos seus parentes.” (:223) Há uma maneira importante segundo a qual se deve pensar, sempre pensar em alguém, um parente (cf. Surrallés, 2003). Parte das coisas às quais “Não é a toa” se opõe se refere ao produto do pensamento de alguém. O comentário de Kopenawa é pungente a esse respeito, pois revisita o contato com os brancos, ontem e hoje, dando mostras de que os yanomami têm se perdido, pensando em demasia sobre os brancos, seus objetos manufaturados e o seu estilo de vida. O público de Kopenawa agora inclui os próprios Yanomami, muitos dos quais estão experimentando o que pode ser a combinação adequada das culturas dos brancos e dos yanomami.

A narrativa de Kopenawa, em si mesma, é como uma história às margens dos mundos branco e Yanomami. No período dos primeiros contatos, aqueles que viriam conviver com ele em sua nova casa, *Watoriki*, sofreram uma epidemia em massa que os deixou dizimados. Muitos anos depois, quando vivia próximo aos missionários da *News Tribes Mission em Thoothothopi*, uma segunda epidemia matou a maioria dos parentes próximos de Kopenawa, incluindo a sua mãe. A partir de uma visão retrospectiva, Kopenawa narra como os mais velhos foram enganados pela força sedutora dos objetos manufaturados que esconderam a fumaça das epidemias que, na teoria etiológica Yanomami, os devastou uma e outra vez. E o mais triste é que estas não são apenas imagens de um passado distante. A saúde Yanomami tem estado sob uma crise constante desde então.

Os ritos funerários Yanomami são destinados a apagar todos os vestígios da pessoa morta, bem como estimulam a determinação de vingar a morte de um parente. Kopenawa deixa claro o quanto de sua determinação em defender o seu povo se alimenta da memória de seus parentes devorados pelas epidemias *xawara* trazidas pelos brancos.

Kopenawa continua a viver próximo aos missionários da NTM. A narrativa de uma conversão pessoal e coletiva desinteressada e que nunca passou de uma fase experimental é contraposta aos relatos detalhados acerca da imposição obsessiva das palavras de Deus pela NTM, aos ataques ao xamanismo e de práticas etnocidas corriqueiras encontradas em toda a Amazônia. Curiosamente,

parte da razão do desencantamento yanomami é a impossibilidade de ver Deus e sua falta de resposta – elementos que na **Primeira Parte** aparecem de modo crucial para a legitimidade do conhecimento *xapiri*. Por fim, Deus parece ter sido incapaz de proteger o seu rebanho da epidemia em Thoothothopi: a religiosidade yanomami não tem espaço para a fé.

Após as epidemias em Thoothothopi, Kopenawa foi praticamente privado de seus parentes próximos. Tal falta de relações é o que significa ser pobre ou desprivilegiado nos termos yanomami, um fato que apenas torna a saga de Kopenawa ainda mais notável. Sentindo-se solitário, ele começou a se mover para além de sua comunidade. Trabalhando para a FUNAI, ele viajou para outras partes do território Yanomami, tornando-se familiarizado com as terras dos brancos, passando períodos em Boa Vista, Manaus e até mesmo em Iauareté, na fronteira com a Colômbia e trabalhando entre os Maku! Nesta época, dentro e fora da FUNAI e sob diferentes administrações, ele foi empregado em uma diversidade de trabalhos: na localização de comunidades Yanomami remotas; como intérprete; como aluno de um curso de agente de saúde; participante da criação de um novo posto da FUNAI e, até mesmo, como limpador de piscinas em Manaus! Este foi um momento no qual ele vivenciou a tentação de tornar-se branco mas, principalmente, foi o início de sua inserção na micropolítica amazônica. Ele aprendera a decifrar como os diferentes atores governamentais e não-estatais buscam dirigir o futuro dos Yanomami. Uma arena política cheia de acusações recíprocas e reveladora dos diferentes interesses que afetam o território Yanomami, tais as empresas de mineração, as políticas militares e de segurança nacional e o apoio de agências não-governamentais. Este também é o período em que ele ouviu dizer, pela primeira vez, as palavras “demarcação de terras”, as quais marcam sua vida até hoje. A ampliação de sua experiência lhe permitiu compreender a extensão da devastação associada ao desenvolvimento brasileiro – oportunidade rara para os demais Yanomami –, além de ter acompanhado de perto os efeitos nefastos dos mais de 200 km de estradas construídas que assombraram o território Yanomami e a corrida pelo ouro que, no final dos anos 1980, atraiu mais de 40.000 garimpeiros, infligindo toda a destruição social e ambiental que dizimou cerca de 10 por cento da população Yanomami no Brasil.

No meio disso tudo, Kopenawa deu uma guinada importante em sua vida. Decidido a se tornar xamã, ele suportou as exigências do aprendizado com a mesma determinação inabalável com a qual ele dirigiu sua vida em função da defesa de seu povo. Ele o fez, por um lado, sob a orientação de um grande homem e xamã, seu sogro Lourival – um homem amável e gentil que eu tive a oportunidade de conhecer em *Watoriki* –; e, de outro, um grupo de ativistas indigenistas que constituíram a CCPY (ONG fundada por Bruce Albert e outros) e que foram fundamentais para a realização da demarcação do território Yanomami.

Portanto, é uma visão xamânica de todos esses acontecimentos drásticos que continua a envolver o entendimento de Kopenawa. Relacionando a devastação local de sua terra a processos

socioeconômicos mais amplos, os xamãs *Watoriki* desenvolveram uma teoria da história e dos motivos do mundo dos brancos que resulta em um anúncio profético dos *xapiri*: o retorno ao cataclismo mítico da queda do céu que nos esmagará a todos, Yanomami e brancos, se estes não pararem de consumir a floresta e se não devolverem o petróleo, o ouro e os metais que Omama sabiamente escondeu nas profundezas. Ao “cozinhar” tais materiais do subsolo em suas indústrias, os brancos estão queimando o peito do céu, espalhando mais fumaças epidêmicas dos *xawara*, tudo a fim de produzir as suas amadas commodities.

Nesta economia política nada vale mais do que as pessoas e o valor é uma coisa totalmente diferente:

Todas as mercadorias dos brancos nunca serão suficientes em troca de todas as suas árvores, as suas frutas, os seus animais e os seus peixes. O pouco de papel de seu dinheiro nunca será numeroso o bastante para poder compensar o valor de suas árvores queimadas, de seu solo seco e de suas águas sujas... Nenhuma mercadoria poderá comprar todos os Yanomami devorados pelas fumaças de epidemia. Nenhum dinheiro poderá devolver aos espíritos o valor de seus pais (xamãs) mortos! (:373)

Parte III – A queda do céu

Os últimos nove capítulos da narrativa de Kopenawa são centrados em sua experiência como um porta-voz para o seu povo, desde as suas primeiras reuniões com movimentos indígenas até os esforços feitos para que as suas denúncias alcançassem à Europa e aos Estados Unidos.

A seção é aberta com um capítulo dedicado à importância da fala para a obtenção de respeito e de influência entre os Yanomami. Um percurso etnográfico precioso através dos gêneros do discurso yanomami – incluindo as arengas dos anciões *hereamu* e os diálogos cerimoniais *wayamu* – revela um Kopenawa humilde e extenuado acerca de suas possibilidades como um líder em sua própria comunidade. Aqui ele aparece hesitante, respeitoso dos mais velhos e temeroso de sua habilidade para encadear as palavras corretamente, para falar com firmeza e para comandar a atenção de seus ouvintes. A mesma hesitação marca o início de sua carreira exterior como um porta-voz. Sobre a sua primeira experiência, ele lembra:

Eu mesmo nunca fiz discurso *hereamu* na minha própria casa!... Eu não sabia ainda fazer sair as palavras da minha garganta, uma depois da outra! Eu me dizia: como eu vou fazer? Como os brancos falam nestas ocasiões? De que maneira começar? (:407)

Mais tarde, sentindo-se mais preparado, ele comenta como precisou explicar o sofrimento em torno da corrida do ouro.

Era difícil. Eu tinha que dizer tudo isso em uma outra fala que a minha! Por enquanto, à força de indignação, a minha língua chegou a ser mais ágil e minhas palavras menos confusas... Desde então, eu nunca mais parei de falar aos brancos. Meu coração parou de bater rápido demais quando eles me olharam e a minha boca perdeu a sua vergonha. Se as palavras se emaranhassem na minha garganta deixando sair só uma voz hesitante, os que chegassem a me escutar diriam a si mesmos: "por que este índio quer falar conosco? Nós esperamos dele palavras sábias, mas ele não fala nada!". Eu não quero que se pense: os Yanomami são idiotas, eles não tem nada a dizer... eles só sabem ficar imóveis, os olhos perdidos, atônitos e acuados. (:409)

Entre as viagens feitas por Kopenawa, é dada atenção especial às suas impressões sobre o Stonehenge, a Torre Eiffel e o Bronx. Aqui vemos a capacidade xamânica de abranger tudo em seu discurso, quando Kopenawa aloca todos esses lugares e experiências relacionando-os a mitos de criação e à história dos brancos, ao mesmo tempo em que adquire o conhecimento dos espíritos que habitam as terras dos brancos. Tais viagens a lugares distantes são repletas de riscos, já que os xamãs não devem se afastar dos lugares dos quais seus espíritos auxiliares descendem, para que não morram. Kopenawa teve que elaborar formas criativas para contornar essa dificuldade agravada pela possibilidade real de que seus espíritos fujam dele ao retornar ao seu *Watoriki*, sentindo-se abandonados pelas viagens empreendidas por seu pai ausente.

Os museus sempre parecem agitar um cordão dissonante na imaginação dos povos indígenas. Os Yanomami eliminam todos os vestígios de seus mortos e para Kopenawa sua exposição irrestrita em museus é algo inconcebível. Ele divaga sobre algo ainda mais importante: é isto que os brancos nos reservam? É isto que restará de nós depois de terem acabado com a floresta? Sem dúvidas, as viagens de Kopenawa enriqueceram a mitologia Yanomami. Do mesmo modo, viajar além-mar é sempre uma espécie de previsão.

No Bronx, Kopenawa diz-se chocado com a exclusão social que os brancos parecem tolerar com total equanimidade:

Portanto, se ao centro desta cidade [Nova Iorque] as casas são altas e lindas, em sua borda, elas estão em ruínas. As pessoas que moram nestes lugares não têm comida e suas roupas são sujas e rasgadas. Quando eu caminhei entre eles, eles olharam para mim com olhos tristes... Estes brancos que criaram as mercadorias pensam que eles são engenhosos e valorosos. Portanto, eles são avaros e não cuidam dos que entre eles são desprovidos de tudo. Como eles podem pensar ser grandes homens e se acharem tão inteligentes? Eles não querem saber nada destas pessoas miseráveis que são seus pares. Eles os rejeitam e os deixam sofrer sozinhos. Eles nem olham para eles e se contentam, de longe, em lhes atribuir o nome de 'pobres'. (:460)

A cultura dos brancos e a sua inteligência assumem a forma da técnica e do artefato. Kopenawa, assim como outros Yanomami que conheci, surpreende-se com a falta de parentesco entre os brancos – engenhosos, mas infra-sociais.

Por vezes Kopenawa divaga se a genialidade do branco em produzir bens pode ser realmente considerada como uma prova de inteligência. Um dos exemplos mais interessantes de antropologia comparativa é um comentário extenso, em um capítulo apropriadamente chamado “O amor pelas mercadorias”, no qual se estabelece um contraste entre a sujeição das relações sociais dos brancos em prol da acumulação de bens e a propensão Yanomami em fazer com que as coisas fluam. Sua reflexão envolve a categoria indígena *matihi*, que engloba os ornamentos pessoais dos Yanomami, as cabaças onde guardam as cinzas dos mortos e, desde a chegada dos brancos, também os seus bens. As palavras de Kopenawa a esse respeito são belas e penetrantes:

É assim. As mercadorias não morrem. É por isso que nós não as acumulamos em vida e nós nunca as negamos aos que pedem. Se nós não déssemos elas, elas continuariam a existir depois da nossa morte e apodreceriam sozinhas, negligenciadas no chão de nossa casa. Elas serviriam tão somente para dar pena aos que não sobreviveram e choram a nossa morte. Nós sabemos que vamos desaparecer e é por isso que cedemos facilmente os nossos bens... assim as mercadorias nos deixam rapidamente para se perderem no fundo da floresta com os anfitriões de nossas festas *reahu* ou com simples visitantes... Quando um ser humano morre, seu espectro não leva nenhum de seus bens nas costas do céu... Os objetos que ele confeccionou ou adquiriu são abandonados na terra e só atrapalham os vivos, revivendo a nostalgia de sua presença. Nós dizemos que estes objetos são órfãos e que, marcados pelo toque do morto, eles dão pena. (:435)

É irônico que tanta violência tenha sido praticada contra os Yanomami em nome da alegação de que eles é que seriam um povo violento. É sabido que a imagem de povo violento, atribuída aos Yanomami, foi instrumentalizada pelos governos militares do Brasil e por aqueles interessados em suas terras para justificar sua invasão e sua inserção em um regime produtivo a serviço de um suposto desenvolvimento. A famosa obra de Chagnon (1968), reeditada várias vezes e que apresenta os Yanomami como um “povo feroz”, em nada contribuiu para o bem-estar deste povo. E parece que Kopenawa tem a intenção de restaurar a verdade. Tal como acontece com o seu comentário comparativo sobre os bens, ele distingue os ataques de vingança dos Yanomami das guerras dos brancos: o primeiro como uma necessidade equilibrada de apaziguar a raiva causada pela morte de um parente; o último como uma busca absurda de riqueza material em uma escala de matança incomparável com o acerto de contas um-contra-um yanomami. Mais uma vez, são as pessoas que contam aqui, ao contrário do petróleo, dos minérios e das commodities que alimentam a guerra dos brancos (Kopenawa se refere particularmente à primeira guerra do Iraque, nesta passagem). Há um forte contraste no que tange aos motivos e à escala:

Eles vão à guerra com muitas pessoas, com balas e bombas que queimam todas as suas casas. Eles matam até mesmo as mulheres e as crianças! E não é para vingar seus mortos. Eles fazem as suas guerras simplesmente por palavras ruins, por uma terra que cobiçam ou para arrancar os minerais e o petróleo. (:474)

Kopenawa não subestima os diferentes meios rituais nos quais os Yanomami resolvem seus conflitos, incluindo os ataques de vingança. No entanto, estes meios controlam a acumulação de raiva. Clastres viu a “sociedade primitiva”, aquela “totalidade una”, como uma máquina de segmentação que impede o surgimento de um poder separado da sociedade. A ênfase de Kopenawa também está na segmentação da própria raiva; a prevenção da raiva prolongada e cumulativa que levaria a uma guerra em grande escala. Sua ressalva, contudo, é que atualmente toda a coragem dos Yanomami deve ser orientada para os seus verdadeiros inimigos: os brancos que devoram sua terra e seu povo. Apesar de todos os danos causados, Kopenawa tem o cuidado de evitar generalizações:

Nós não somos os inimigos dos brancos. Mas nós não queremos que eles venham trabalhar em nossa floresta porque eles são incapazes de nos devolver o valor do que eles destroem. É isso o que eu penso. (:372)

O livro termina com uma retomada da principal advertência de Kopenawa: a destruição do planeta pelos brancos e a aproximação da morte de todos os xamãs, os únicos que seriam capazes de evitar a queda iminente do céu:

Se os seres da epidemia continuarem a proliferar, todos os xamãs vão morrer e ninguém mais poderá impedir o caos. *Maxitari*, o ser da terra, *Ruëri*, aquele do tempo coberto e *Titiri*, aquele da noite, vão se zangar. Eles chorarão sua morte e a floresta será outra. O céu se cobrirá de nuvens escuras e o dia nunca mais nascerá. Não pararia de chover. O vento de furacões soprará sem trégua. A floresta nunca mais conhecerá o silêncio... Isso já aconteceu, mas os brancos nunca se perguntam por quê. A terra se saturaria de água e começaria a se putrificar. Então as águas irão recobri-la pouco a pouco e os humanos devirão outros, como já aconteceu no primeiro tempo. (:535)

Quando o céu cair nós seremos todos esmagados e enviados ao submundo. Os xamãs Yanomami sabem disso, pois já o viram desde o início do tempo.

Se os brancos se tornassem mais informados, o meu espírito poderia recobrar a calma e a felicidade. Eu diria a mim mesmo: ‘muito bem! Os brancos adquiriram a sabedoria. Finalmente, eles se tornariam amigos da floresta, dos seres humanos e dos espíritos *xapiri!*’ Minhas viagens chegariam ao fim... Eu diria então aos meus amigos: ‘não me chamem tão frequentemente! Eu quero devir espírito e continuar a estudar com os *xapiri!*’ Eu quero somente devir mais sábio!’ Eu iria então me esconder na floresta com os meus anciões para beber a *yãkoana* até me tornar muito magro e esquecer a cidade. (:527)

Podemos apenas esperar que *A queda do céu* seja traduzido, especialmente para o inglês, e que as palavras de Kopenawa se espalhem com a mesma velocidade e com a mesma força das epidemias canibais *xawara*: apenas se o pensamento dos brancos for ampliado os efeitos dos seus atos poderão ser anulados. *Kushu ha!*

Bibliografia

- ALBERT, Bruce. "L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature", *L'Homme*, 126-128, pp. 35-70. 1993.
- ALBERT, Bruce & KOPENAWA, Davi. *Yanomami. L'esprit de la forêt*. Paris: Actes Sud-Fondation Cartier pour l'art contemporain. 2003.
- CHAGNON, Napoléon. *Yanomamö. The fierce people*. New York: Holt McDougal. 1968.
- MIMICA, Jadran. *Intimations of infinity: the mythopoeia of the Iqwaye counting system and number*. Posfácio de Roy Wagner. Oxford: Berg Publishers. 1988.
- SURRALLÉS, A. *Au cœur du sens: perception, affectivité, action chez les Candoshi*, Éditions du CNRS, Paris. 2003.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press. 1992.
- _____. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation", *Tipiti*, 2 (1), pp. 3-22. 2004.
- _____. "La forêt des miroirs. Quelques notes sur l'ontologie des esprits amazoniens", in: Frédéric B. Laugrand & Jarich G. Oosten (ed.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, pp. 45-74. 2007.
- WAGNER, Roy. *The curse of souw: principles of Daribi clan definition and alliance in New Guinea*. Chicago: University of Chicago Press. 1972.
- _____. *Lethal speech: Daribi myth as symbolic obviation*. Ithaca: Cornell University Press. 1978.
- _____. *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press. 1981.

Recebido em 14 de Abril de 2013
Aprovado em 13 de Junho de 2013

MELLO, Marcelo Moura. ***Reminiscências dos quilombos: Territórios da memória em uma comunidade negra rural.***

São Paulo: Editora Terceiro Nome. 2012. 267 pp.

Flávia Carolina da Costa

Doutoranda do PPGAS-UFSCar

“Pois um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois”. É assim que Walter Benjamin vai aos poucos analisando *Em busca do tempo perdido*, obra de Marcel Proust – o trabalho da reminiscência é que vai dizendo da qualidade da textura. E essa talvez seja também a moldura de melhor encaixe para o livro de Marcelo Moura Mello. No trajeto das memórias dos moradores de Cambará, uma comunidade negra rural, localizada na região central do Rio Grande do Sul, o autor vai cuidadosamente descrevendo o processo de reconhecimento da comunidade como remanescente quilombola.

Apesar de todos os amparos legais sugeridos pelo Artigo 68 – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) – da Constituição Federal, desde 1988, e de todas as políticas públicas para promoção da igualdade racial vivenciadas desde 2003 (com o início do Governo Lula), o reconhecimento de Cambará como comunidade remanescente de quilombo não dependia exclusivamente de questões jurídicas. Tratava-se antes de um longo processo de reconstrução de uma identidade étnica, baseada na recuperação de uma memória iniciada no ‘tempo da escravidão’ e atualizada na constituição das famílias que no presente integram a comunidade, nos usos do território rural para sobrevivência, no parentesco e em uma economia baseada na troca.

Circunscrita pelos municípios de Cachoeira do Sul e Caçapava do Sul (RS), a comunidade, originalmente, é constituída por quarenta famílias distribuídas em quatro núcleos familiares (Irapuá, Cambará, Rincão e Pinheiro). Contudo, durante o processo de reconhecimento e titulação, foram

agregados ao território os núcleos de Palmas e Roseira, vizinhos aos núcleos originais e interligados a eles por meio de relações de parentesco. Essa inclusão fez fortalecer os laços na luta por direitos, apesar de a área reivindicada corresponder apenas aos limites de Cambará.

Tomando, por um lado, a *memória* como uma forma de conectar diversos tempos e recursos para criação de um sentimento de pertencimento do grupo e, por outro lado, a *narrativa* como um 'ato de contar' por meio do qual se articulam as 'formas de lembrar' – desdobradas em verbalizações, músicas, cantos, imagens visuais, práticas corporais, performances, rituais, etc. – com os efeitos que essas produzem em quem as ouve, o livro se dedica à observação e análise das relações entre escrita e oralidade, perpassadas pelo papel do pesquisador na conformação das lembranças de seus interlocutores; pelos artifícios da narrativa; pelos vínculos que se tecem entre o narrador e o ouvinte; pela ligação que se estabelece entre o tempo, o espaço e a rememoração; pela memória inferida a partir das lembranças e, por fim, pelas marcas da experiência do narrador impressas na narrativa.

Qual o *alcance* do olhar antropológico na apreensão da realidade vivenciada pelos sujeitos da pesquisa? Observando o diálogo existente entre o 'campo visual' e o 'alcance do olhar', Mello vai refletindo sobre os limites da plasticidade da memória no processo de construção da identidade necessária à constituição do quilombo de Cambará, sem perder de vista a dimensão das sensibilidades e subjetividades que extrapolam a demarcação territorial.

Logo na introdução, o autor nos conta que chegou a Cambará em 2003, por meio de um projeto de extensão da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, em parceria com o Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombo (IACOREq) e outros órgãos governamentais responsáveis pela elaboração de políticas públicas específicas a essas comunidades. Assim, todo o processo de constituição e delimitação identitária de Cambará foi também mobilizado por agentes institucionais e individuais externos à comunidade.

Dividido em seis capítulos, o livro é uma versão da dissertação de mestrado de Marcelo, defendida no Programa de Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (PPGAS/UNICAMP, SP, 2009). No primeiro capítulo, intitulado "Quilombos e suas reminiscências", o autor se debruça sobre o vasto campo de definições e indefinições contemporâneas do termo 'quilombo'. Analisando os meandros teóricos e jurídicos usualmente acionados para se pensar a categoria 'remanescente de quilombo' na esfera dos 'novos sujeitos de direito', o livro tece considerações sobre os significados polissêmicos dessa categoria, sem se limitar à identidade étnica: "Na relação entre o Estado e essas comunidades, o fundamental não é saber como elas se adequam aos ditames do Estado, mas sim como as perspectivas locais, que não podem ser reduzidas a um fator explicativo, influem nas distintas relações estabelecidas com o Estado e com o dispositivo constitucional" (: 48). Transcendendo o artigo 68 e sem tomar o Estado como uma instituição homogênea e monolítica, o

interessante é pensar a realidade desses grupos, sem tentar reduzi-los às exigências de adequação que recaem sobre eles nesse processo de reconhecimentos.

No segundo capítulo do livro, o autor irá se voltar às análises e correlações entre 'etnicidade' e 'memória'. É inegável que a identidade étnica possua um componente político fundamental ao processo de reconhecimento quilombola. Contudo a discussão não se encerra nela e o caso da comunidade de Cambará deixa isso bastante claro. Quando se utilizam da memória como dispositivo político para embasar e justificar sua luta pelo território, os habitantes de Cambará não se valem do passado para justificar demandas do presente, nem tampouco se pautam em uma ideia de coesão cultural e biológica que possa ser pressuposta no conceito de etnia, o que está em jogo quando os moradores de Cambará recorrem a essas categorias é que: "para além da dimensão política, há uma dimensão moral nas reivindicações identitárias [...]; em vez de instrumentalização, trata-se de justificação [...]; menos do que denotar um artifício, a invenção é uma atividade criativa [...]" (: 70), num esforço de busca contínua pelas 'memórias subterrâneas', articulando lembranças e experiências.

Nessa busca, as histórias dos *antigos*, contadas pelos moradores locais, têm papel fundamental no exercício de construção da identidade quilombola, são elas as responsáveis pela produção das referências morais atualmente destacadas como qualidades coletivas da comunidade. Nesse sentido, ao longo da pesquisa, o autor se deparou com a necessidade de recuperar documentos arquivados que guardavam um passado povoado pelas vozes presentes dos habitantes de Cambará. A partir de ponderações acerca do campo teórico voltado à etnografia em arquivos e do quanto os arquivos podiam ter a dizer das histórias oficiais e não oficiais do lugar, Marcelo vai construindo seu terceiro capítulo. É do resgate de inventários, cartas de alforria, certidões de nascimento e registros de terras, cruzados com relatos orais colhidos no hoje que vemos surgir um enredo de memórias, divididas entre lembranças e esquecimentos não aleatórios, inscritos nas relações de parentesco, nos corpos, nas falas, na distribuição das casas pelo território, no contato interétnico com os vizinhos italianos, nas 'questões raciais'.

"*Negro é uma palavra muito aguda*" (: 100), diz um dos interlocutores ao pesquisador, expondo o quanto a identidade quilombola ainda tinha que trilhar para 'corrigir desigualdades históricas', nos balanços de uma memória oral sobre uma tradição a ser reescrita. A consolidação da associação quilombola, o equilíbrio necessário entre a manutenção das relações de reciprocidade particulares à comunidade e o alcance das reivindicações que inevitavelmente excediam os limites comunitários, juntamente com o movimento dinâmico que caracterizava a memória e a identidade étnica de Cambará são os temas que colorem o quarto e o quinto capítulos do livro. Insistindo na produtividade do método de misturar as narrativas orais com a consulta aos arquivos, o autor argumenta sobre as origens do território de Cambará, atravessando genealogias e memórias que não só inscrevem as

relações familiares nas histórias do grupo, como também transmitiam a continuidade temporal do lugar e das pessoas que viviam por ali (: 152).

O sexto e último capítulo ocupa-se com o entrecruzamento das diversas temporalidades e vivências nos territórios da memória dos habitantes de Cambará. Entre a força do silêncio, que marca certas narrativas, e as lacunas presentes nas descrições encontradas nos arquivos, a instituição de uma história que não pode ser apagada descortina-se. Sobre as marcas da escravidão, os relatos sobre as reminiscências quilombolas de Cambará trazidos por Marcelo Moura Mello se erguem como um novo registro necessário, um convite sincero à leitura do livro.

Recebido em 13 de Dezembro de 2013
Aprovado em 15 de Dezembro de 2013

CAFFÉ, Carolina & HIKIJI, Rose Satiko Gitirana.
Lá do Leste: Uma etnografia audiovisual compartilhada.
São Paulo: Humanitas. 2013. 66 pp.

Rafael Acácio de Freitas

Mestrando do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, UNIFESP

O livro escolhido para esta resenha é apenas parte do resultado e apresentação de uma pesquisa antropológica de Carolina Caffé¹ e Rose Satiko,² e como formulado no primeiro subtítulo da apresentação do material, pode ser considerado os "bastidores de uma etnografia audiovisual em Cidade Tiradentes." Bastidores de um amplo projeto e pesquisa fundamentada como antropologia compartilhada, iniciada em 2009, sobre as práticas artísticas em Cidade Tiradentes e que resultou num site interativo, o *Mapa das Artes da Cidade Tiradentes* (www.cidadetiradentes.org.br) e dois documentários, *Lá do Leste* e *A arte e a rua* (DVD que acompanha o livro).³ Portanto, essa resenha fará referência a esses materiais, em diferentes suportes, dando certa prioridade para o material audiovisual que acompanha e dá título ao livro, e tendo como ponto de partida e fio condutor o próprio texto, o suporte impresso.

As autoras nos apresentam seu texto como um "roteiro às avessas", já que este material impresso é publicado posteriormente ao lançamento dos filmes e sua composição é inspirada nas filmagens, uma disposição de "cenas e bastidores". Tomando emprestado o método de montagem do

¹ Carolina Caffé é cientista social e documentarista. É coordenadora executiva da Área de Comunicação e Mídias Livres do Instituto Pólis, e técnica da Área de Cultura, onde produziu o *Mapa das Artes da Cidade Tiradentes*. É co-diretora de *A arte e a rua* (2011) e *Lá do Leste* (2010), e dirigiu também *A caminho da copa* (2012) e *Litoral Sustentável* (2012).

² Rose Satiko Gitirana Hikiji é professora do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo e vice-coordenadora do Laboratório de Imagem e Som em Antropologia da USP (LISA). Além da co-direção de *A arte e a rua* (2011), *Pulso, um vídeo com Alessandra* (2006) e *Microfone, senhora* (2003), entre outros filmes etnográficos. É autora dos livros *Imagem-violência: etnografia de um cinema provocador* (2012) e co-organizadora dos livros *Imagem-conhecimento* (2009) e *Escrituras da Imagem* (2004).

³ Filmes disponíveis online no site: www.ladoleste.org; assim como o livro em formato *pdf* para download gratuito.

cinema, a escrita constrói um mosaico de imagens e ideias, a partir das conversas e discussões durante a realização dos filmes, em tempos e locais diferentes, fazendo interagir no texto, como as próprias autoras afirmam, "atores que não necessariamente se encontraram fisicamente".

O "roteiro às avessas" é composto por 13 "cenas" seguidas cada uma respectivamente pela transcrição dos seus bastidores. Todas as cenas são reproduções escritas de uma tomada gravada e editada para os filmes que compõem a etnografia audiovisual. As cenas são recortes do grande tema que é a produção artística da Cidade Tiradentes contadas e representadas por seus próprios atores, moradores e artistas independentes da região. São compostas por uma breve introdução, descrição que toma o formato de um roteiro, seguida pela interação entre esses personagens, sujeitos periféricos que fazem seu bairro pela produção artística. Ora conversam, ora contam histórias, recuperam lembranças da infância e adolescência, ora cantam e rimam sobre seu cotidiano, sempre se expressando sobre o constante processo de construção e desconstrução da relação entre arte e cidade, das mudanças espaciais, políticas e socioculturais no extremo da zona leste de São Paulo, no maior conjunto habitacional da América Latina, Cidade Tiradentes.

Os "bastidores" formam uma importante contribuição do livro ao amplo projeto, chegamos a suas páginas e palavras com uma dupla memória, a da cena vista como espectador do material audiovisual e da cena lida, imediatamente antes, como leitor do texto, agora reorganizado neste formato de roteiro ampliado. Nesse momento textual o corpo dos personagens é também ampliado, são convidados para a "troca de ideias", para o debate sobre os temas levantados pelos artistas-moradores da Cidade Tiradentes, acadêmicos, produtores culturais e representantes do terceiro setor, além dos próprios artistas locais e protagonistas dos filmes. O objetivo é ampliar a discussão, tencionar e problematizar os temas levantados durante a pesquisa e gravação dos filmes, multiplicando os olhares e diversificando pontos de vista. E o resultado é bastante positivo, os filmes ganham outra dimensão, um novo fôlego para nossa (como leitores/espectadores) reflexão. Nesse espaço, as pesquisadoras coordenadoras e realizadoras do projeto aparecem com mais eloquência e se permitem uma troca mais direta de ideias e posicionamentos sobre as questões levantadas e discutidas pelos protagonistas do filmes. Estabelece-se um diálogo fértil e uma perspectiva crítica sobre as questões que giram em torno da produção cultural-artística e sua relação com o espaço urbano, em específico da Cidade Tiradentes, e até sobre o próprio ofício do pesquisador, que "estuda, estuda", mas "não fica lá para ver como que realmente é", como provoca Ivan, dançarino e morador da região.

Os títulos das cenas nos dão uma ideia dos temas levantados e debatidos, estão entre eles a arte e a rua, o crime, a religião e a moda, todos levando em consideração a atuação passada e presente dos personagens protagonistas, o distrito Cidade Tiradentes, seu cotidiano, seus moradores e a relação com as instâncias públicas oficiais. Esse mapeamento temático da pesquisa, apresentado

no livro e nos filmes, com foco explícito no conflito da "arte de rua e as mudanças espaciais, políticas e socioculturais" do distrito, coincide com o resultado do processo inicial de pesquisa, o *Mapa das Artes da Cidade Tiradentes*.

Pensado com o objetivo de "contribuir para o fortalecimento da cidadania cultural dos moradores da Cidade Tiradentes, revelar e potenciar os saberes, fazeres e poéticas culturais do bairro pela ampliação da visão dos próprios agentes locais e suas práticas", o mapeamento criou, ao mesmo tempo, um extenso e complexo banco de dados que cruza diversas plataformas virtuais com recursos audiovisuais e um sólido ponto de partida para a continuação da pesquisa. Mapeado os focos de produção artísticas, estabeleceu-se uma rede de artistas, um vínculo inicial entre pesquisadores e produtores-moradores, chegando aos grupos que "melhor contariam as transformações da arte de rua" e por meio destas "as transformações no distrito". Desta forma, com temas trazidos e formulados pelos próprios artistas-moradores, sob o amplo objetivo de "troca de informações e produção de olhares sobre a vida nas periferias em coautoria com seus artistas-moradores", com o recorte definido na relação entre arte e espaço público urbano na Cidade Tiradentes, foram realizados os dois filmes etnográficos.

Com declarada inspiração em Jean Rouch,⁴ os artistas-moradores foram filmados contando suas próprias histórias, interpretando a si próprios, permitindo "penetrar a realidade pela ficção", cruzando memórias individuais e coletivas de grupos unidos para produção artística, chegando a uma história de transformação do espaço urbano de Cidade Tiradentes. Um projeto coletivo, uma etnografia audiovisual compartilhada, que ganha com o livro, mais um capítulo e mais uma possibilidade de leitura e interpretação.

Os filmes são complementares entre si, o curta-metragem *Lá do Leste* dá origem ao média *A arte e a rua*. Assim têm o mesmo ponto de partida e o mesmo fio condutor temático, de modo que podem ser assistidos e interpretados como uma etnografia contínua sobre a produção artística da região. Em que por vezes a câmera toma um desvio por uma história do *Lá do Leste* no *A arte da rua*, tornando-a mais desenvolvida, no sentido de acompanhar um personagem por mais tempo, dar voz ao artista-morador com tomadas mais longas e sem tantos cortes de edição, saindo de um ponto que no *Lá do Leste* é apenas um fragmento, um elemento, um relato, para um elo de uma história a outra, ganhando, no *A arte e a rua*, em extensão e conexão. E essa conexão não é só alcançada por um trabalho de edição de imagens e sons, mas pela presença de uma figura distinta, narrador participante, que com protagonismo estabelece os vínculos entre as histórias, entre os fragmentos e lembranças sobre a produção de arte na rua e a produção do espaço público do distrito. Daniel Hylario, morador e ativista cultural independente na região, nos conduz de maneira eloquente e crítica pelas imagens de seu bairro, por sua cidade vista, vivida e imaginada. E acaba estabelecendo

⁴ Ver ROUCH (1995).

preciosas ligações entre as heterogêneas visões sobre as transformações socioculturais do distrito, um resultado positivamente ambivalente, uma unidade de visões bastante divergentes sobre a conflituosa relação entre tais mudanças e a produção artística local.

Podemos ler que esse compartilhamento de cenas como elos, ligações e elementos comuns, desenvolvidos de maneira complementar nos filmes, acompanham, pelo menos em uma dimensão, a constituição da expressão cultural Hip Hop, com seus elementos marcados: graffiti, breakdance, rap e seu estreito vínculo com a rua, o espaço público urbano por excelência de sua prática.⁵ É a partir deles, ou melhor sob sua inspiração, que é desenhado o mapa temático artístico comum dos filmes etnográficos. Os grupos selecionados para essa etnografia audiovisual compartilhada já possuem essa aproximação artística de uma expressão cultural que ganhou força de maneira conjunta, com seus elementos unidos, o Hip Hop. E as pesquisadoras coordenadoras do projeto tiveram essa sensibilidade e levaram esse vínculo em consideração. Não podemos considerar que a escolha dos grupos, do Coletivo 5zonas (graffiti), Rapaziada do Morro (rap), B-Boys do Tiradentes Street Dancers (breakdance) e do Relato Final (rap), a partir de um extenso e múltiplo mapa da produções artísticas locais, com expressões distintas por outras vertentes como literatura e teatro, uma simples coincidência. Foi uma escolha bem pensada e atenta a uma ligação que recupera um vínculo histórico entre as práticas, assim como recupera o movimento de independência entre as expressões, um processo de unidade e fragmentação. Uma aposta precisa na intimidade histórica dos elementos e práticas artísticas, que parece garantir, em pelo menos uma dimensão, certa coerência discursiva e comportamental, por parte de seus praticantes.

Entretanto, essa expressão ou inspiração novaiorquina de 1970 ganha os contornos contemporâneos do cotidiano da Cidade Tiradentes, os artistas-moradores tem suas práticas atravessadas pela necessidade da substituição do tempo livre pelo tempo de trabalho para sobrevivência familiar; pela transformação e crescimento ininterrupto do distrito; pela presença ambivalente dos aparelhos públicos, que ora contribuem para sociabilidade, ora dividem e extinguem os espaços que para isso já serviam; pela religião que amplia a temática dos raps e inventam um novo espaço para sua prática; e pela maturidade dos protagonistas, que visivelmente e discursivamente não são mais os adolescentes, jovens entregues exclusivamente a dança, a pintura e a rima. Estas artes de rua ganham, necessariamente, contornos mais duros, mas não menos criativos e nem menos emancipadores.

Essa leitura, que leva em consideração a proximidade dos grupos de artistas-moradores, vizinhos, que contam, e assim representam, as transformações do distrito pelas transformações das artes, e os elementos de uma expressão artística-cultural que nasceu conjunta, nos garante uma possibilidade de interpretação que cruza, de maneira análoga, a história destes grupos, do distrito

⁵ Ver ROSE (1997).

Cidade Tiradentes e da própria expressão Hip Hop. Não parece exagero afirmar, ainda que de forma generalizante, que o graffiti, o rap e o breakdance se autonomizaram como práticas artísticas, seguiram caminhos distintos, organizações distintas, continuaram criando sociabilidade e ocupando espaços urbanos, mas não mais de maneira conjunta sob o mesmo signo do Hip Hop. Podemos perceber a proximidade dessa trajetória artística cultural com a dos indivíduos que formam os grupos, dos grupos entre si e da própria produção artística conjunta e o espaço público urbano da Cidade Tiradentes. Da década de 1980 à 2000, histórias e percursos cada vez mais distantes, fragmentados para produção de sociabilidade, apropriação e criação de espaços públicos. Os artistas-moradores, individualmente, seguem seus caminhos, os grupos artísticos, não mais articulam suas atividades para uma apropriação e produção conjunta do espaço público e a extensa produção artística local, ainda que de maneira independente e atomizadas, são atravessadas por iniciativas públicas desarticuladas, que tomam como ponto de partida valores e interesses conflitantes como igualdade e consumo. Os espaços urbanos públicos acabam sendo administrados sob regras privadas.

Estas possibilidades de análise e interpretação da etnografia audiovisual compartilhada indica o sucesso da pesquisa em garantir múltiplos olhares e perspectivas convidativas e abertas a novas contribuições. A metodologia escolhida, etnografia, realizada com produção audiovisual a partir de imagens gravadas pelos próprios os artistas-moradores e a preocupação em incorporar as novas tecnologias, articulando diferentes plataformas virtuais para organização, publicização e acesso aos materiais produzidos, sem dúvida contribui para o debate em torno da vertente compartilhada da antropologia. O poder comunicativo dessa articulação, produção audiovisual, acesso e circulação virtual, estende o limite do que entendemos por trabalho de campo e etnografia, a sociabilidade começa a ter uma dimensão virtual bastante importante, a produção artística e o espaço público, como o eixo temático desse trabalho, é ampliado para além das tramas urbanas concretas. E uma produção documental audiovisual, amparada por esses recursos tecnológicos virtuais, em etapas subsequentes e complementares, que produzidas e analisadas de forma conjunta acaba nos oferecendo uma perspectiva problematizadora da conhecida tipologia de documentários de Bill Nichols.⁶

E para finalizar voltando ao nosso ponto de partida e fio condutor, o texto no suporte impresso, outra relação que se estabelece de maneira surpreendente ao leitor é a relação entre o texto e as imagens, os registros fotográficos que os intercalam. Sem dúvida é o resultado de quem está refletindo sobre a capacidade de produção de conhecimento, neste caso antropológico, das imagens,⁷ não só as em movimento, mas também os registros fixos. As fotografias acabam dando mais uma dimensão ao trabalho audiovisual, imagem agora estática, fotográfica, que ao lado do texto

⁶ Ver NICHOLS (2005).

⁷ Ver BARBOSA; CUNHA; HIKIJI (2009).

escrito ilumina as ideias, ao mesmo tempo em que é iluminado por elas. Uma relação de não subordinação entre imagens fotográficas e texto, não há legendas e nem referências diretas a sua composição, são mais um elemento etnográfico, mais uma fonte de conhecimento e provocação para as questões formuladas sobre o tema da arte, espaço urbano e seus moradores. Um legítimo "ensaio fotográfico", afirmaria Mitchell,⁸ espaço em que o texto permite que as imagens (e seus objetos) adquiram uma espécie de independência e humanidade. Temos com essa composição, texto-imagem, outra importante contribuição ao amplo projeto de pesquisa.

Os resultados da pesquisa, portanto, estendem o limite da discussão metodológica e epistemológica da pesquisa antropológica, em especial na antropologia visual, a partir da ideia de antropologia compartilhada articulada aos recursos virtuais e da relação entre texto e imagens fotográficas. E alcançam, com os relatos pessoais, organizados para descrever um processo coletivo complexo, o objetivo de multiplicar os olhares sobre a vida nas periferias. Temos garantidas novas possibilidades de retomada temáticas, nada ingênuas, para as ideias de periferia, produção artística independente e sua relação com a produção dos espaços público urbanos, em especial sobre a produção em Cidade Tiradentes.

Bibliografia

- BARBOSA, Andrea; CUNHA, Edgar Teodoro da; HIKIJI, Rose Satiko G. (Orgs). *Imagem-conhecimento: antropologia, cinema e outros diálogos*. Campinas, SP: Papirus, 2009. 320 p.
- MITCHELL, W. J. T. O ensaio fotográfico: quatro estudos de caso. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, Rio de Janeiro: UERJ, nº15, p. 101-131, 2002.
- NICHOLS, Bill. Que tipos de documentários existem? In: _____(Org.). *Introdução ao documentário*. Campinas, SP: Papirus, 2005. p. 135-177.
- ROSE, Tricia. Um estilo que ninguém segura: Política, estilo e a cidade pós-industrial no hip hop. In: Herschmann, M. (Org.). *Abalando os anos 90: funk e hip hop: globalização, violência e estilo cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 190-212.
- ROUCH, Jean. The camera and the man. In: HOCKINGS, P. (Org.) *Principles of visual anthropology*. Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 1995. p. 79-98.

Recebido em 13 de Dezembro de 2013
Aprovado em 15 de Dezembro de 2013

⁸ Ver MITCHELL (2002).

STROEKEN, Koen (org.). ***War, Technology, Anthropology.***
New York: Berghahn Books. 2012. 152 pp.

André Vidal Viola

Graduando em Ciências Sociais, UFSCar

Durante campanha em 2006, o senador americano John Kerry, discursando diante de um grupo de estudantes universitários em Pasadena (CA) disse: “se estudarem bastante, fizerem suas lições e um esforço para serem espertos, podem ser bem sucedidos. Caso contrário, ficam presos no Iraque.”¹(BECKMANN, 2006, tradução nossa). O democrata ecoava assim, ainda que involuntariamente, as estatísticas que explicitavam a relação entre alistamento e pobreza (SMALL, 2009), e indiretamente apontava a educação como uma alternativa para escapar aos horrores e sofrimentos da guerra.

O fato é que existem muitas maneiras de alguém se encontrar preso a uma guerra, o envolvimento direto no campo de batalhas é apenas uma. O que Kerry parecia ignorar, pelo menos no seu discurso, era que a guerra vai muito além dos campos de batalha. A guerra penetra e transforma as mais diversas relações sociais, nos mais diversos espaços dessas relações. Isso não constitui uma novidade das guerras atuais do Iraque ou do Afeganistão. Uma guerra demanda um esforço orçamentário, fiscal e produtivo com impactos diretos e indiretos na economia, bem como um envolvimento humano nas mais diversas escalas, indo do alistamento ao apoio nacional, do universo acadêmico ao midiático, do indivíduo ao estado. A guerra é uma maior ou menor totalidade, mas é sempre total, um complexo de múltiplas determinações políticas, econômicas e sociais. A fala do senador era paradoxalmente a prova de que aqueles alunos já estavam, de fato, presos no Iraque.

Em uma sociedade profundamente orgulhosa e extremamente sensível dos seus aparelhos militares, as desculpas não tardariam a vir. Pouco depois o senador reformulou sua frase como um comentário jocoso contra Bush, “caso contrário *ficamos* presos no Iraque. Perguntem ao Presidente Bush”. Assim o paradoxo foi generalizado, a culpa foi transferida para a ignorância de uma única pessoa e todos continuaram presos no Iraque. O concorrente republicano John McCain, respondendo

¹ “You know education, if you make the most of it, you study hard, you do your homework, and you make an effort to be smart, you can do well, and if you don’t you get stuck in Iraq”.

a gafe de Kerry, deu um ótimo exemplo da dimensão desse paradoxo dando a entender que seria de tirar o sono do americano a ofensa contra aqueles que sofrem e se arriscam para garantir o sono dos americanos (BECKMANN, 2006). Enquanto alguns autores seguem discutindo a guerra como uma suspensão do estado de direito, a guerra prossegue se afirmando como uma suspensão da lógica e da razão.

A universidade deseja ser um lugar fora do mundo, que pensa sobre ele sem as agruras de praticá-lo, uma neutralidade ilusória que produz miséria mas não a sente e produz a dor da qual não é vítima. Independente dos seus desejos, a universidade não apenas está inserida na sociedade como é uma parte que interage com ela. Por isso mesmo está tão envolvida na guerra quanto os demais setores da sociedade. Novamente, isso também não é nenhuma novidade, o envolvimento do Massachusetts Institute of Technology (MIT) com a segurança nacional fez desse instituto o maior portador de contratos, sem fins lucrativos, do Department of Defense (DoD) já na década de 1940 (GLENN, 1989). O envolvimento da intelectualidade americana com os interesses militares do governo foi intensamente denunciado por Noam Chomsky em seu artigo “The Responsibility of Intellectuals” de 1967, artigo que fazia referência à atualidade, naquela altura, de uma série de textos de Dwight Macdonald de meados de 1947. Tragicamente o elo não se rompeu e a leitura do artigo de Chomsky continua assustadoramente atual.

É no interior desse antigo debate que se encontra o livro “War, Technology, Anthropology” (2012), uma coletânea de nove artigos que abordam os desdobramentos das relações entre antropologia e tecnologia de guerra. É lógico que os cenários da segunda guerra mundial, guerra do Vietnam e as atuais guerras no Iraque e Afeganistão não são os mesmos, o que permanece é o tema central. Mas essa linha histórica é repleta de discontinuidades e o debate proposto pelo livro é um tema velho em um cenário novo – e isso muda tudo. O impacto desse novo cenário na academia e nas diversas teorias que circulam no seu interior é a camada de fundo onde se inscreve o debate central do livro. Nesse sentido o leitor não familiarizado com o debate sobre as mudanças globais deve sentir-se inclinado à leitura atenta de pelo menos uma parte da bibliografia trazida no livro. Exemplos importantes são Hardt e Negri (2004) e Kapferer (2005), fundamentais para a compreensão da divisão do livro em perpetuação e globalização da guerra e da transformação dos Estados no período atual.

Na introdução do livro o seu organizador Koen Stroeken apresenta uma dualidade do seu objeto. Se por um lado o livro busca apresentar a tecnologia de guerra como um objeto da antropologia, por outro, visa mostrar como a própria antropologia pode ser ela mesma uma tecnologia de guerra. O uso da antropologia como tecnologia de guerra é apresentado por Stroeken em três pontos. O primeiro é o fornecimento de dados etnográficos para uso militar de populações consideradas insurgentes. Esse ponto constitui uma preocupação central do artigo de Roberto

González, terceiro artigo do volume, que trata do desenvolvimento de softwares baseados em modelos comportamentais para a simulação de cenários de conflito e para a automação na coleta, processamento e entrega de informações que possibilitem um aumento no poder de combate. González produz uma rica visão sobre o envolvimento e o impacto dos “Human Terrain Systems” (HTS) na antropologia.

O segundo ponto é a difusão de um conceito militarizado de cultura que busca justificar a intervenção violenta por atribuição de costumes tribais e práticas culturais violentas em oposição aos valores democráticos. O quarto artigo do livro, de autoria de Brian Ferguson, liga o primeiro ponto e o segundo, mas vai muito além disso trazendo à tona as profundas transformações teóricas e institucionais que o orçamento militar produz no interior da antropologia. Também o sétimo artigo, de Sverker Finnström, busca discutir o uso endêmico daquilo que Mike Davis chamou de *apartheid* semântico (Davis, 2006, p.202) como justificação da violência por parte do Estado contra toda forma de insurgência.

O terceiro ponto, e também o menos aparente, trata da produção de um silêncio sobre aspectos culturais presentes nos discursos sobre direitos humanos ou debates sobre pobreza e conflito, i.e., a ausência da crítica de uma universalização que ignora as diferenças. O último artigo do livro, de Whitehead e Abufarha, mostra a importância da *fala antropológica* como arma contra o esvaziado discurso sobre *segurança doméstica* e *guerra ao terror*. Os textos de Koen Stroeken, da introdução e do oitavo artigo, denunciam como o combate localizado à pobreza, um reducionismo econômico, o *democratismo* ou o *milagre educacional* são incapazes de enfrentar, mas capazes de reproduzir os reflexos de uma transformação socioeconômica de escala global. Este terceiro ponto não deixa dúvidas de que para Stroeken é preciso ir além da neutralidade teórica e tomar posição no debate proposto. A crítica da indiferença que reproduz uma postura arrogante de universalização é uma tarefa antropológica. No entanto não se trata de uma bravata moral; essa tarefa vem na esteira do argumento de Hardt e Negri (2004, p.28, tradução nossa) onde:

Moralidade só pode prover uma base sólida para a legitimação da violência, da autoridade e dominação quando se recusa a admitir diferentes perspectivas e julgamentos. Uma vez aceita a validade de diferentes valores, essa estrutura colapsa imediatamente.²

Expandindo o argumento de Stroeken neste terceiro ponto, é preciso falar ainda mais que antropológicamente, é preciso romper o casulo que as metodologias atuais teimam em fabricar para manter as diversas áreas do conhecimento separadas.

² “Morality can only provide a solid basis to legitimate violence, authority, and domination when it refuses to admit different perspectives and judgments. Once one accepts the validity of different values, then such a structure immediately collapses.”

Stroeken levanta, ainda na introdução, a questão de como é possível explicar a transição dos conflitos da guerra-fria, baseados em uma “ameaça real” para os conflitos atuais onde um dos lados não constitui ameaça direta à existência do outro. Ainda que inflacionada pela mídia e pelo governo americano, a “ameaça islâmica” não possui nenhum paralelo com o potencial destruidor do antigo bloco soviético. A ideia de um antagonismo religioso produzido pela crescente influência de setores conservadores no governo americano não é uma explicação suficiente. Tal antagonismo parece ultrapassar as fronteiras dos grupos religiosos, contrapondo noções abrangentes como ocidente e oriente, atribuindo ao primeiro valores como igualdade, democracia e direitos humanos. Se a universalização dos valores ocidentais serve de justificativa às intervenções do pós guerra-fria então não se pode, ou não se deve, ignorar a dimensão cultural do conflito. Ao calar, as ciências sociais, particularmente a antropologia, consentem. A questão previamente colocada pelo autor se transforma em um questionamento dirigido à própria antropologia, uma problemática da própria teoria. Stroeken aponta que sem um tratamento adequado por parte das teorias antropológicas sobre a tecnologia de guerra é a própria antropologia quem, potencialmente, se torna um objeto da tecnologia de guerra.

Se dessa forma a dualidade prévia aparece resolvida, como aparente contradição, ela com certeza não está superada. O texto prossegue como um esforço do autor de trazer à luz as semelhanças entre as teorias sociais da atualidade, chamadas por ele de teorias pós-crítica, e aquelas que serviram de instrumento e justificativa dos processos coloniais, como o funcionalismo. Para o autor, mesmo naquilo que trazem de novo, as teorias da atualidade parecem comprometidas com as necessidades do atual imperialismo (ou do império, se preferido), um mecanismo explicitado pela adoção de uma suposta simetria entre grupos sociais. Tais teorias ou se calam, desconsiderando a existência de assimetrias entre os *atores*, ou ajudam a produzir uma militarização do conceito de cultura e uma desumanização da guerra, pontos chave para sua extensão no tempo (“*the long war*”) e no espaço (surgimento de múltiplos *cenários* e segurança doméstica).

Embora a desumanização seja assunto de todos os artigos, são os quatro textos de Jeffrey Skula, Antonius Robben, Robertson Allen e Matthew Sumera que desenvolvem de forma mais sistemática o tema através da virtualização, da ressocialização (virtualizada?) e da produção de uma nova estética das representações do combate. É interessante notar como os textos de Allen e Robben possibilitam pensar em uma intrincada relação entre tecnologia e *territórios* povoados por uma versão empobrecida de seres humanos e ambientes digitalizados presentes em jogos e softwares de estratégia militar.

A extensão no tempo e no espaço divide o livro em duas partes. No entanto, esta separação é muito mais um corte do organizador do que uma diferenciação imanente do conteúdo dos artigos. Não poderia ser diferente, a globalização e perpetuação dos conflitos são mecanismos distintos de

uma mesma dinâmica, o suporte bélico do imperialismo atual. É bastante prudente pensar que esses mecanismos não são uma lógica da violência, uma força que move por si segundo suas regras. Também não é uma dinâmica perpetrada por um desejo irracional de violência, um conceito negativo de humano. É o imperialismo a força motriz desses mecanismos – talvez mecanismos e dinâmicas não sejam os termos adequados aqui, mas vão ao encontro do desejo de Stroecken de revisitar a *hipótese substantivista* de uma possessão “fantasmagórica” na máquina institucional. Esse corte é talvez uma forma de denúncia velada da reordenação político-econômica do mundo defendida por Kapferer (2005), produto de uma radical transformação, dirigida tanto para o interior quanto para o exterior, dos estados tradicionais em estados corporativos oligárquicos. As posições de Kapferer, Hardt, Negri, Stroecken e demais estão no centro de diversas polêmicas, e esse talvez seja o maior atrativo do livro. A mundialização financeira, as crises e os conflitos militares fazem parte de uma mudança conjuntural acelerada que recoloca de forma urgente a centralidade das ciências sociais.

Esse volume, o décimo terceiro da coleção “Critical Interventions: A Forum For Social Analysis”, traz um debate riquíssimo com um pano de fundo atualizado em um palco tão velho quanto as ciências sociais institucionalizadas. Subir nesse palco é descer para o mundo. Sem abrir mão da batalha acadêmica e institucional, as teorias sociais só podem se realizar fora de si mesmas, não simplesmente como área de conhecimento e sim como aparato crítico da sociedade. O verdadeiro lugar do embate teórico não é o do pensamento abstrato, mas o mundo real.

Bibliografia

- BECKMANN, Dan. *Tony Snow Reads Kerry Quote Into the Official Record*. 2006. Disponível em: <http://abcnews.go.com/blogs/politics/2006/10/tony_snow_reads/>. Acesso em: 15 jul. 2013.
- CHOMSKY, Noam. *The Responsibility of Intellectuals*. 1967. Disponível em: <<http://www.chomsky.info/articles/19670223.htm>>. Acesso em: 15 jul. 2013.
- DAVIS, Mike. *Planeta Favela*. São Paulo: Boitempo, 2006. 272 p.
- GLENN, Daniel J. *MIT research heavily dependent on defense department funding*. 1989. Disponível em: <<http://tech.mit.edu/V109/N7/glenn.07o.html>>. Acesso em: 15 jul. 2013.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press, 2004. 405 p.
- KAPFERER, Bruce. *Introduction: Oligarchic Corporations and New State Formation*. 2005. Disponível em: <<http://www.ingentaconnect.com/content/berghahn/socan/2005/00000049/00000001/art00008>>. Acesso em: 15 jul. 2013.
- SMALL Towns Hit Hard By War*. The Associated Press. 2009. Disponível em: <http://www.cbsnews.com/8301-201_162-2494309.html>. Acesso em: 15 jul. 2013.
- STROEKEN, Koen (org.). *War, Technology, Antropology*. New York: Berghahn Books, 2012. 152 p.

Recebido em 13 de Dezembro de 2013

Aprovado em 15 de Dezembro de 2013



Ao sabor das águas acreanas: Fotoetnografia de uma oficina de formação

Vídeo nas Aldeias
Realizadores indígenas Ashaninka

Adriana Fernanda Busso

Mestra em Antropologia Social, UFSCar

O termo fotoetnografia já foi usado por outros antropólogos para definir uma narrativa fotográfica de uma etnografia, narrativa essa que, no meu caso, é parte da experiência de campo realizada durante o Mestrado em Antropologia Social na UFSCar, entre os anos de 2008 e 2011, na aldeia Apiwtxa, Terra Indígena Kampa do Rio Amônia, Acre.

De fato, trabalhar o potencial narrativo descritivo por meio da fotografia já é marca da Antropologia desde que, em 1942, Gregory Bateson e Margareth Mead o demonstraram como possibilidade inovadora na pesquisa antropológica em seu *Balinese Character*. O uso de imagens favoreceu e incrementou o trabalho de campo, dando experimentação diferenciada à pesquisa e influenciando as gerações seguintes de pesquisadores nas ciências humanas.

Aqui as imagens narram dois acontecimentos na aldeia: A) a formação de realizadores indígenas pelo Projeto Vídeo nas Aldeias, através das oficinas de realizadores e B) a retomada da produção da cerâmica Ashaninka no interior da aldeia. Assim, a narrativa visual aqui apresentada forma um conjunto que comenta experiências simultâneas de novos modos de registro e aprendizagens: aprender cerâmica em oficinas, registrar as oficinas, e registrar os registros. Em 2010, com o material já editado, o filme "Uma aldeia chamada Apiwtxa" foi finalizado na sede do Projeto Vídeo nas Aldeias, completando assim a formação destes realizadores.

A narrativa desta viagem, que se deu ao sabor das águas, permeia toda esta revista: A Capa traz as águas calmas do Rio Amônia ao início da primavera. Se estendendo ao longo da revista, antes de artigos e resenhas, visualizamos a equipe em viagem a TI e cenas do cotidiano da aldeia no

período. No apêndice trazemos a narrativa visual propriamente dita, apresentada em formato de pranchas, narrando por si só as etapas das oficinas. Por fim, fechamos a revista com uma imagem que antecede uma enorme chuva acreana.

Agradeço primeiramente à minha orientadora, Clarice Cohn, pela confiança e dedicação com que me orientou neste período. Obrigada por acreditar na viabilidade da pesquisa e pelo empenho para conseguir a bolsa Capes-Reuni, fundamentais para o desenvolvimento do trabalho.

Sou grata ao Vincent Carelli e sua equipe do Vídeo nas Aldeias, pela oportunidade única engendrada durante a pesquisa, tanto na captação das imagens quanto na edição. E entre a Clarice e o Vincent encontra-se alguém que muito me ajudou em relação à temática, Leandro Saraiva, meus agradecimentos.

Ao Geraldo Andrello, meus agradecimentos por ser, em momento crucial, a ponte entre o projeto e o trabalho de campo.

Durante o mestrado não foi possível acompanhar a edição do material captado no trabalho de campo com os Ashaninka. Tal edição se deu em momentos diferentes na aldeia e na sede em Olinda. Como para preencher essa lacuna na dissertação, acompanhei outra etnia durante a edição, os Huni Kuin (conhecidos também por Kaxinawá), aproveito para agradecer a Zezinho Yube e família por todas as entrevistas.

Manifesto aqui também meus sinceros agradecimentos aos Ashaninka, que permitiram minha presença, proporcionando mais metalinguagem ao processo: a antropóloga que registra o registro e aprendizado dos realizadores, que se dá através da captação de imagens em uma oficina de resgate cultural: a cerâmica, produzida por mulheres Ashaninka desde muitas gerações. Em especial, agradeço a vivência pessoal que Góia e seus filhos Oowiro e Luíza me proporcionaram, recebendo a equipe em sua casa, preparando nossas refeições e, sobretudo, nos aconchegando em terras distantes.

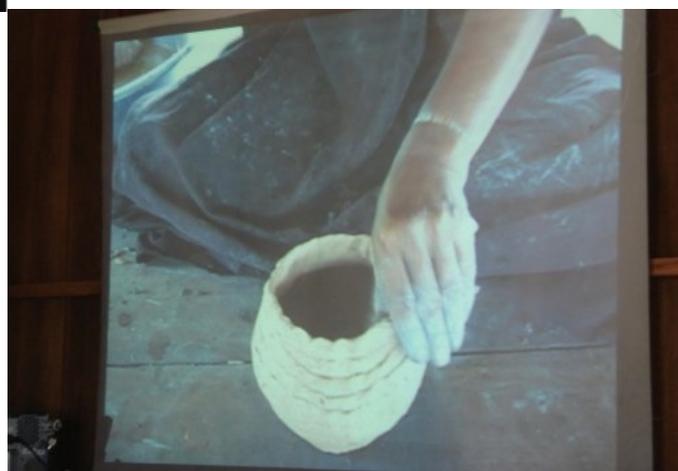
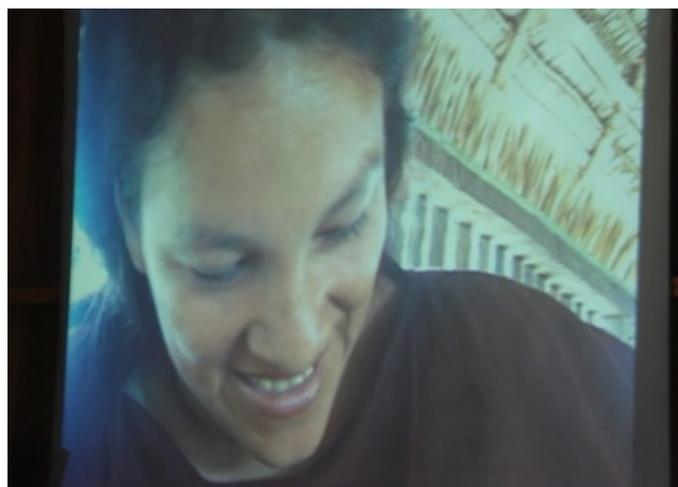
Obrigada, enfim, a todos que contribuíram de alguma forma e que não mencionei aqui.

Recebido em 13 de Dezembro de 2013
Aprovado em 15 de Dezembro de 2013

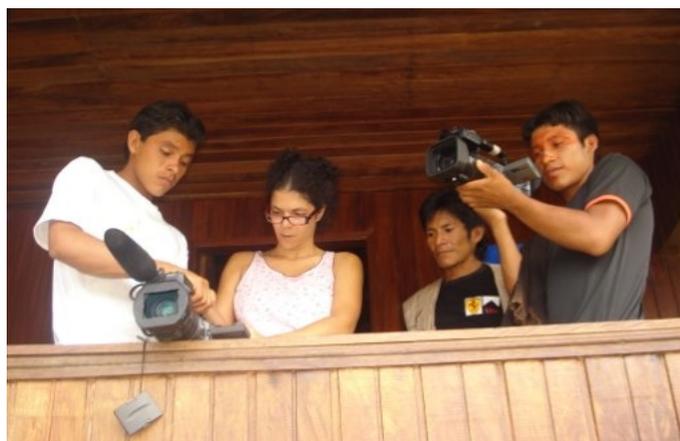






















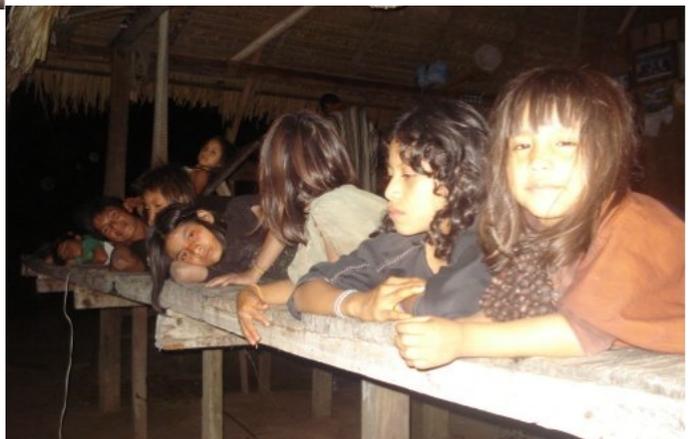












A Revista de Antropologia da UFSCar publica trabalhos em português e em língua estrangeira: espanhol, francês e inglês. Os trabalhos devem ser submetidos exclusivamente por e-mail: rau.ppgas@gmail.com

Os trabalhos submetidos devem indicar, em folha separada, nome(s) do(s) autor(es), titulação, afiliação acadêmica, endereço para correspondência e e-mail.

Os textos devem estar digitados em página A4, fonte Times New Roman, corpo 12, espaçamento 1,5 cm, com margens esquerda/direita 2,5 cm, cabeçalho/rodapé 3 cm, em formato Rich Text (.rtf) ou Word (.doc), compatível com o Windows.

As notas devem ser numeradas com algarismos arábicos, em ordem crescente e listadas ao final do texto, antes das referências bibliográficas.

Quadros, mapas, tabelas, imagens etc., devem ser enviados em arquivo separado, com indicações claras, ao longo do texto, dos locais em que devem ser incluídos. No caso das fotografias, devem estar digitalizadas com resolução acima de 300 dpi e nos formatos TIFF, JPEG e/ou PNG.

Os autores deverão ser comunicados do recebimento da sua colaboração - e se esta atende aos quesitos para ser encaminhada para avaliação - no prazo de até 8 (oito) dias a partir da submissão. E deverão ser comunicados do resultado da avaliação de sua colaboração no prazo de até 90 (noventa) dias, a contar a partir da confirmação do recebimento. Toda comunicação da revista para os autores será feita através do e-mail do primeiro autor do artigo. Os autores que não receberem mensagem da revista nos prazos supra-citados devem procurar novo contato para esclarecer se houve extravio de correspondência eletrônica.

*** Para inscrição da revista na base CNPq-Lattes, utilizar os seguintes dados:**

R@U : Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS – UFSCar

ISSN: 2175-4705

a) Artigos e ensaios inéditos. Devem indicar título (em português e inglês) e apresentar, em português e inglês, um resumo entre 100 e 150 palavras e um elenco de palavras-chave (separadas por ponto) que identifique seu conteúdo. Limite máximo de 30 páginas, incluídas as referências.

b) Relatos de pesquisa: espaço para apresentação de reflexões preliminares acerca das pesquisas dos alunos do PPGAS e outros programas de pós-graduação em antropologia. Limite máximo de 10 páginas, incluídas as referências.

c) Traduções de trabalhos relevantes e indisponíveis em língua portuguesa. Devem apresentar título, nome(s) do(s) autor(es) e do(s) tradutor(es). Devem ainda ser acompanhadas de cópia do original utilizado na tradução, bem como autorização – do editor e do autor – para publicação.

d) Resenhas de livros, coletâneas, filmes, documentários, discos, etc., editados nos dois últimos anos a contar da data de publicação da revista. Devem indicar a referência bibliográfica do trabalho resenhado. Não devem ultrapassar 6 páginas.

e) Entrevistas devem apresentar o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) e entrevistador(es). Devem trazer também uma apresentação de, no máximo, 1 página. Solicitamos também o envio da autorização do(s) entrevistado(s), concordando com a publicação do trabalho. As entrevistas não devem exceder 30 páginas.

Menções a autores ou citações presentes no corpo do texto devem adequar-se aos respectivos modelos: um único autor, (Geertz, 1957) e (Geertz, 1957, p. 235), e mais de um autor (Hobsbawn; Ranger, 1984) e (Hobsbawn; Ranger, 1984, p. 254). Títulos do mesmo autor com o mesmo ano de publicação devem ser identificados com uma letra após a data: (Lévi-Strauss, 1962a) e (Lévi-Strauss, 1962b).

Citações com mais de 3 linhas devem ser apresentadas em parágrafo próprio.

As referências bibliográficas devem vir ao final do trabalho, listadas em ordem alfabética, obedecendo aos seguintes padrões exemplificados, segundo as normas da ABNT NBR 6023. É obrigatória a apresentação do número total de páginas do livro citado ou do número de páginas, quando o a menção for feita a um capítulo de livro, coletânea, etc.

Livros:

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon. 1962. 395 p.

_____. *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF, 1962. 154 p.

_____. *O cru e o cozido*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. 442 p.

BATESON, Gregory; MEAD Margaret. *Balinese Character. A Photographic Analysis*. New York: The New York Academy of Sciences, 1942. 277 p.

Artigos em periódicos (versões impressa e eletrônica):

GEERTZ, Clifford. Ethos, world view and the analysis of sacred symbols. *The Antioch review*, Yellow Springs, v. 17, n. 4, p. 234-267, 1957.

TOREN, Christina. Como sabemos o que é verdade? O caso do mana em Fiji. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, 2006. Disponível em: . Acesso em: 31 Mar 2007.

Trabalhos em coletâneas:

STOCKING JR., George. The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In: _____. (Org.). *Observers observed – Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1983. p. 70 - 120.

TURNER, Terence. Ethno-ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. In: HILL, J. (Org.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press. 1988, p. 235-281.

Teses ou dissertações acadêmicas:

DAWSEY, John Cowart. *De que riem os bóias-frias? Walter Benjamin e o teatro épico de Brecht em carrocerias de caminhões*. 1999. 235 f. Tese (Livre-docência) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 1999.

Documento eletrônico:

AMARAL, Rita. Antropologia e internet. Pesquisa e campo no meio virtual. *In: OS URBANITAS - Revista digital de Antropologia Urbana*. ano 1, v. 1, n. 0, out. 2003. Disponível em: <>. Acesso em: 18 jan. 2007.

Trabalho e resumo publicados em Anais de Congresso:

Trabalho completo (versões impressas e digitais)

SILVA, Márcio Ferreira da. A Fonologia Kamayurá e o Sistema de Traços de Chomsky e Halle. *In: GEL-SP, XXIV*. PUC-Campinas. *Anais do XXIV GEL-SP*. Campinas/SP, 1981. v. 1, p. 175-182.

PEREZ, Léa Freitas. De juventude e da religião - modulações e articulações. *In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, XIII, 2005*. PUCRS. *Anais da XII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. Porto Alegre/RS, 2005. CD.

MARQUES, Ana Cláudia Rocha. Singularização e Transmissão do Conhecimento Antropológico. A antropologia na USP. *In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. 31º*. Hotel Glória. *Anais do 31º Encontro da ANPOCS*. Caxambu/MG, 2007. Disponível em <http://201.48.149.88/anpocs/arquivos/13_11_2007_14_24_54.pdf>. Acesso em: 15 de abril de 2008.

Resumo (versões impressas e digitais)

LANGDON, E. J. . Xamânismo no Mundo Pós-Moderno: Neo-Xamânismo entre os Siona. *In: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DO MERCOSUL: DESAFIOS ANTROPOLÓGICOS, VII., 2007*. UFRGS. *Anais da VII RAM*. Porto Alegre, 2007, p. 1-1.

ALMEIDA, Mauro. Conflitos da conservação ambiental: identidades, territorialidades e natureza. *In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA: SABERES E PRÁTICAS ANTROPOLÓGICAS: DESAFIOS PARA O SÉCULO XXI. 25ª*. 2006. UFG/UCG. *Anais da 25ª. RBA*. Goiânia/GO, 2006. CD (V. 01)

Referências videográficas

Prélúdio. Direção: Rose Satiko Hikiji. Produção: Laboratório de Imagem e Som em Antropologia, 2004, 13 minutos.

Multimeios: CD

MIRANDA, Marlui. IHU – todos dos sons. [S.1]: Pau brasil [1995].



Antropologia Social
Programa de Pós-graduação